

### NUMERO 2 – DICEMBRE 2015

### **INDICE**

EDITORIALE: POLITICA E (POST)DEMOCRAZIA	2
STUDI E RICERCHE	
RAGIONI E FORME DELLA POLITICA IN ETÀ CONTEMPORANEA NICOLA ANTONETTI	5
LA TRADIZIONALE «ECONOMIA DELLA GUERRA» E LA RECENTE «GUERRA ECONOMICA»: CONSIDERAZIONI SUI DATI MACROECONOMICI GIUSEPPE DELLA TORRE	13
Une approche critique de l'idéologie du «pluralisme juridique»  Bjarne Melkevik	28
Dove va la filosofia Italiana? Vittorio Possenti	57
LA RILETTURA DI UN «CLASSICO» DELLA SOCIOLOGIA: MARX E LE EMOZIONI FRANK WEYHER	69
PAGINE LIBERE	
RAGIONI E FORME DELLA POLITICA IN ETÀ CONTEMPORANEA: TRA DIRITTO E COMUNITÀ INTERMEDIE MICHELE ROSBOCH	100
LE DERIVE DEL NARCISISMO E IL SOGGETTO-PERSONA DONATELLA SIMON	108
LA TERRA DEI FUOCHI È L'APPROCCIO ITALIANO ALL'AMBIENTE? ROSA TAGLIAMONTE	115



### **EDITORIALE**

### POLITICA E (POST) DEMOCRAZIA

Tokyo, Parigi, Pechino. A distanza di un anno circa dall'inizio dell'avventura della nostra Rivista tre fatti (di diverso tenore, gravità e rilievo) inducono a riflettere sull'ipotesi di una promozione di una cultura politica umanistica così come indicato dal manifesto di *Politica.eu*.

Andando con ordine: il governo giapponese ha approvato di recente un documento atto a limitare le lauree «improduttive», dirottando la gran parte dei finanziamenti sui corsi e sulle ricerche applicate e tecnico-scientifiche.

Di tutt'altro tenore, invece, la politica accademica cinese, volta al reclutamento su larga scala di giuristi, politologi, umanisti provenienti dalle più affermate università occidentali; la decisione segue il curioso aneddoto legato alla pubblicazione in cinese de *L'ancien régime et la révolution* di Alexis de Tocqueville, consigliato per la lettura a tutti i funzionari ed alti dirigenti comunisti nel 2013.

E, da ultimo, i tragici fatti di Parigi dello scorso novembre, che aprono scenari inquietanti sulla sicurezza del mondo occidentale, oltre a mettere in discussione i consolidati (ma forse deboli...) modelli «multiculturali», le più diffuse valutazioni del ruolo delle religioni nello spazio pubblico (che sembrano semplicistiche ed inadeguate), fino alle domande profonde sul problema del male e sui fondamenti di una convivenza ordinata e pacifica.

Si può ipotizzare uno sviluppo della società mettendo in secondo piano i suoi fondamenti *umani* (culturali, religiosi, morali)? È sufficiente l'approccio «tecnico» (o tecnocratico) per affrontare i nodi intricatissimi del nostro tempo, affidando agli «esperti» di ogni campo la soluzione dei problemi? Nel suo saggio pubblicato in questo numero Vittorio Possenti parla – a ragione – di *crisi dei fondamenti* e della necessità per la filosofia (inclusa quella politica) di sapere partire dal proprio tempo per sapersi esprimere, però, al di là di esso.

In questo senso, certamente occorre fare delle scelte, anche al di là di stereotipi consolidati, e – pur nella consapevolezza dei suoi limiti – è il tempo della politica.

Una politica come espressione dei valori umani e delle tradizioni (ricche di patrimonio religioso, artistico, naturale, etc.) della *Polis* e delle differenti *civitates*, capace anche di confrontarle fra loro (senza appiattire tutte le differenze), aperta ai contributi delle formazioni sociali originarie e delle diverse comunità.

E pure antichi steccati fra "conoscenza scientifica" e "conoscenza umanistica" sono forse destinati a sciogliersi nella considerazione di una necessaria osmosi fra le discipline



e dell'irrinunciabilità del rigore metodologico e delle questioni ultime ed «eterne» (secondo una felice sottolineatura di Possenti) in ogni campo (come illustri scienziati, quali Eccles, Zalamea, Piazza, Barrow e Israel – fra i molti – hanno mostrato a più riprese).

Anche l'importanza delle vicende e dei dettami dell'economia nel nostro tempo, inclusa quella «guerra economica» di cui tratta Giuseppe Della Torre in un interessante saggio qui pubblicato, non possono scalzare la necessità di ripensare la politica a partire dai suoi fondamenti.

In questo senso l'attuale complessità delle società post-ideologiche (che reca con sé anche la crisi della tradizionale idea di Stato) necessita del contributo di ogni soggetto «portatore di significato» – anche con il suo bagaglio di «emozioni», di cui tratta Frank Wehyer a partire da alcuni aspetti del pensiero di Marx – per creare sinergie virtuose ed alimentare il senso della persona umana (in tutte le sue dimensioni e nella sua unicità irriducibile) e per non annegare nell'indistinzione l'inestimabile valore di «verità» della nostra cultura politica e giuridica. Si rinvia in proposito alla critica dell'ideologia del pluralismo giuridico, formulata nell'articolo di Bjarne Melkevik.

La necessità di solidi agganci mostra che senza una ricerca ed un'affermazione convinta di tali fondamenti umani non potrà esserci futuro se non la supremazia della forza: i nodi oggi irrisolti della rappresentanza politica, della cittadinanza, del principio di maggioranza e del suffragio universale conducono – infatti – ad un deciso slittamento verso la «post-democrazia», dai contorni ancora indefiniti, come osserva Nicola Antonetti nel suo bel saggio).

Il monito vivo e paradossale di Chesterton (scrittore recentemente richiamato da un giurista come Paolo Cappellini) resta pur sempre valido richiamo per tutti: «La situazione si presta al paradosso – dichiarò –. In un certo senso noi siamo la democrazia più pura perché siamo diventati un regime dispotico. Non avete notato che nella storia la democrazia diventa continuamente dispotismo? La gente la chiama decadenza della democrazia, al contrario ne è semplicemente la realizzazione. Perché prendersi il disturbo di numerare e registrare e affrancare tutti gli innumerevoli John Robinson, quando si può prendere un solo John Robinson con lo stesso intelletto o mancanza di intelletto di tutti gli altri, e chiuderla lì?» (G.K. Chesterton, *Il Napoleone di Notting Hill,* Lindau, Torino, 2010, p. 33).

Urge una vera responsabilità «politica».

M.R.





STUDI E RICERCHE



### RAGIONI E FORME DELLA POLITICA NELL'ETÀ CONTEMPORANEA

### NICOLA ANTONETTI\*

Abstract: the article aims at showing the attention recently given by political thinkers to the crisis of democracy. In particular, the Author underlines that the principal cornerstones of democracy — as political representation, principle of majority rule, universal suffrage, etc. — are criticised because they are not able to grant citizens participation and democratic representation in the political system. Nevertheless he suggests that the way to renew democracy is to strength a constitutional set of rules through which everyone can participate and express own opinion.

Keywords: democracy – post-democracy – representation – deliberative democracy – participation

Farò alcune (poche) considerazioni sui problemi che lo studio del pensiero politico incontra confrontandosi con la *democrazia*, cioè con una forma o un sistema politico che da quando ha assunto tale definizione non solo è stato (come è ancora oggi) «divisivo» per i suoi protagonisti, rappresentando, già nel V secolo a. C., il conflitto dei ceti elevati contro il potere (cratos) del popolo (demos), ma ha sempre respinto classificazioni rigide da parte dei suoi interpreti. Un sistema, cioè, che per la sua sussistenza pretende sempre, da un lato, il difficile esercizio pratico di principi astratti (dalla libertà all'uguaglianza, alla giustizia sociale, alla partecipazione, ecc.) e, dall'altro, richiede il definirsi e articolarsi di istituzioni depersonalizzate e, in realtà, sempre scarsamente adeguate a rappresentare la cosiddetta sovranità del popolo.

Oggi, ma non da oggi, è sotto gli occhi di tutti l'impetuoso crescendo di studi e di saggi (in verità, di vario rilievo scientifico) volti a cogliere nei nostri sistemi liberal-democratici elementi di crisi particolari e rilevanti, oppure, e in modo più complesso, volti a definire di tale crisi le più profonde ragioni storiche e politiche<sup>1</sup>. Sono, cioè, in pieno

\* Nicola Antonetti, Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche SPS/02, Università di Parma. Email: nicola.antonetti@unipr.it

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Si veda, per tutti, il panorama teorico e politico della storia occidentale nel quale si è inserita la questione della democrazia, tracciato da S. Petrucciani, 2014 e ora M. L. Salvadori, 2015.



sviluppo (e non sappiamo fino a quando) tante narrazioni della democrazia nella sua versione otto-novecentesca che nel loro insieme paiono voler rispondere alla vecchia richiesta di Giovanni Sartori di leggere la democrazia stessa come una «parola che sta per lunghi discorsi»<sup>2</sup>. Ormai, la democrazia, che è – non dimentichiamolo – parola della politica per raffigurare una forma del potere, non è più un sostantivo autonomo, ma ha acquisito di volta in volta un diverso significato sulla base dell'aggettivazione che la accompagna (contro, post, ecc.). Peraltro, le indagini recenti non muovono più, come si esprimeva Bobbio in un fortunato saggio, apparso in prima edizione nel 1984, dal bisogno di chiarire le ragioni di un grave fenomeno in corso, cioè «il divario tra gli ideali e la democrazia reale», o, come in genere si argomentava, dal bisogno di chiarire le ragioni del divario tra democrazia formale e democrazia sostanziale, dovuto alla persistenza delle stesse oligarchie al potere. Infatti, in quegli anni con Bobbio e con gli altri si voleva denunciare la progressiva e imprevista scissione tra principi etico-giuridici e prassi politiche che le costituzioni sociali dell'ultimo dopoguerra avevano inutilmente tentato di sanare o, almeno, di esorcizzare<sup>3</sup>. Diversamente, negli attuali saggi critici si tende sempre più a prescindere dal duplice significato costitutivo dei recenti sistemi liberal-democratici: quello normativo e quello procedurale e tecnico; si è affermata, invece, l'idea che entrambi tali significati, ciascuno per suo conto o connessi tra loro, siano in crisi e quindi vadano analizzati in modo unitario.

L'eccedenza attuale, appena accennata, di studi sulla democrazia dovrebbe indurci a considerare l'oggetto delle nostre indagini, il pensiero democratico, per quello che è: una delle parti strutturanti dell'esperienza democratica; quindi, solo parte di un'esperienza che, per i molteplici fattori istituzionali e umani che coinvolge, è sempre problematica e in divenire. Invece, varie volte capita che le idee politiche vengano estrapolate da quadri generali politico-istituzionali con il rischio di cedere alla tentazione di fare di una parte il tutto di un discorso (come in una sorta di sineddoche), assolutizzando realtà pubbliche e sociali che le idee non possiedono nella loro interezza. E' stato, a mio avviso, proprio il caso della impegnativa tesi sulla «fine della storia» espressa brillantemente, dalla fine degli anni '80 dello scorso secolo, da Francis Fukuyama, il quale non ebbe la dovuta accortezza di presentarla come ipotesi pur importante e molto elaborata. Fukuyama nel suo noto saggio, attirandosi il consenso di influenti circoli politici conservatori, mostrava come la democrazia (o, meglio, la forma storica della liberaldemocrazia) stava per rappresentare, e non poteva non rappresentare, l'approdo definitivo di un lungo processo politico-costituzionale e culturale nel quale si erano, di volta in volta, eliminati precedenti modelli alternativi di convivenza politica e si andava globalizzando la forma di governo preminente nell'Occidente<sup>4</sup>. Pareva, in altre parole, che «l'inarrestabile»

<sup>2</sup> G. Sartori, 1994, 18.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. N. Bobbio, 1995.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Fukuyama pubblicò prima, nell'estate del 1989 (ancora prima della caduta del muro di Berlino) un saggio *The End of History?* su «The National Interest», solo nel 1992 pubblicò il volume *The End of History and the Last Man*.



rivoluzione democratica prevista da Tocqueville vedesse finalmente il suo compimento e che nell'espandersi dei regimi democratici si soddisfacesse l'idea cosmopolitica di Kant sulla naturale e necessaria tendenza dell'umanità ad acquisire diritti universali. La tesi di Fukuyama, allievo di Alexandre Koiéve, derivava da una estremizzazione dell'idea hegelomarxiana che la storia stessa (o, meglio, un'idea che si ha di essa) ha plasmato e premiato il processo di affermazione della democrazia, sopra e contro la varietà di volontà ed esperienze politiche espresse e vissute dagli uomini in successive epoche storiche.

In realtà, però, già agli inizi del nostro terzo millennio, quando lo stesso Fukuyama ha preso le distanze dalla sua profezia e proprio quando la storia si è incaricata di smentire la sua imminente fine, si registrano, invece e paradossalmente, vari e significativi segnali che denunciano una sorta di condizione di stagnazione della democrazia nelle sue procedure e nei suoi ideali. Si constata sempre meglio che alle ripetute ricognizioni quantitative sull'espandersi della forma di governo democratica sfugge qualcosa: infatti, non è sempre possibile accertare fino in fondo se nei più recenti e numerosi regimi che si autodefiniscono democratici, perché consentono lo svolgimento con qualche decoro di regolari elezioni, si perseguano con determinazione le pratiche e gli ideali necessari per la salvaguardia delle condizioni di libertà e di uguaglianza che connotano la cittadinanza democratica. Si verifica, cioè, che sull'onda lunga della decolonizzazione novecentesca crescevano e crescono regimi «ibridi» di cui è difficile misurare il tasso di democraticità. E ancora: si prende atto - talora dolorosamente - che, con la caduta del muro di Berlino e l'uscita di scena del comunismo (il terribile nemico delle democrazie occidentali!), è finito il tempo lungo della guerra fredda, quando per circa un quarantennio è stato del tutto ovvio, attraverso semplificazioni con poche smentite, distinguere le democrazie dell'Ovest dalle dittature dell'Est del globo, e che quel che è seguito negli assetti dei sistemi occidentali ha prodotto progressive disillusioni. In altre parole: si fa decisamente strada, anche nei solidi contesti europeo e statunitense, l'idea che la disillusione verso la democrazia abbia la sua ragione essenziale nella crisi che ha colpito la stessa politica democratica e le stesse componenti del progetto democratico: la sovranità popolare, i principi di libertà e uguaglianza, la partecipazione, la legalità e, soprattutto, la rappresentanza politica. Siamo di fronte alla contraddizione che colpisce l'espandersi globale delle forme democratiche di fronte al loro deperimento. Credo, quindi, che si possa condividere quanto scrive Pierre Rosanvallon in modo conclusivo e, cioè, che: «L'ideale democratico regna ormai incontrastato, ma i regimi che vi fanno riferimento suscitano quasi ovunque aspre critiche. [Questo] è il grande problema politico del nostro tempo»5.

E, in effetti, a seguito di un esame delle condizioni nelle quali versano oggi i capisaldi istituzionali della democrazia – il nesso tra la rappresentanza politica e la cittadinanza, il principio di maggioranza, il suffragio universale – Colin Crouch non ha dubbi nel definire le attuali trasformazioni come fasi mature di «uno slittamento verso la postdemocrazia».

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> P. Rosanvallon, 2009, 11.



Quel che interessa in questa sede delle note tesi di Crouch è che egli, in qualche modo, per fare fronte al presente degrado delle democrazie (e esamina quella inglese e quella italiana) non si affida ai tradizionali rimedi dell'ingegneria costituzionale bensì disegna un'articolata strategia idonea, a suo avviso, a fronteggiare sul piano politico ed economico le nuove élite e a riformare prassi e abitudini sociali dei cittadini; in tal modo, lo studioso afferma la sua radicale sfiducia nella capacità della democrazia di autoemendarsi con strumenti giuridici: in sostanza, denuncia la cronica insufficienza e l'irrimediabile deperimento del modello parlamentare della democrazia<sup>6</sup>. A sua volta, muovendo da un'analisi della democrazia più centrata sul declino dei tradizionali poteri esercitati nelle liberaldemocrazie dalle rappresentanze politiche e quindi dei processi che dal popolo sovrano si sviluppano nel controllo delle istituzioni, il ricordato Rosanvallon ricava la cruda convinzione che si vanno esprimendo, tra gli individui come nelle associazioni, forme di attivismo civico attraverso le quali si riescono a dare straordinari segnali di vitalità, anche esibendo una motivata sfiducia verso le istituzioni, fino a prefigurare l'affermarsi di una contro-democrazia, cioè «una sorta di contro-politica fondata sul controllo, l'opposizione, l'umiliazione di quei poteri che non si ha più voglia di far oggetto prioritario di conquista»: una contro-politica che non apprezza poteri e istituzioni della democrazia, proprio mentre si amplia e si trasforma l'orizzonte delle responsabilità alle quali questi ultimi devono far fronte, dalle crisi globali della finanza alle questioni ecologiche'.

Si constata facilmente che Crouch e Rosanvallon (come la pressoché intera sequela degli analisti della crisi democratica), sono sulla stessa lunghezza d'onda nel denunciare la riduzione della democrazia a mere procedure cui fa riscontro la incombente personalizzazione populistica dei ruoli politici come l'abuso degli strumenti mediatici per l'acquisizione del potere. Pare quasi che siano emersi risvolti imprevisti e devastanti per i principi di uguaglianza, libertà e giustizia sociale dalla riduzione procedurale usata con altri intenti da Schumpeter nel definire la democrazia unicamente come «strumento istituzionale per giungere a decisioni politiche, in base al quale singoli individui ottengono il potere di decidere attraverso una competizione che ha per oggetto il voto popolare»<sup>8</sup>. Ma la frattura più grave che i vari Crouch, Rosanvallon e altri rilevano riguarda la crisi che si consuma senza tregua nel rapporto tra i cittadini e la rappresentanza politica e tra quest'ultima e i vari soggetti collettivi che operano nelle democrazie parlamentari (dai partiti, ai sindacati, agli interessi organizzati). Paventano, cioè, una situazione di degrado senza soluzione, perché si sta perdendo quella conquista generalizzata del diritto politico ad essere rappresentati che, prima nello Stato di diritto e poi nello Stato democratico, ha sancito la progressiva parificazione di soggetti diversi nell'esercizio delle prerogative democratiche, a iniziare da quelle preposte al controllo e all'indirizzo dei governi.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> C. Crouch, 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Rosanvallon, 2009, 301-304.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> J. A. Schumpeter, 1994, 252.



Come studiosi del pensiero politico e, quindi, delle permanenze e delle variazioni che intervengono nella concettuologia politica (sia ideologica che analitica), sappiamo che la denuncia di tale frattura non è nuova, essendo costante il rimpianto e il richiamo a quella «forma pura o diretta» di democrazia che peraltro, come annotava Joseph De Maistre, ha fatto la sua apparizione solo in qualche momento della Rivoluzione francese come «una fugace meteora il cui fulgore esclude qualsiasi durata»<sup>9</sup>.

Questa situazione nella sua sostanza (come sanno gli storici) non è inedita ma presenta notevoli analogie con quella già emersa in modo grave, seppure con modalità proprie e particolari, di fronte alla grave crisi dei rapporti tra soggetti sociali e politici (partiti e interessi costituiti) e Parlamento, nella prima parte del Novecento. Esplodeva allora la grave questione denunciata verso la fine del conflitto mondiale da Max Weber nel suo Parlament und Regierung quando affermava che «parlamentarizzazione e democratizzazione non stanno necessariamente in correlazione tra loro, bensì spesso in antitesi tra loro»<sup>10</sup>. Tale questione, che trovava posto nella corposa analisi weberiana della triangolazione di rapporti tra le forme burocratiche dello Stato, il governo e il parlamento, era già posta nel primo decennio del secolo da Léon Duguit. Questi nella scia delle analisi sociologiche di Émile Durkheim, si era opposto in ogni modo alla grande rappresentazione che lo Stato liberale dava di se stesso attraverso la «celebrazione della sovranità popolare e della legge del numero», postulando l'alternativa antiparlamentare di dare una struttura rappresentativa diretta alle classi sociali, cioè a quegli individui che erano «già uniti dall'eguaglianza delle funzioni nella divisione del lavoro sociale»<sup>11</sup>. Il dictum di Weber fu ripreso pressoché alla lettera da Hans Kelsen qualche anno dopo, quando annotò che «parlamentarismo e democrazia non sono la stessa cosa», ma precisava che, con la progressiva espansione dei diritti politici, era ipotizzabile solo un'alternativa: cioè «una democrazia anche senza parlamento: la cosiddetta democrazia diretta [...] la formazione cioè della volontà statale nell'assemblea del popolo» 12. Per il giurista praghese l'astrattezza di tale alternativa non consisteva unicamente nella sua accertata impraticabilità in sistemi politici complessi, ma derivava dalla considerazione non retorica del processo storico e dottrinario che, tra il XVIII e il XX secolo, aveva visto convergere la lotta per la libertà con quella per le istituzioni della rappresentanza politica. Kelsen si diceva convinto che solo nella democrazia liberale, con la «creazione dell'ordinamento statale» e del sistema «parlamentaristico», si erano stabiliti i diritti di libertà e i principi di ordine per la coesistenza sociale. In sostanza, per Kelsen la questione weberiana si risolveva concependo «il parlamento come un indispensabile compromesso tra l'idea assoluta di libertà politica e il principio della divisione differenziale del lavoro» 13. Kelsen polemizzava principalmente con le dichiarazioni sul fallimento delle esperienze

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> J. de Maistre, 1924, 495.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> M. Weber, 1982, 95.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> L. Duguit, 1950, 123.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> H. Kelsen, 1995, 156.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Ivi, 158-163.



parlamentari formulate da Carl Schmitt, al quale imputava di avere alimentato verso l'azione parlamentare delle incongrue aspettative, come «lo scaturire di una verità, di un valore politico in qualche modo assoluto»<sup>14</sup>. Al contrario, per Kelsen la vita dei parlamenti era regolata dalla «antitesi-dialettica» tra i partiti che produceva inevitabilmente dei «compromessi», dai quali era lecito attendersi, volta per volta, solo una «approssimazione» alle aspettative di libertà e di conquiste civili: questo perché per Kelsen le aspettative di Schmitt discendevano da una visione «metafisica» e, quindi, irreale e tendenzialmente totalitaria della democrazia.

La duplice e alternativa prospettiva incarnata da Kelsen e da Schmitt (e da tanti altri) non trovò una composizione democratica: alla fine della Grande Guerra in Europa il pensiero liberal-democratico non diede (né si mostrò in grado di dare) risposte univoche ai progetti politici di democratizzazione, quando non di demolizione, del sistema liberalborghese; si trattava, infatti, di verificare in un quadro normativo per buona parte inedito l'azione di disciplinamento dello Stato con gli indirizzi e le resistenze che emergevano dalle organizzazioni politico-sindacali e territoriali della società e che si coagulavano in modo contraddittorio nelle istituzioni. Nonostante si fosse avviato un dibattito di altissimo livello sui temi della sovranità e della rappresentanza, per ragioni sociali e anche per la mancanza di forti difese costituzionali, in alcuni paesi europei, e in Italia prima che in altri, le democrazie liberali cedettero ai regimi autoritari e totalitari. Oggi, nonostante le analogie con il passato non sembrano esserci pericoli imminenti di questo tipo, pur avvertendo tutti con timore il vento gelido che soffia da più parti per la incapacità delle nostre democrazie sociali a rispondere in modo adeguato alle questioni sollevate dalle migrazioni come dai fanatismi religiosi, dai danni climatici come dalla crisi degli appigionamenti energetici. Spesso non si avverte con sufficiente lucidità che nella realtà del neoliberalismo e della globalizzazione è sempre più urgente almeno affiancare alla riflessione politica (tradizionale o innovativa che sia) competenze non superficiali in materia economica e sulle questioni internazionali.

Nelle esperienze più recenti per contrastare il diffuso deficit di partecipazione e di politica, nell'America del Nord e in alcuni paesi europei, si è aperto un dibattito sull'utilità di avviare forme di «democrazia deliberativa», cioè di dotare di un carattere deliberativo alcuni processi decisionali che si svolgono in specifiche comunità di cittadini, alle quali è delegata una quota di potestà da parte di istituzioni rappresentative. Mentre si esplicita in questo modo un atto di fiducia verso il popolo e verso la sua capacità di determinare da solo l'agenda delle proprie scelte politiche, si richiama anche il precetto di Rousseau che la democrazia si celebra solo realizzando il diritto ad obbedire alle leggi che ciascuno ha contribuito a dare alla propria comunità. Ma il tracciato che ha iniziato a segnare la democrazia deliberativa appare ancora incerto e non privo di rischi, mentre è ormai pressoché accertato che nella società i partiti perdono sempre più le tradizionali funzioni

\_

 <sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Ivi, 184. Per i fondamentali temi sui quali si svilupparono i rapporti e le polemiche tra i due giuristi si veda
 M. Fioravanti, 1986, 51-104. Per le posizioni di Carl Schmitt si veda 1998, spec. 13-20.



di integrazione e di mediazione degli interessi, vedendo svanire il loro ruolo di generatori di identità politiche collettive. Il cittadino, a sua volta, non rappresenta più il modello borghese dell'homme situé, ma ha ceduto il posto al cittadino-elettore ed è entrato a far parte della massa del «pubblico», determinando le condizioni per la nascita della «democrazia del pubblico», nella quale il consenso politico si produce attraverso il rapporto non mediato dai partiti tra leader e opinione pubblica e quest'ultima si trasforma in una sorta di canale nel quale trascorrono e si consolidano i progetti delle leadership «personali» 15.

Ma se la democrazia nella nostra contemporaneità è il luogo pubblico per eccellenza dove gli individui e le comunità con le loro prestazioni guadagnano la loro cittadinanza oppure dove le capacità dell'uomo possono dispiegarsi liberamente, allora sono da attivare tutte le strategie possibili per salvaguardarla, avendo presente il suo carattere problematico e difficile da normare<sup>16</sup>. Da un lato, esiste e (bene o male) è perseguita la via di rendere più agili i rapporti tra le istituzioni per fare discendere da esse un paio di principi costitutivi del vivere in comune: l'impossibilità (liberale) di monopolizzare il potere politico e, insieme, la salvaguardia (democratica) dell'autonomia del giudizio pubblico. Da un altro lato, se si è consapevoli che la democrazia si basa su principi strutturali, quali quello di libertà e di uguaglianza, oggi c'è da rispondere, muovendo da vari punti di vista, a quel dilemma che ha preso il nome dal suo autore Ernst-Wolfgang Böckenford, e cioè che lo Stato liberale (freiheitlich) secolarizzato ha vissuto di presupposti che non esso stesso è stato in grado di garantire. Questo è il grande rischio che la democrazia si è assunto per amore della libertà: essa può esistere come democrazia liberale solo se la libertà, che essa garantisce ai suoi cittadini, si regola dall'interno, vale a dire a partire dall'educazione morale del singolo e dall'omogeneità della società<sup>17</sup>. Ma, se la democrazia cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, essa rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolta con tutte le guerre civili e confessionali.

Personalmente ritengo che sia importante per le nostre democrazie dare risposte al dilemma se pensiamo ai conflitti sui cosiddetti valori che dividono le società occidentali – scienza, tecnologia, vita sessuale, famiglia – e se vogliamo aggiornare in continuità la nostra cultura democratica. Il mio punto di vista è quello della difesa della laicità e del quadro costituzionale che consente ad ognuno di far valere la voce in un contesto di regole. Questo perché sono convinto che le nostre democrazie siano gli unici sistemi che possono essere migliorati «senza spargimenti di sangue»<sup>18</sup>.

 $<sup>^{15}\,</sup>$  Si veda per tale denominazione il recente saggio di B. Manin, 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Si vedano innanzitutto, N. Luhmann, 1977 e M. Nussbaum, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> E.W. Böckenförde, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> R. Dahrendorf, 2001, 3.



### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Вовыо Norberto, 1995, Il futuro della democrazia. Einaudi, Torino.

BÖCKENFÖRDE Ernst-Wolfgang, 2007, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi. Laterza, Roma-Bari.

CROUCH Colin, 2003, Postdemocrazia. Laterza, Roma-Bari.

Dahrendorf Ralph, 2001, Dopo la democrazia. Laterza, Roma-Bari.

DE MAISTRE Joseph, 1924, Études sur la souveraineté. In Œuvres complètes de Joseph de Maistre, vol. I. Vitte et Perussel, Paris.

Duguit Léon, 1950, *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato* (1910). La Nuova Italia, Firenze.

FIORAVANTI Maurizio,1986, Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento. In Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di G. Gozzi e P. Schiera, 51-104. Il Mulino, Bologna.

FUKUYAMA Francis, 1992, The End of History and the Last Man. Free Press, New York.

KELSEN Hans, 1995, La democrazia (1925), trad. it. di M. Barberis. Il Mulino, Bologna.

LUHMANN Nicklas, 1977, Sociologia del diritto. Laterza, Roma-Bari.

MANIN Bernard, 2010, Principi del governo rappresentativo. Il Mulino, Bologna.

Nussbaum Martha, 2004, Giustizia sociale e dignità umana. Da individuo a persona. Il Mulino, Bologna.

PETRUCCIANI Stefano, 2014, Democrazia. Einaudi, Torino.

ROSANVALLON Pierre, 2009, La politica nell'era della sfiducia. Città Aperta, Troina.

SALVADORI Massimo Luigi, 2015, *Democrazia. Storia di un'idea tra mito e realtà*. Donzelli, Milano.

Sartori Giovanni, 1994, Democrazia: cosa è. BUR, Milano.

SCHMITT Carl, 1998, Parlamentarismo e democrazia. Marco Editore, Lungro di Cosenza.

Schumpeter Jospeh, 1994, Capitalismo, socialismo e democrazia (1943). Etas, Milano.



# LA TRADIZIONALE «ECONOMIA DELLA GUERRA» E LA RECENTE «GUERRA ECONOMICA»: CONSIDERAZIONI SUI DATI MACROECONOMICI<sup>\*</sup>

GIUSEPPE DELLA TORRE\*\*

Abstract: the WW1 and the «total war» led to the construction of macroeconomic information. In this way the «grand strategy» led to the widespread economic planning of the WW2, which took shape in the United States before Pearl Harbor. Between the two world wars, the traditional «war economy», based on the military aspects of the conflict (plans, borders, armies, logistics, stock recovery, etc.), was linked to the implementation of a system of national accounts and macroeconomic data. The national accounts data are useful in evaluating certain issues of economic warfare, such as the effects of negative sanctions, embargoes and different forms of financial war (e.g. «Treasury's war»). However, the national accounts data are not sufficient because the economic warfare framework is broader than the traditional definitions of aggregates of national accounts. Thus, the task of economists and statisticians has become more central and strategic, as economic knowledge has become more and more useful in studying economic warfare.

*Keywords*: war economy – economic warfare – geo-economics – treasury's war – national accounting

#### 1. Prologo: concetti di «economia della guerra» e «guerra economica»

Una partizione, per alcuni aspetti forzata, in due ambiti distinti di un tema unico e complessivo teso a raggiungere con strumenti, militari e non, fini di supremazia di un paese o di un gruppo di paesi rispetto ad altri, o di contenimento di questi tentativi da parte di nazioni oggetto di queste pressioni. La partizione tra i due ambiti di studio ha

<sup>\*</sup> Nella preparazione della relazione tenuta presso la *Summer School in Studi strategici e militari* (Università degli Studi del Molise/Società Italiana di Storia Militare, Campobasso, 6-13 Luglio 2015) ho ricevuto molte utili indicazioni da Virgilio Ilari, che ringrazio.

<sup>\*\*</sup> Giuseppe della Torre, già Professore di Economia presso la Facoltà di Economia «Richard Goodwin» dell'Università degli Studi di Siena. Email: gdellatorre.gdt@gmail.com



prevalentemente finalità didattiche, di facilitare la riflessione sulla ricaduta che i due ambiti hanno rispetto alla conoscenza macroeconomica, cioè sulla strumentazione statistico-quantitativa dei fatti economici.

Anticipo che per economia di guerra intendo l'ambito tradizionale degli studi, legato direttamente al conflitto armato, nei momenti della sua pianificazione e della sua gestione operativa, incluso il tema delle «riparazioni».

Per guerra economica intendo le attività non strettamente militari, spesso preliminari o di accompagnamento o successive alle iniziative propriamente belliche. Di conseguenza, i temi delle sanzioni e degli embarghi, che sono sovente parte dell'economia della guerra, ho deciso di inserirli nella guerra economica, perché non strettamente legati al fenomeno bellico.

## 2. «Economia della guerra» come ambito tradizionale di studi legato al conflitto armato: l'influenza sulle stime macroeconomiche

L'economia della guerra si riferisce al conflitto tra Stati, combattuto da eserciti nazionali (mercenari o fondati sulla coscrizione), con difesa e offesa dei confini, con esplicito riferimento all'episodio bellico, quindi pianificazione economica micro e macro della produzione per usi militari e civili, gestione militare del conflitto (nel breve e lungo corso) e delle conseguenze immediate del conflitto armato (ridefinizione dei confini tra i paesi belligeranti, riparazioni poste a carico dei *vinti*, ricostruzione del capitale privato, pubblico e sociale, distrutto o danneggiato dalla guerra, ecc.), e conseguenze a più lungo termine (es. trattamento pensionistico e altri benefici dei veterani)<sup>1</sup>.

Questa accezione di economia della guerra ha in sé elementi tradizionali e «si attaglia bene con le due guerre mondiali, guerre di tipo industriale, di capacità tecnologica, ... combattute tra Stati ...»<sup>2</sup>. Tra i pezzi di rilievo di questa impostazione rammento, a mo' di esemplificazione, la lista che apre il recente volume di Hugh Rockoff, *America's Economic Way of War*: 1. La rilevanza delle ragioni economiche dei conflitti; 2. Le modalità operative (e quindi economiche) nella conduzione del conflitto; 3. Il finanziamento della guerra; 4. Gli effetti sul livello di attività economica; 5. Gli insegnamenti della scienza economica; 6. La guerra e la pianificazione centralizzata della produzione e dell'utilizzo delle risorse; 7. La guerra e gli effetti sul sistema finanziario; 8. Il costo della guerra e in tale ambito il trattamento dei veterani; e 9. Le ricadute scientifiche e tecnologiche della guerra<sup>3</sup>.

Come anticipato, «negli ultimi decenni il modo di fare la guerra è cambiato: per la minore rilevanza degli eserciti statali, dei confini nazionali e delle stesse tecnologie

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Per i fondamenti della tradizionale economia della guerra nella storia del pensiero economico e nella pratica vedi a titolo di esempio i lavori di Y. Lifshitz, 2003, e H. Rockoff, 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> R. Allìo, 2014, 12.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> H. Rockoff, 2012, 1-47.



militari ...»<sup>4</sup>. In questo contesto, trae linfa la c.d. «guerra economica», che assume forme diverse e non sempre militari. Anche se, come vedremo, alcune forme di guerra economica erano già presenti nel passato, anche lontano: es. gli embarghi.

Ritornando alla tradizionale economia della guerra, mi chiedo: quali informazioni macroeconomiche sono richieste? O meglio, storicamente quali sono state le informazioni risultate utili per il raggiungimento di alcune finalità strettamente belliche.

Qui sotto riporto qualche esempio, trattando del mercantilismo del '500-600 e delle esperienze delle due guerre mondiali in Gran Bretagna, Stati Uniti, Germania e Italia.

# 2.1. Il mercantilismo tra '500 e '600, la stima del potenziale economico della nazione e la bilancia dei pagamenti

Tra '500 e '600, la ricchezza nazionale e il potenziale economico e militare della nazione si basano sull'entità delle risorse naturali, della produzione attivata dall'uomo (prevalentemente agricola ed estrattiva) e della entità della popolazione: ad es. William Petty. Pertanto, più redistribuzione di ricchezza tra Stati che produzione di nuovi beni<sup>5</sup>.

Tra il tardo Cinquecento e il Seicento, i mercantilisti studiarono i legami tra economia e guerra... La potenza e l'arricchimento dello Stato erano considerati il problema centrale dell'economia e poiché la produzione di nuova ricchezza era difficile in quella fase storica (soltanto con l'industrializzazione tra Settecento e Ottocento avremo un sensibile aumento della produzione) risultava più semplice impossessarsi della ricchezza di altri paesi. Di conseguenza le guerre erano uno strumento per raggiungere le finalità dell'economia<sup>6</sup>.

In quella situazione storica, questa corrente di pensiero riteneva cruciale l'incremento della ricchezza e in tale ambito delle riserve auree. A tal fine diventava prioritario la stima sistematica, non occasionale, della bilancia commerciale, cioè della differenza tra le entrate di oro (dovute alle esportazioni di beni e servizi) e le uscite (importazioni). Dalla differenza tra entrate-uscite scaturiva la variazione delle riserve ufficiali.

# 2.2. La pianificazione militare ed economica del l° conflitto mondiale: le implicazioni informative della guerra «totale»

Alla vigilia del I° conflitto mondiale, era ben chiara agli Stati Maggiori delle forze armate degli Stati Uniti la necessità di disporre di informazioni sull'entità delle risorse a disposizione, sulle economie da conseguire, e sul finanziamento dello sforzo bellico, per il

4

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> R. Allìo, 2014, 12.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Per tutti, P. Studenski, 1958.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> R. Allìo, 2014, 8.



proprio paese e per gli altri paesi belligeranti<sup>7</sup>. Il *Council of National Defense*, creato nel 1916, chiese ai militari di stimare le loro esigenze in termini di risorse, il Consiglio avrebbe stimato quelle necessarie per la cittadinanza, per la sostituzione dei beni capitali usurati, e identificato le possibili scarsità. Il *Commercial Economy Board*, creato nel 1917, ebbe l'obiettivo di economizzare i consumi civili, liberando risorse materiali e forza lavoro, a disposizione dell'industria militare. In tal modo, furono costruiti alcuni dati macroeconomici di rilievo: produzione, risorse (riproducibili e non) destinate alla macchina bellica, consumi di sussistenza della popolazione civile, beni capitali usurati da sostituire, ecc.<sup>8</sup>.

Da notare che la grande guerra portò per la prima volta, rispetto alle guerre condotte in precedenza dagli Stati Uniti, al netto coinvolgimento del mondo delle università nella mobilitazione e nella conduzione del conflitto:

The Great War transformed the world in myriad ways. It was a conflict greater in scope than anything that had come before ... The contribution of universities to the war was essential in making the conflict radically different to wars of the nineteenth century and in establishing new means of waging the wars that followed. Universities became vital resources of knowledge, simultaneously contributing to the broadening scope of the war and helping to solve problems prompted by the new, increasingly «total», form of warfare of 1914-18<sup>9</sup>.

Così con il primo conflitto mondiale emerge la rilevanza della costruzione delle informazioni macroeconomiche<sup>10</sup>, anche se il ruolo concreto degli economisti non fu notevole né come numero impiegato nelle agenzie create per la guerra, né per l'impatto sulle decisioni operative<sup>11</sup>. Tuttavia, fu certo un punto di avvio che condurrà alla più incisiva pianificazione economica del secondo conflitto mondiale, che inizierà molto prima di Pearl Harbor e si fonderà su un ampio coinvolgimento di economisti e statistici e non più sulla stima isolata di alcune grandezze macroeconomiche ma su uno schema consistente di informazioni: il Sistema dei Conti Nazionali.

# 2.3. La finanza di guerra e l'apparato statistico (con un cenno al «circuito dei capitali» nell'esperienza italiana degli anni 1936-1943)

La guerra implica spese pubbliche straordinarie che confliggono con i livelli del prelievo ordinario. Da cui la c.d. finanza di guerra, con scelte: a) sui saldi da finanziare

<sup>10</sup> E.W. Hawley, 1990, 288-89.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ad es. Army War College, 1916a, 1916b, 1916c.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> R.W. Fogel et. al., 2013, 24 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> T. Irish, 2015, 1.

Alla fine del conflitto, il presidente dell'American Economic Association, Jacob Hollander, fece notare che gli scienziati delle discipline dure furono largamente mobilitati e i loro consigli largamente seguiti, gli economisti e i loro suggerimenti lo furono meno intensamente. Gli economisti furono utilizzati «to assemble facts and statistics», che potevano essere usati o no dai politici. Cfr. R.W. Fogel et al., 2013, 34-35.



(come interazione tra spesa pubblica e prelievo fiscale); b) sulle categorie della spesa pubblica da espandere o da contrarre; c) sulle forme di prelievo fiscale più efficaci in termini di prelievo e meno distorsive per il funzionamento del sistema economico e tra classi di contribuenti (imposte dirette sui redditi e/o sul patrimonio, imposte indirette sui consumi, imposte ordinarie o straordinarie sui redditi e sul patrimonio); d) sull'entità del flusso di indebitamento e sulle sue forme (titoli redimibili: a breve o a medio-lungo termine, e/o consols); e) sulla gestione del debito pubblico pregresso (conversione dei tassi di interesse e consolidamenti dal breve al medio-lungo termine; conversioni e consolidamenti liberi o coattivi); f) sul ruolo nelle sottoscrizioni dei nuovi titoli e nei rinnovi di quelli a scadenza delle istituzioni vicine al Tesoro dello Stato. In Italia, durante la seconda guerra mondiale, la Cassa Depositi e Prestiti, le banche pubbliche e le altre istituzioni creditizie condizionate dalla «moral suasion» di Banca d'Italia; g) sulla porzione del disavanzo e dei rinnovi di titoli a scadenza da finanziare con moneta (quindi potenziale inflazione dei prezzi), ecc.

Per l'Italia durante la seconda guerra mondiale, l'implementazione di tali processi di finanza pubblica e di gestione del debito richiese l'istituzione di un ente ad hoc, l'*Istituto Nazionale per la Finanza Corporativa*, preposto tra l'altro alla costruzione delle informazioni *quantitative*.

Questa struttura informativa, fondata essenzialmente sui dati della finanza pubblica, astrae completamente dai livelli produttivi complessivi dell'economia e delle branche produttive (agricoltura, industria, ecc.), dai beni «intermedi» necessari alle imprese per la produzione civile e militare, dai consumi necessari al sostentamento dei civili. Questo era uno dei limiti del «circuito dei capitali»: l'assenza dei dati dei CN, con cadenza ravvicinata e contenuti ritardi informativi. Questo, in parte, era dovuto all'autarchia anche intellettuale che aveva interessato parte consistente degli studiosi di economia e in sede istituzionale l'Istituto Centrale di Statistica e la Banca d'Italia<sup>12</sup>.

# 2.4. La pianificazione economica, la «grande strategia» del pensiero militare e lo sviluppo dei Conti Nazionali: verso la seconda guerra mondiale

2.4.1. La dimensione economica della guerra è presente da sempre, ma è entrata a far parte degli studi strategici dopo la conclusione del primo conflitto mondiale. Basil H. Liddell Hart parlò di «grande strategia», inserendo nel computo dei rapporti di forza, accanto agli armamenti, alle divisioni di fanteria ecc., in esistenza all'inizio del conflitto, le risorse economiche interne e l'accesso alle materie prime per sostenere lo sforzo bellico, la logistica. In effetti, il raffronto tra il proprio potenziale produttivo, attuale e prospettico (a un anno, a due, a tre, ...), e quello dell'avversario può incidere sulla scelta della

-

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Rinvio a G. Della Torre, 2014, § 3.



strategia da adottare, tra il logoramento del nemico e la soluzione in tempi rapidi<sup>13</sup>. E questo spiega perché gli Stati Uniti cercarono di costruire informazioni macroeconomiche sull'economia americana, ma anche sull'economia nazista. Vedi ad es. *The US Strategic Bombing Survey*, 1945.

La ricchezza economica è *uno* degli elementi importanti della potenza di uno Stato perché influenza in modo decisivo il grado di mobilizzazione delle risorse e quindi le probabilità di successo nell'ambito di un conflitto. A questo proposito Mark Harrison ritiene che il grado di mobilizzazione delle risorse fu più importante del livello (iniziale) degli armamenti nella spiegazione del successo militare. Se l'America ha dato brillante prova di sé sotto questo profilo in entrambi i conflitti mondiali, la stessa cosa non può certamente essere detta a proposito del Terzo Reich, che raggiunse l'apice della propria produzione bellica soltanto nel 1944, senza modificare a proprio favore lo squilibrio che lo avrebbe visto soccombere alle potenze alleate, laddove lo stesso sforzo nel 1941 avrebbe potuto dare risultati probabilmente decisivi. A rilevare veramente non sono tanto le capacità produttive assolute di cui si disponga, quanto l'abilità di ogni dato sistema economico di riconvertirsi alle esigenze belliche, sfruttando al meglio tutte le proprie potenzialità<sup>14</sup>.

E qui, tra i fattori che spiegano il successo della mobilizzazione USA è da menzionare l'implementazione del c.d. sistema dei Conti Nazionali (CN), sviluppato dalla fondazione del *National Bureau of Economic Research* nel 1925 e sul finire degli anni '30 dal *Department of Commerce* degli Stati Uniti. Le testimonianze sul ruolo decisivo dei Conti Nazionali nella pianificazione del II conflitto mondiale sono molto abbondanti. Il riconoscimento del ruolo della scienza economica e nello specifico delle novità in campo statistico sono la conseguenza del radicale attacco alla vulgata tutta centrata sull'assoluta importanza delle produzioni di munizioni e degli altri mezzi militari. Di recente, Jim Lacey, con il suo volume dall'eloquente sottotitolo *How the U.S. Economists Won World War II*, ha posto al centro dell'azione di pianificazione tre economisti che hanno giocato un ruolo chiave nella rivoluzione statistica intervenuta tra le due guerre mondiali: Simon Kuznets, Robert Nathan e Stacy May del *Bureau of Statistics*<sup>15</sup>.

Nel dicembre 1940, Robert Nathan, allievo e tra i principali collaboratori di Kuznets, fu chiamato alla *National Defense Advisory Commission* [NDAC], di supporto alle decisioni sul potenziamento militare e alla gestione della mobilitazione per la guerra<sup>16</sup>. In un famoso discorso dello stesso mese, il presidente Roosevelt parlava di «U.S. as the great arsenal of democracy»<sup>17</sup>. Nathan, alla NDAC, occupò il 1940 con la stima del PIL di piena occupazione. A tale livello, il 45% era destinato alle forze armate, il resto agli utilizzi civili. Entro quel contesto, Nathan stimò a quale livello critico sarebbero potuto sorgere

 $<sup>^{13}</sup>$  Su questo punto vedi G. Dottori, 2008, 368 ss., e le relazioni di Dottori e di Carlo Jean lette in aula durante la *Summer School* (vedi nota  $^*$  di p. 13, n.d.c.).

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> M. Harrison, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> J. Lacey, 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> P.A.C. Koistinen, 2004, 15 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> A.J. Baime, 2014.



«strozzature» nella disponibilità di alcuni materiali cruciali per le costruzioni belliche: in particolare, acciaio (tank e naviglio), alluminio (aerei) e rame (munizioni)<sup>18</sup>.

Tutto questo avveniva molto prima dell'attacco a Pearl Harbor del dicembre 1941:

The national income at full-employment analysis made possible in the last half of 1940 and early 1941 to expand capacity and stockpiles so that when the full mobilization effort was initiated by the attack on Pearl Harbor, we were able to accelerate arms production at phenomenal rates. That analysis helped achieve not only expanding supplies of raw materials and common components, but also increased supplies of machine tools and other processing facilities. These expansions made a great contribution toward rapidly increasing armaments flows to our allies after Pearl Harbor<sup>19</sup>.

La pianificazione militare e quindi economica dello sforzo bellico condusse, negli Stati Uniti e nel Regno Unito, dalle stime del prodotto nazionale (fondate sul singolo aggregato macroeconomico) alla implementazione del sistema dei Conti Nazionali, con la considerazione quindi di un insieme di aggregati macro interrelati con il prodotto nazionale. Mi riferisco alla partizione del totale della produzione per branche produttive (agricoltura, industria e servizi), alla distribuzione del reddito tra imprese e famiglie, all'attività di redistribuzione della pubblica amministrazione tramite i trasferimenti pubblici e il prelievo fiscale, e all'utilizzo della produzione tra famiglie (consumi finali), imprese (beni intermedi e beni capitali) e pubblica amministrazione (i c.d. consumi pubblici: beni intermedi acquisiti e redditi dei dipendenti pubblici).

Aggiungo altri tre punti, a torto considerati «minori», che dànno il senso dell'importanza dei Conti Nazionali nella pianificazione dello sforzo bellico:

- a) La stima dell'ammortamento del capitale reale «riproducibile»: impianti e macchinari, fabbricati civili e industriali, e autoveicoli. Unita alla considerazione dei beni superati tecnologicamente o usurati e quindi ai beni di nuova produzione che potevano essere destinati a scopi bellici e non alla sostituzione dei beni capitali obsoleti o usurati ma ancor più produttivi. Per tutti, i lavori sul tema di Moses Abramovitz.
- b) La costruzione con cadenza annuale, trimestrale, ..., e con ritardi informativi contenuti dei Conti Nazionali, rispetto alla cadenza saltuaria e molto diluita nel tempo delle «vecchie» stime del reddito nazionale.
- c) L'attribuzione di tali stime a istituzioni pubbliche o private di elevata qualificazione: ad es. per gli USA, prima il NBER, fondazione privata di rilevante qualificazione professionale e piuttosto neutrale, e poi il *Department of Commerce*.
- 2.4.2. Alla fine degli anni '30 il nostro Paese disponeva di indicazioni sul livello della produzione per il 1936, 1938, di studiosi privati, con metodologie e risultati piuttosto diversi. Senza indicazioni sui consumi di sussistenza delle famiglie e quindi sull'entità disponibile per i fini militari. Per un'analisi puntuale rinvio a due miei lavori citati in nota.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> R.R. Nathan, 1994, 7-8; R.D. Marcuss e R.E. Kane, 2007, 36-38; R.W. Fogel *et al.*, 2013, 54-56.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> R.R. Nathan, 1994, 8.



L'arretratezza del caso italiano rispetto agli Stati Uniti dipese in parte da una sorta di autarchia culturale presso le due istituzioni preposte a queste indagini: l'Istituto Centrale di Statistica<sup>20</sup>, ma anche la Banca d'Italia<sup>21</sup>.

### 2.5. Un altro tema conseguenza del conflitto armato: le c.d. riparazioni di guerra

Si tratta di un punto che segue il conflitto armato, la vittoria di uno Stato o di una coalizione, con il successivo trattato di pace. Inseriamo questo tema nell'ambito dell'economia della guerra, perché stretta conseguenza dell'evento bellico. Per «riparazioni» intendiamo le cessioni a fine conflitto di spazi territoriali e diritti marittimi; di sistemi di arma e di parte della flotta; di riserve auree e in valuta; e gli impegni a trasferire ai «vincitori» beni e valuta per un certo numero di anni.

Di rilievo, nella letteratura su questo tema, è il dibattito sulla elevatezza delle riparazioni imposte dai vincitori alla Germania alla fine del I conflitto mondiale, con il *Trattato di Versailles*, fonte a parere di molti delle successive tensioni che portarono alla caduta della Repubblica di Weimar, al nazismo e poi al II conflitto. Sulle riparazioni imposte alla Germania da menzionare *Le conseguenze economiche della pace* di John M. Keynes, 1919, dove l'A. reputava il loro livello troppo elevato. Secondo la rilettura di Anna M. Carabelli e Mario A. Cedrini<sup>22</sup>, alcuni Autori, di recente, hanno discusso su tale elevatezza, secondo cui Keynes all'epoca avrebbe sottostimato la ripresa economica della Germania e il surplus della bilancia commerciale, tale da consentire il pagamento degli oneri delle riparazioni. Questo per dire che il giudizio sulla congruità dell'altezza delle riparazioni non deve restare astratto, bensì riferito a stime (attendibili) dello sviluppo prospettico della produzione del Paese «sanzionato» e dei saldi della bilancia dei pagamenti, partite correnti e movimenti di capitali.

# 2.6. Un inciso: la rilevanza delle lezioni della storia sulle occasioni mancate e sulle sconfitte

Nella sua relazione tenuta presso la *Summer School in Studi strategici e militari* (Università degli Studi del Molise/Società Italiana di Storia Militare, Campobasso, 6-13 Luglio 2015), l'ammiraglio Ferdinando Sanfelice ha ricordato che la storia è un insieme di dati utili per evitare nuove sconfitte, partendo proprio dalle riflessioni sulle vecchie sconfitte. Ricordo l'immane ritardo che era presente in Italia nella pianificazione militare ed economica tra le due guerre mondiali, eppure dopo l'enorme sforzo bellico e logistico profuso nell'invasione dell'Etiopia e nelle conseguenti sanzioni della *Società delle Nazioni*.

<sup>21</sup> G. Della Torre, 2014 e 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> G. Favero, 2011, 732.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> A.M. Carabelli e M.A. Cedrini, 2013.



Come ho appena detto, la struttura informativa del «circuito dei capitali» era indipendente dalle informazioni dei Conti Nazionali su produzione, reddito e spesa per i consumi civili e a fini bellici, questo nonostante il bagaglio di esperienze che l'Etiopia aveva reso disponibili (vedi§ 2.3).

Il ritardo dell'ISTAT è da mettere in conto per la netta autarchia culturale che gravò sull'istituto. Meno scontato è il pari ritardo della Banca d'Italia. In Italia Keynes e *How to Pay for the War*, 1940, erano noti presso gli economisti accademici. La cosa che mi ha colpito è che la norma che frenava gli acquisti di beni dall'estero aveva contribuito a bloccare gli acquisti del Servizio Studi di Banca d'Italia. Ad es., le pubblicazioni sui Conti Nazionali *stampate* negli Stati Uniti tra anni '30-40 di Simon Kuznets et. al. Bisognerà attendere il 1947-1949 perché la biblioteca di Banca d'Italia acquisisca i *sacri testi* dei Conti Nazionali, in particolare con le missioni del 1949 di due funzionari Banca d'Italia presso il *Dipartimento del Commercio* americano con i progetti di assistenza del Piano Marshall<sup>23</sup>.

Mi piace ricordare a questo proposito un brano di Alberto Arbasino, che mi è stato segnalato da Riccardo de Bonis di Banca d'Italia, che ringrazio:

[Da un lato vi è una distinzione fondamentale, tra coloro] che lavoravano utilmente in vista del futuro e il gruppetto che negli anni '30 invece di studiarsi qualche grammatica straniera e di fare qualche gita a Chiasso, ... fino alla stanga della dogana ..., a comprarsi un po' di libri importanti (tradotti e discussi da noi solo adesso [1963], ma già pubblicati e noti sin da allora) ha buttato via i trent'anni migliori della vita umana lamentandosi a vuoto e perdendo del tempo a inventare la ruota o a scoprire il piano inclinato mentre altrove già si marciava in treno e in dirigibile.

[A. Arbasino, La gita a Chiasso, Il Giorno, 1963]

#### 3. La guerra economica come ambito più attuale e più aperto

Se i contenuti dell'economia della guerra «si attagliano bene con le due guerre mondiali, con guerre di tipo "industriale", di capacità tecnologica, combattute tra Stati ... negli ultimi decenni il modo di fare la guerra è cambiato, per la minore rilevanza degli eserciti statali, dei confini nazionali e delle stesse tecnologie militari...»<sup>24</sup>. In questo nuovo contesto, trae linfa la c.d. guerra economica (GE), che assume forme *non militari*, in un ambito più aperto nei contenuti e slegato dagli elementi fondanti dell'economia di guerra appena richiamati: lo Stato, gli eserciti, i confini nazionali, ecc. Tuttavia, senza una rigida separazione tra economia della guerra e GE. Infatti, alcune azioni studiate da molto tempo dalla tradizionale economia della guerra sono parte anche della GE: ad es., le sanzioni e gli embarghi.

-

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> G. Della Torre, 2015.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> R. Allìo, 2014, 12.



L'elemento fondamentale della GE è l'utilizzo di tecniche non strettamente legate allo strumento militare. Si tratta di strumenti economici, impiegati dagli Stati, «anche come succedanei di quelli militari, per incidere sui comportamenti del Paese bersaglio e per rallentare il processo di sviluppo dello Stato avversario»<sup>25</sup>.

Nel concetto di GE rientrano pertanto aspetti tradizionali come le sanzioni economiche e gli embarghi strategici e, recentemente, dopo la fine della guerra fredda, le pratiche di politica economica, industriale e commerciale finalizzate a modificare la divisione internazionale del lavoro, la c.d. «geoeconomia».

## 3.1. Le forme tradizionali di guerra economica: le sanzioni, le politiche di sostegno e gli embarghi

Le sanzioni consistono in un'alterazione delle relazioni economiche internazionali concepita da uno Stato (o un'istituzione internazionale) «sender», che impone la sanzione, in modo da danneggiare gli interessi dello Stato «target» di cui si intende modificare la politica. Riprendendo da un lavoro di Raul Caruso<sup>26</sup>, le sanzioni negative sono di tre tipi: 1. boicottaggi: restrizioni alle importazioni di uno o più beni dal paese target per contenere le entrate valutarie e danneggiare alcuni settori industriali; 2. embarghi: restrizioni delle esportazioni di particolari prodotti o totali verso il Paese target, con un meccanismo di licenze; 3. sanzioni finanziarie: restrizioni o sospensioni di prestiti e di investimenti nel paese target.

L'efficacia delle sanzioni è ancora dubbia. Il problema è quello del costo delle sanzioni a carico del paese target. Più alto è il costo percepito dal paese target, più probabile che il comportamento critico sia dismesso. L'altezza del costo sembra essere associato con il grado di integrazione del paese target con il *sender country*, che può essere colpito dal blocco dei legami commerciali e finanziari con il paese target.

Nel lavoro, Raul Caruso esamina gli effetti delle sanzioni poste dagli Stati Uniti, il paese che ha un ruolo preminente in questo campo, sui rapporti bilaterali tra USA e 49 paesi target, negli anni 1960-2000. Questi dati evidenziano che nel caso di sanzioni molto pesanti vi è un effetto negativo parimenti pesante sui rapporti commerciali bilaterali, la cosa non avviene nel caso di sanzioni moderate nell'intensità e nel tempo.

Una seconda stima prende in esame, dopo la caduta del muro di Berlino, le sanzioni USA sui rapporti bilaterali tra i paesi target e i paesi del G-7. In questo caso, sanzioni forti hanno effetti negativi rilevanti, mentre sanzioni deboli sembrano avere effetti positivi sui rapporti del paese target con alcuni dei paesi G-7. Nel primo caso è confermato un effetto network negativo, nel secondo caso sembra confermato l'esistenza della possibilità di commerciare con una nazione pur in presenza di sanzioni. Infatti, i regimi sanzionatori

\_

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> G. Dottori, 2008, 367 ss.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> R. Caruso, 2005.



generano potenti interessi alla sua elusione da parte di Stati che intendono subentrare nella fornitura di beni e servizi al Paese sanzionato, ampliando le proprie quote di mercato e lucrando gli extraprofitti garantiti dai più elevati prezzi che il regime colpito è di solito disposto a pagare per ricevere i beni sottoposti ad embargo<sup>27</sup>. Ciò richiede la preliminare stima degli effetti del regime delle sanzioni sulle variabili macro del paese target e sulle possibilità di aggirare i meccanismi sanzionatori.

Il comportamento degli Stati può essere modificato anche attraverso la concessione di sostegni economici o agevolazioni commerciali, soprattutto quando esplicitamente condizionata all'adozione di una determinata politica estera. Gli aiuti economici e finanziari, e l'assistenza alle politiche dello sviluppo del Piano Marshall nell'immediato secondo dopoguerra svolsero un ruolo fondamentale nello sviluppo dei paesi europei e nel preparare l'alleanza militare transatlantica.

Un discorso a parte meritano gli embarghi strategici, che rientrano a pieno titolo tra gli strumenti di guerra economica. Essi non mirano infatti a condizionare nell'immediato il comportamento degli Stati che li subiscono, ma sono diretti piuttosto a rallentarne la crescita economica ed il progresso tecnologico a medio-lungo termine. Il lungo confronto con l'Unione Sovietica è stato verosimilmente vinto dall'Occidente proprio grazie a questa arma della guerra economica. Durante tutto l'arco della Guerra Fredda operò infatti un complesso sistema il cui obiettivo era quello di rallentare lo sviluppo economico sovietico ed assicurare un vantaggio tecnologico agli Stati Uniti ed ai loro alleati nei confronti di Mosca. Il controllo sull'esportazione dei beni critici venne realizzato attraverso la compilazione di liste dettagliate di prodotti sensibili. L'embargo strategico antisovietico funzionò piuttosto bene: dopo il collasso del blocco orientale, infatti, i russi riconobbero che questa forma di selezione delle esportazioni occidentali verso i Paesi del Patto di Varsavia avesse costretto Mosca ad elevare gli investimenti nello spionaggio industriale e le spese nelle attività di ricerca e sviluppo, contribuendo a provocare il progressivo arretramento tecnologico dell'URSS nei confronti dell'Occidente. Più difficile si è rivelato il compito di varare analoghi meccanismi di limitazione e controllo negli ultimi quindici anni, che sono stati caratterizzati soprattutto dall'accentuarsi del fenomeno della proliferazione delle armi di distruzione di massa. Per quanto siano stati attivati diversi strumenti, il progresso compiuto da numerosi Paesi emergenti nel campo dell'acquisizione delle tecnologie più distruttive non sembra infatti esser stato decisivamente ostacolato<sup>28</sup>.

### 3.2. Il presente: la geoeconomia

Vi è un'altra accezione di guerra economica, che è rappresentata dalla geoeconomia.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> G. Dottori, 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Ibidem.



L'idea alla base di questa teoria è che la gerarchia tra gli Stati avanzati non siano determinate dai tradizionali fattori militari, quanto dal dominio delle dimensioni dello spazio economico, cui si perverrebbe utilizzando gli strumenti politici per alterare a proprio favore la divisione internazionale del lavoro ... Nella scomparsa della minaccia sovietica, [Edward Luttwak] intravide la fine del vincolo di coesione tra le potenze occidentali. La tradizionale rivalità internazionale sarebbe riemersa, prendendo la forma di una concorrenza economica ai danni degli Stati Uniti. Al conseguente rischio di un impoverimento progressivo, gli americani avrebbero dovuto rispondere con il sostegno attivo agli interessi economici del sistema-paese<sup>29</sup>.

La nuova gerarchia tra le grandi potenze sarebbe stata determinata dalla crescita della produttività e dalla capacità di presidiare i settori industriali a più elevata intensità di conoscenza e valore aggiunto. Cruciale in questo caso sarebbero gli aiuti pubblici alla ricerca d'impresa ed alle esportazioni, l'uso spregiudicato dell'*intelligence* e di politiche industriali di tipo strategico.

### Conclusioni: di fronte a un mondo in movimento, un ruolo ancor più intenso per i dati macroeconomici

La costruzione delle stime macroeconomiche, con i necessari dettagli per branche produttive e altre possibili articolazioni, è parte essenziale nella implementazione di politiche conoscitive nel campo bellico in senso stretto e nella guerra economica. Come abbiamo visto, senza ritornare ai mercantilisti, il potenziamento lo abbiamo avuto tra le due guerre mondiali, quando si passa dalla pianificazione strettamente militare dei conflitti e dalla gestione dei dati della finanza di guerra alla costruzione del sistema dei Conti Nazionali. Queste informazioni hanno consentito (e consentono) di gestire con ragione di causa i temi della tradizionale economia di guerra: pianificazione economica del conflitto, gestione operativa dello stato di guerra, condivisione delle esigenze produttive a fini bellici e per la popolazione civile, valutazione degli oneri delle riparazioni, ecc.

Ribadisco con molta forza che l'uso dei Conti Nazionali ha incardinato le esigenze militari con quelle complessive della sfera produttiva di una nazione, con le esigenze del sostentamento della popolazione civile, con una proiezione su ambiti temporali più lunghi (rispetto allo stato delle scorte strategiche disponibili all'inizio del conflitto) e quindi con la considerazione, ad es., dei consumi delle risorse naturali e del capitale reale riproducibile dall'uomo. I dati macroeconomici sono pure alla base di valutazioni fondate su alcuni temi più attuali della guerra economica: ad es., le sanzioni negative, gli embarghi, le forme di sostegno economico e finanziario.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> E.N. Luttwak, 1990, cit. in G. Dottori, 2008.



Tuttavia, i dati canonici di CN non sono più sufficienti, per almeno 3 ragioni: 1. il passaggio dai temi dell'economia di guerra a quelli della guerra economica ha implicato il passaggio, forzando un po' le cose, dalle informazioni che fanno parte dei tradizionali Conti Nazionali a strutture informative più articolate e dettagliate, che risultano indipendenti dalle regole rigide delle definizioni dei CN; 2. il conflitto è decisamente tra aree economico-politiche che trascendono il singolo Stato e verte su beni non strettamente economici [il gen. Carlo Jean parlava nella sua relazione tenuta presso la *Summer School in Studi strategici e militari* (Università degli Studi del Molise/Società Italiana di Storia Militare, Campobasso, 6-13 Luglio 2015) di rottura della relazione Stato, territorio e ricchezza] e, quindi, la connotazione tipica dei tradizionali dati dei CN; 3. parimenti ovvio è il fatto che dai dati storici della CN si sia passati a stime sui possibili accadimenti futuri in relazione a possibili scenari, anche molto diversi, tra aree economico-politiche di possibile ridefinizione. E questo è del tutto evidente per la «geoeconomia».

Quanto detto contribuisce a spiegare il peso più ampio della «guerra economica» rispetto alla trattazione riservata alla tradizionale «economia della guerra», che si fondava su aspetti macroeconomici consolidati e dibattuti anche in sedi non specialistiche. Questo nuovo assetto su cui si confronta la guerra economica rende ancor più utile la conoscenza economica, ma certamente il compito per l'economista e lo statistico è diventato più gravoso.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALLìo Renata, 2014, Gli economisti e la guerra. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ARMY WAR COLLEGE, 1916a, Study on the Cost of the Army of the United States as Compared with the Cost of the Armies of the Other Nations. War Department, document n. 507, November 1915, Government Printing Office, Washington.

ARMY WAR COLLEGE, 1916b, Study on Elimination of Unnecessary Expense from Army Administration. War Department, document n. 511, November 1915, Government Printing Office, Washington.

ARMY WAR COLLEGE, 1916c, Finances and Costs of the Present War. War Department, document n. 512, November 1915, Government Printing Office, Washington.

CARABELLI Anna M. e CEDRINI Mario A., 2013, A Methodological Reading of "The economic consequences of the peace", Department of Economics and Statistics «Cognetti de Martiis», Working Paper Series, n. 51.



CARUSO Raul, 2005, «The Impact of International Economic Sanctions on Trade: empirical evidence over the period 1960-2000». In *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, vol. 113(1).

Della Torre Giuseppe, 2014, Sviluppo dei Conti Nazionali e pianificazione del secondo conflitto mondiale: l'arretratezza dell'Italia. XIII Conference of the Italian Association for the History of Economic Thought, Economists and the War, University of Pisa, December 11-13, in: https://independent/academia.edu/gdellatorre, in uscita in un numero monografico della rivista Il pensiero economico italiano.

DELLA TORRE Giuseppe, 2015, La transizione dalla Statistica del Reddito Nazionale al Sistema dei Conti Nazionali: Antonino Occhiuto e Salvatore Guidotti, grands commis di Banca d'Italia, 1939-1949, in: https://independent/academia.edu/gdellatorre.

DOTTORI Germano, 2008, La teoria della guerra economica. In Società Italiana di Storia Militare, Quaderno 2007-08. Storia economica della Guerra, a cura di C.E. Gentilucci. SISM, 2008.

FAVERO Giovanni, 2011, La statistica fra scienza e amministrazione. In Storia d'Italia. Annali 26: Scienze e cultura dell'Italia unita, a cura di F. Cassata e C. Pogliano. Einaudi, Torino.

FOGEL Robert W. et. al., 2013, Political Arithmetic. Simon Kuznets and the Empirical Tradition in Economics. The University of Chicago Press, Chicago and London.

HARRISON Mark, 2004, Why the Rich Won: Economic Mobilization and Economic Development in Two World Wars, paper to the conference on «La mobilisation de la Nation à l'ère de la guerre totale, 1914-1945: Armer, produire, innover, gérer». Paris, 26-28 October.

HAWLEY Ellis W., 1990, Economic Inquiry and the State in New Era America: Antistatist Corporatism and Positive Statism in Uneasy Coexistence. In The State and Economic Knowledge, eds. M.O. Furner and B.E. Supple. Cambridge University Press, Cambridge.

IRISH Tomás, 2015, *The University at War, 1914-25: Britain, France and the United States.* Palgrave Macmillan, Basingstoke.

KOISTINEN Paul A.C., 2004, Arsenal of World War II. The Political Economy of American Warfare, 1940-1945. University Press of Kansas, Lawrence, Kansas.

LACEY Jim, 2011, Keep From All Thoughtful Men. How U.S. Economists Won World War II. Naval Institute Press, Annapolis.

LIFSHITZ Yaacov, 2003, *The Economics of Producing Defense. Illustrated by the Israeli Case.* Kluwer academic publishers, AA Dordrecht, the Netherlands.

LUTTWAK Edward N., 1990, «From Geopolitics to Geo-Economics. Logic of Conflict, Grammar of Commerce». In *The National Interest*, n. 20, Summer.



MARCUSS Rosemary D. e KANE Richard E., 2007, «U.S. National Income and Product Statistics. Born of the Great Depression and World War II». In *Survey of Current Business*, February.

NATHAN Robert R., 1994, «GNP and military mobilization». In *Journal of Evolutionary Economics*, n. 4.

ROCKOFF Hugh, 2012, America's Economic Way of War. War and the US Economy from the Spanish-American War to the Persian Gulf War. Cambridge University Press, Cambridge UK.

STUDENSKY Paul, 1958, *The Income of Nations. Theory, Measurement and Analysis.* New York University Press, New York.



### UNE APPROCHE CRITIQUE DE L'IDÉOLOGIE DU «PLURALISME JURIDIQUE»

BJARNE MELKEVIK\*

Abstract: the article aims at criticizing the theory of "legal pluralism", through the deconstruction of the different ideologies constituting it. Carrying out a critical analysis of some concepts like pluralist panjuridism, legal positivism, epistemological foundationalism, pluralist constructivism, the Author shows how legal pluralism can be counterproductive, harmful and unnecessary to our modern and democratic Law.

Keywords: legal pluralism – pluralist theories – pluralism's critics – Quebec pluralism – political ideologies

Cet article vise à faire une critique non complaisante à l'égard du «pluralisme juridique». Il s'agit d'exposer, ne serait-ce que succinctement, nos désaccords et nos réticences à l'égard de cette idéologie, et de le faire avec franchise. Notre but est d'établir un diagnostic critique du «pluralisme juridique» et de déconstruire, autant que possible, les dédales idéologiques qui le constituent. Il s'agit de tracer une ligne de démarcation épistémologique en s'opposant à un surinvestissement dogmatique que nous pensons contreproductif, inutile et irrationnel, et surtout de critiquer avec fermeté un courant idéologique qui ne peut que nuire, à notre opinion, à l'équilibre intellectuel juridique.

Mettons cartes sur table! Nous n'avons jamais été partisan, ni d'une façon ou d'une autre, du «pluralisme juridique». Chaque fois que l'invitation à joindre le club a été lancée, nous avons manifesté notre refus et notre distance face à ce concept. Nous avons inlassablement considéré le «pluralisme juridique» comme étant sans intérêt et rien d'autre qu'une doctrine pauvre et poétique, voire de la littérature ennuyante et insipide. On nous reprochera peut-être notre sévérité, mais si la sincérité et l'honnêteté intellectuelles ont encore leur place dans ce bas monde, il faut dire clairement les choses telles que nous les pensons. Nonobstant la protection oligarchique forte et soutenue dont a bénéficié le «pluralisme juridique» au Québec, le temps est arrivé de le critiquer sans tarder.

-

<sup>\*</sup> Bjarne Melkevik, Professore titolare di Filosofia del diritto, Metodologia giuridica e Diritto comparato, Université Laval, Québec. Email: bjarne.melkevik@fd.ulaval.ca



Reconnaissons que l'idéologie de pluralisme juridique n'est en rien une exclusivité québécoise, loin de l๠puisqu'il s'agit d'une importation théorique qui a fortement plu à l'oligarchie jus facultaire et qui, de ce fait, a pu s'installer tranquillement et en force pour s'accointer vers sa forme actuelle². Qu'il existe incontestablement une pluralité de formulations idéologiques du «pluralisme juridique» dans le monde, et cela depuis, grosso modo, trois à quatre générations (en fait depuis sa genèse dans le fascisme italien et associé à Santi Romano³) ne sera pas de notre affaire. En centrant notre regard critique sur le Québec, nous effectuons consciemment un choix⁴, avec la conviction que notre critique recouvrira amplement l'idéologie de «pluralisme juridique» en général. Si un arbre se juge par ses fruits, l'idéologie du «pluralisme juridique» se juge aussi par ses résultats, ne soient-ils que textuellement circonscrits au Québec⁵.

Ainsi avisé de l'objectif de notre article, nous procédons par la suite à cinq analyses critiques: d'abord une critique du panjuridisme constitutif du «pluralisme juridique»; ensuite une critique de la stratégie de phacotage idéologique (pour se faire juridique); après une critique du postulat de «nous-vivons-dans-le-droit»; ensuite une critique contre le fondationalisme totalisant (et idéaliste), et enfin, une critique du postulat d'un «constructivisme pluraliste juridique» (et ses dérives). Il va sans dire que chacune de ces cinq analyses critiques s'enchevêtre et s'imbrique l'une dans l'autre, et s'explique ou se justifie mutuellement.

### 1. Une critique contre le panjuridisme «pluraliste»

D'emblée, nous estimons que le «pluralisme juridique» n'est guère plus qu'une forme abâtardie du «panjuridisme» en général. Pour clarifier notre assertion, commençons par examiner d'abord ce panjuridisme «pluraliste» et l'indifférenciation idéaliste et irrationnelle que cela produit; analysons après le lyrisme panjuridique pluraliste.

Examinons d'abord comment le panjuridisme pluraliste s'insère dans le panjuridisme en général. À suivre ses partisans «pluralistes», il existe (hyperboliquement<sup>6</sup>) une

<sup>1</sup> Voir J. Griffiths, 1986, 1-50. Le journal «*Journal of Legal Pluralism*» peut être considéré comme le porteparole de l'idéologie «pluraliste juridique». En général, voir les références bibliographiques chez J.G. Belley et N. Rouland, 1988, 301 et 304.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> D'où la naissance, *grosso modo*, à partir de 2000, de la dénomination « École de Montréal » pour célébrer distinctivement le pluralisme juridique québécoise.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> S. Romano, 1975 (2002) (collection Philosophie du droit, réimpression, Paris, Dalloz, collection BibliothèqueDalloz, 2002).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Il reste même un problème d'identification général concernant le référent «québécois». Notons, en exemple, que le Belge Jacques Vanderlinden a pendant plusieurs années été un «Canadien d'adoption» et qu'il a eu une influence significative sur l'idéologie du pluralisme juridique au Québec (et au Nouveau-Brunswick); voir J. Vanderlinden, 1996, et 2013 (qui reprend plusieurs de ses textes «québécois»).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cf. également M. Saint-Hilaire, 2015a, 219-241 (Du pluralisme juridique), et 2015b, 115-132.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> É. Blanc, 1899, 394; «hyperbole», «hyperbolique» et «hyperboliquement»: le terme hyperbole vient du grec de l'hyperbole, de *hyper*, qui signifie «au-delà», et *ballein*, qui signifie «jeter». En littérature et en



pluralité d'«ordres juridiques» et chacun d'eux a une relation privilégiée avec «le Droit». Le monde (théorique) en est de la sorte rempli, ils sont partout et ils s'entrechoquent et se bousculent entre eux sous le mode «pluraliste». Certains auteurs nous offrent, avec verve, l'image suivante:

Dans notre conception, le pluralisme juridique est tributaire du pluralisme social des valeurs et commence quand un système juridique unifié attribue à un groupe un régime particulier fondé sur les valeurs de ce groupe, ou quand un tel groupe, dès lors semi-autonome, se définit un tel régime particulier dans un nouvel ordre juridique distinct du premier. [...] les différents milieux sociaux créeraient leurs propres normes pour modeler le comportement social et leurs propres institutions pour renforcer et appliquer ces normes. Dans une telle conception, il y a peu de distinctions entre les normes juridiques et les autres normes sociales. On aura compris que c'est la définition du droit qui est ici en cause: le droit est alors *implicite* et *inférentiel* [sic!] et inclut «les principes généraux du droit et les présupposés tacites qui gouvernent l'agir des communautés», et ces normes — dont l'intensité juridique variable n'a pas d'importance — émanant de divers ordres juridiques se conjuguent, sans hiérarchie prédéterminée, dans l'expérience subjective de l'individu<sup>7</sup>.

Or, ce qui se constate, c'est que les auteurs pluralistes s'approprient littéralement le concept d'«ordre juridique» (récupéré tel quel dans le positivisme juridique ordinaire) et affirment, illogiquement, qu'il doit se trouver égal à lui-même dans une réalité portant le nom de «droit», de «juridique»<sup>8</sup>. En d'autres mots, ils soutiennent qu'il existe «en réalité» une pluralité d'«ordres» que l'humanité a pu créer et que plusieurs parmi eux portent le nom (littéraire) d'«ordre juridique».

Comme l'humanité et l'individu savent créer l'ordre pour lui-même et pour les autres<sup>9</sup>, cela prouve, selon l'idéologie pluraliste que l'ordre créé doit compter en tant que «droit» et surtout «ordre juridique». Le résultat pour un pluraliste, est que «le droit» est partout, dans tout «ordre» que l'humanité a pu créer sur terre depuis la nuit des temps. Cela signifie notamment que le droit n'a donc rien de particulier et qu'il existe parce que tu l'as créé et que tu le considères comme étant digne de l'expression «ordre juridique». Un panjuriste pluraliste est en conséquence toujours capable de trouver le droit partout et surtout dans la pluralité des «ordres» qui existent sur terre. Et il y en a énormément ! Ils sont partout !

Or, est-ce que cela est logique ou rationnel ? Car si, effectivement, le positivisme juridique utilise fréquemment le concept d'«ordre juridique» pour écrire la doctrine, ce mot peut-il se retrouver dans la réalité et être multiplié (littéralement) à l'infini par

rhétorique, l'hyperbole est une figure de style qui consiste à créer une exagération et permet d'exprimer un sentiment extrême, de manière à frapper les esprits.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> A. Lajoie, H. Quillinan et al., 1998, 684. Les guillemets dans cette citation se rapportent à l'article de J.G. Belley, 1986, 11-32.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Plusieurs auteurs de pluralisme québécois répètent le même avec d'autres mots. Voir J.G. Belley (dir.), 1996; G. Rocher, 1996; P. Noreau, 1993; J.G. Belley, 1998; A. Lajoie, R.A. Macdonald (dir.), 1998; R.A. Macdonald, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Rappelons les mots de (attribués à) Anaxagore de Clazomènes (500-428 av. J.-C): «D'abord était le chaos, puis vient la raison qui mit tout en ordre».



l'invocation du mot fétiche de «pluralité» ou de «pluralisme» ? L'expression «ordre juridique» peut-elle avoir un statut de «réel» et être équipée d'une ontologie qui le garantit avec certitude (supposément) en tant que «juridique» ou de «droit», et de surplus en tant que «pluralisme»?

Or, cela a surtout pour effet de soutenir le relativisme et l'indifférenciation culturels, car si le droit est partout, il n'a plus aucune histoire distinctive possible et plus aucune assise historique particulière pour sa réalisation et sa création. Le droit et son histoire se révèlent atopiques pour se retrouver utopiques! Et si les panjuristes pluralistes ont «vu juste», le «droit» se dissout dans une factualité qui porte son nom en tant qu'«ordre juridique», «fait social», «construction sociale» et «phénomène normatif», dans une indifférenciation historique (et de sens) permettant diligemment d'affirmer que le droit n'est certainement pas «occidental» et encore moins rattaché à un «ratio recta» rationaliste, procédural et logique. Le panjuriste pluraliste est prêt à triomphalement déclarer que le «droit» a toujours été partout sur terre et à toutes les époques, sans discrimination! L'histoire de l'humanité et ses intrigues sont résolues par la même occasion: c'est partout (ou presque) du pareil au même! Ce qui permet instantanément de faire alliance avec le si puissant «communautarisme à la façon québécoise» 10). Il ne faut qu'accepter de croire (contre raison) que la réalité parle la langue du «droit»!

Or, une des caractéristiques du panjuridisme pluraliste (québécois ou non) est qu'il permet et s'accompagne habituellement d'une pluralité de «définitions» annexées au droit. C'est effectivement une caverne d'Ali Baba qui s'ouvre avec toutes ses merveilles et dont plusieurs n'ont pas été vues depuis des siècles. Cela se vérifie amplement par un glanage, nécessairement sélectif, dans la nouvelle «orthodoxie de la science du droit»<sup>11</sup> (sic!) où nous retrouvons des perles pluralistes insoupçonnées.

Contemplons l'affirmation suivante de Roderick Alexander Macdonald:

Le droit vit dans l'âme de tous les membres d'une société. Au lieu de demander comment le droit voit ses sujets, il faut plutôt demander comment les sujets voient le droit. Ceci dit, il faut préciser que les sujets ne sont pas uniquement les multiples êtres construits par le sexe, l'âge, la race, la classe sociale, la langue et la religion. Il n'y a pas de traits qui soient

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Le «communautarisme» peut au Québec être défini comme l'idéologie de base, de «préférence» ou «dominante» à l'élite intellectuelle, politique et culturelle. Le communautarisme au Québec se résume dans l'idéologie d'un «modèle de gérance» ou de «gérer les relations avec les communautés» (culturels, ethnique, culturel, etc.). Le rapport Gérard Bouchard et Charles Taylor, Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation, 2008, dans son insistance sur «la gérance» symbolise bien ce communautarisme à la québécoise. Il existe deux versions du rapport: l'une courte, résumant les principaux nœuds de réflexion et de recommandations; l'autre longue, détaillant l'ensemble des données et de la démarche méthodologique. Voir aussi, en 2014, le projet «québécois» non abouti de charte des valeurs québécoises: Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, projet de loi no 60, 1re sess., 40e

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> J.G. Belley, 2011, 257: «Dans la science du droit, comme dans les autres disciplines de la modernité avancée, l'orthodoxie pluraliste devient le ciment idéologique requis pour constituer en classe sociale consciente d'elle-même une collectivité d'organisations déjà engagées objectivement dans la gestion solidaire d'un ordre technique en mouvement incessant».



présomptivement [sic !] plus réels et plus importants que des autres. Toutes nos catégories sociales sont le résultat des compréhensions partielles des sujets<sup>12</sup>.

Une telle affirmation a-t-elle un sens ? Le droit vit-il ? Et s'il vit, réside-t-il dans nos âmes ? Comment faisons-nous alors pour communiquer avec l'âme de chaque personne ? Et comment l'âme fait-elle pour nous communiquer que son «droit» est celui-ci ou celui-là ?

Or, il ne s'agit nullement d'une incurie ou d'une négligence de langue, mais bien d'un des ressorts venant du fond panjuridique de l'idéologie pluraliste, ce qui permet au même auteur une surenchère (sous un mode distique): «L'approche pluraliste rejette l'idée qu'il y a un mur entre l' "identité nationale" abstraite et les identités personnelles concrètes que l'État ne conçoit pas comme étant des identités juridiques. En le faisant, la théorie pluraliste véhicule une subjectivité juridique au contenu formel multiforme 13».

S'agit-il ici du «droit qui vit dans l'âme», qui descend du ciel de l'identité pour se retrouver dans l' «identité juridique» ? Ou encore, ne s'agit-il que d'une exploitation du mot «droit» dans un dessein idéologique ? Ou plus vraisemblablement, ne s'agit-il que de l'amphigouri ?

Ainsi selon Richard Janda:

Le pluralisme juridique critique (a) problématise toute frontière entre le droit et le non-droit ou les normes étatiques et les normes non étatiques; (b) il suppose qu'il y aura une hiérarchie entre les valeurs sociales dominantes et les moins puissants, mais laisse l'individu agir comme arbitre; et (c) il suppose qu'il y aura un large éventail de conséquences prévisibles et non prévisibles des décisions juridiques sans pour autant tenter de les retrouver ou d'expliquer comment ils sont liés à la force obligatoire de la loi. L'«unité d'analyse» c'est la conscience individuelle et la capacité individuelle d'agir<sup>14</sup>.

Or, à supposer (sans que nous sachions comment cela peut se faire) que «le droit» (sic!) s'analyse dans la conscience individuelle et se comprend par la capacité de chaque individu d'agir dans la société, cela donne-t-il un concept du «droit»? Ou ne constatons-nous pas plus vraisemblablement que «l'âme» de R. A. Macdonald a été troquée chez Janda au profit du mot «conscience»? Même si c'est le cas, qui peut rationnellement croire que le droit vit dans la «conscience»?

Quant à lui, Jean-Guy Belley écrit:

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> R.A. Macdonald, 2002-2003, 152.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> R.A. Macdonald, 2007, 275.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> R. Janda, 1998b, 182. Notre traduction de: «Critical Legal pluralism (a) problematizes any boundary between law and non-law or state and non-state norms; (b) assumes that there will be a hierarchy of dominant and less powerful social values but leaves the individual as arbiter; and (c) assumes that there will be a broad range of expected and unexpected consequences of legal decisions without attempting to trace them or to explain how they link to law's obligatory force. The "unit of analysis" is individual conscience and capacity to act.» Notons que Richard Janda accepte, conventionnellement, ici qu'il y un lien entre «droit» et «obligation»; voir notre critique de cette opinion dans B. Melkevik, 2012 [c.-à-d. 2013], 99-116 (repris dans 2014a, 87-113).



Il me semble qu'une définition à la fois générique et opératoire du droit devrait englober toutes les pratiques de régulation sociale qui se révèlent d'une part de type politique en ce sens qu'elles traduisent l'intervention des détenteurs de pouvoir ou de l'autorité dans la dynamique de l'action sociale, d'autre part de type rationnel en ce qu'elles prétendent s'exercer en obéissant aux exigences de modèles d'intervention institutionnalisés ou préétablis<sup>15</sup>.

Cela est-il «vrai»? Une telle définition du «droit» n'est-elle pas simplement une réécriture littéraire de l'«ordre», de l'«ordre» que les humains se créent ? Or, une «régulation sociale» peut-elle vraiment être autre chose qu'une régulation sociale, et ainsi ne jamais rejoindre le mot «droit» qu'en littérature ?

Le même constat chez Pierre Noreau:

[...] contrairement à ce que suggère la tradition héritée du positivisme juridique, le droit n'exerce pas de véritable monopole sur la définition des normes qui régissent chaque société à un moment précis de son développement. Il doit composer avec les normes venant d'autres sources normatives. C'est ce qu'on appelle le pluralisme juridique. Ainsi, les règles élémentaires de la civilité déterminent plus souvent notre façon de conduire une voiture que le strict respect des dispositions du Code de la sécurité routière. Dans la foulée des rapports sociaux, la cohabitation de ces ancrages normatifs différents ne se fait pas sans mal et trouve une issue dans l'élaboration de bricolages normatifs singuliers. On parle alors d'internormativité<sup>16</sup>.

Bref, le concept de «droit» est, selon Noreau, une normativité sociologique (découverte dans le positivisme juridique ordinaire et surtout kelsénien) qui fait chaire avec les comportements des individus. Ce qui balise assurément la voie pour la croyance que «nous-vivons-dans-le-droit» (nous y reviendrons), mais le mot normativité sociologique peut-il donner plus que le mot ? Et la recherche d'un soi hypothétique (et de l'autohypnose)<sup>17</sup>?

En fait, quel jugement émettre sur tout cela ? Le nôtre sera plutôt: no pasarán! C'est une naïveté tant ontologique que psychologique qui ne débouche que sur des illusions et sur une «idéologie de représentation» (c.-à-d. le pluralisme). La croyance et l'imposition de l'image des «ordres juridiques» ne servent à rien, sinon de s'attester en tant qu'imposition d'une construction théorique sans fondement et entièrement futile à l'égard des enjeux juridiques dans une société qui se veut démocratique et moderne.

In contradictio avec les surinvestissements panjuridiques pluralistes, confirmons avec fermeté que le droit n'existe pas dans la «réalité», dans notre «âme», dans «l'histoire», dans la «société», dans la «culture», dans la «réalité», dans la «pluralité» et que c'est une

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> J.G. Belley, 1986, 27 (souligné dans le texte). Voir E. Bernheim, 2011-2012, 1-41. De Jean-Guy Belley voir également J.G. Belley, 1988, 300-303 et 1997, 1-15.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup>P. Noreau, 1997, 743-744.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cf. P. Noreau, 2011, 687-710 (numéro spécial, Épistémologie juridique et méthodologies juridiques, sous la direction de Georges Azzaria).



fausseté intellectuelle de prétendre qu'il est partout et qu'il existe quelque chose qui soit «le droit»<sup>18</sup>. La voie du réalisme est bien escarpée et lourde à arpenter, c'est toutefois la seule recommandable et la seule qui sera utile à la fin.

### 2. Contre le phagocytage pluraliste

Par notre analyse du panjuridisme pluraliste, nous avons constaté que le paradigme positiviste joue un rôle important et insoupçonné, quoique déguisé, dans l'idéologie pluraliste. Au-delà du rôle d'épouvantail et d'horreur que le «positivisme» sert pour cette idéologie (détournant de ce fait l'attention des lecteurs), les pluralistes utilisent tactiquement le positivisme juridique ordinaire pour faire du «juridique»; il s'agit ici de la stratégie du phagocytage.

En fait, le problème de base qu'affronte toute conception panjuridique, autant au Québec qu'ailleurs, c'est de convaincre ses lecteurs que c'est quand même du «vrai droit» (sic!) dont il s'agit. Et c'est à ce niveau que la stratégie de phagocytage entre en jeu pour induire (par des concepts, des notions, des mots, des «sources», etc., par récupération dans la dogmatique positiviste) l'impression (de toute évidence illogique) qu'il s'agit de la même chose et du même «vrai droit» (sic!) maintenant compris à l'intérieur du pluralisme. La stratégie qu'utilisent les pluralistes consiste à prétendre que le «positivisme juridique» écrit, décrit et observe «le droit» (ce qui est logiquement faux), pour ensuite (dans un esprit panjuridique) le renverser, le récolter, le reprendre dans la «pluralité» pour ainsi être sûr de travailler sur l'être même du «droit» (sic!). En d'autres mots, il s'agit littérairement d'inverser (comme une pièce de monnaie qui s'inverse côté pile côté face) le positivisme juridique pour être sûr de ne jamais se faire critiquer et de ne jamais se faire dire que tout cela n'a aucun sens! Et ça marche, en apparence!

Roderick A. Macdonald nous explique cette stratégie de phagocytage en ces mots: «Un pluralisme juridique critique tourne les analyses traditionnelles du droit et de la société à l'envers. Plutôt que de commencer par la prémisse que la société (et les communautés) est des entités que le droit peut traiter, il examine comment les membres de la communauté traitent le droit » <sup>19</sup>.

Tout revient à lire le «droit à l'envers» ! Il faut, comme l'affirme R. A. Macdonald, interpréter et comprendre «le droit» à l'envers et dans le miroitement de sens (sic !) et croire alors que nous avons fait quelque chose de génial<sup>20</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cf. B. Melkevik, 2014a, 17-24.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> R.A. Macdonald, 1998a, 23. Notre traduction de: «A critical legal pluralism twists traditional analyses of law and society inside out. Rather than beginning with the premise that society (and communities) are entities that law can treat, it investigates how community members treat law».

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> L. Carroll (c.-à-d.Charles Lutwidge Dodgson), 1999, «... il y a la pièce que tu peux voir dans le Miroir... Elle est exactement pareille à notre salon, mais les choses sont en sens inverse. Je veux la voir tout entière quand je grimpe sur une chaise... tout entière, sauf la partie qui est juste derrière la cheminée. Oh! je meurs d'envie de la voir! [...] les livres ressemblent pas mal à nos livres, mais les mots sont à l'envers; je le



Or, si nous lisons, comprenons et interprétons «le droit à l'envers», comment être sûr que le miroir pluraliste le rend à l'identique et ne le renverse pas en pluralisme miroitant? Ou, en d'autres mots, si nous lisons «le droit à l'envers», la société toute entière ne se retrouve-t-elle pas aussi à l'envers ? À savoir, le sens (comme la tête) dessus dessous et dans une imagination sans brides (et sans aucun sens)!

En fait, Roderick A. Macdonald suggère que «le droit» à l'envers l'autorise à affirmer aussitôt que le «pluralisme juridique est l'image alternative du droit et de la normativité juridique»<sup>21</sup>; d'où la déclaration (tout aussi entièrement creuse) affirmant qu'«une analyse pluraliste nous fournit une métaphore à l'intérieur du vocabulaire juridique traditionnel (...)»<sup>22</sup>. Pourquoi ? Parce que dans l'univers du monde du «droit à l'envers», le pluralisme juridique règne seul en maître incontestable sur un nouveau pays pluraliste à l'envers<sup>23</sup>! En clair, quand vous habitez seul avec «le droit à l'envers» c'est également vous seul qui décidez comment l'habiter «à l'envers».

Quelqu'un peut-il vraiment croire et laisser croire qu'un «droit à l'envers» est «le droit» ? Certainement pas, car ce sont incontestablement une anti-méthodologie et une anti-épistémologie, néfastes et irrationnelles, qui opèrent avec une pseudo «fondation» – nous y reviendrons – qui gèrent (en idéologie) «tout ce qui peut être dit sur la réalité» avec des concepts, des expressions et des mots générés par la dogmatique juridique (ou le «positivisme») au bénéfice d'una priori supposé «réel» ou «social». Une pseudo-méthodologie donc, qui se résume à reprendre les «mots» (du positivisme juridique) pour les verser dans la «réalité», pour ainsi mieux les reprendre «à l'envers» avec des considérations théoriques inventées concernant la «réalité», la «société», le «pluralisme», etc., et tout au bénéfice unique d'une littérature pluraliste.

Or, il en résulte qu'un «pluraliste» peut à tout moment (et à volonté) piger sans vergogne dans tout le vocabulaire positiviste du droit: s'il trouve le mot «gouvernance», il peut prétendre que la gouvernance se trouve aussi dans «l'ordre» (et fait donc partie du pluralisme juridique); s'il trouve le mot «coutume», il peut prétendre de même et faire croire que les coutumes font pareillement partie de la «réalité juridique» (ce qui est évidemment faux). Pourquoi ne pas le prétendre, le suggérer, le désirer, s'il ne s'agit que de le croire ? À la limite, tout mot retrouvé dans (ou par) le positivisme juridique est en fin de compte soumis à la volonté pluraliste: «contrat», «aménagement du territoire», «société civile», «normes», «normativité», «internormativité», «obligation», «mariage»

sais bien parce que j'ai tenu une fois un de nos livres devant le miroir, et, quand on fait ça, ils tiennent aussi un livre dans l'autre pièce. [...] ce serait merveilleux si on pouvait entrer dans la Maison du Miroir! Faisons semblant de pouvoir y entrer, d'une façon ou d'une autre. Faisons semblant que le verre soit devenu aussi mou que de la gaze pour que nous puissions passer à travers. [...] Ça va être assez facile de passer à travers...». Cf. B. Melkevik, 2014a, 63-64.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> R.A. Macdonald, 1998b, 74. Notre traduction de: «Legal pluralism is the alternative image of law and legal normativity».

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Ivi, 70. Notre traduction de: «A legal pluralistic analysis provides a metaphor within traditional legal vocabulary (...)»

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> P. Noreau, L. Rolland, 2008, 3-25.



et le ciel est sans limite! Tout le vocabulaire positiviste (surtout celui à la mode) peut aisément être versé dans la réalité pour se retrouver «pluraliste».

Or, quelles valeurs attribuer à cette quasi-méthode? Phagocyter le vocabulaire dogmatique (ou encore la doctrine du droit) pour ensuite tout verser dans la «réalité pluraliste et juridique» a-t-il vraiment un sens? Il suffit de surfer sur la vague du «politiquement correct» avec le mot fétiche de «pluraliste».

Le problème avec une telle position nous a été illustré, il y a déjà quelques siècles, par Molière dans la pièce de théâtre «Le Bourgeois gentilhomme», où monsieur Jourdain soucieux de s'ouvrir au plaisir du «pluralisme» (et de la philosophie) exprime aussitôt le souhait d'apprendre à faire de la prose. Quelle ne fut pas sa surprise et sa joie quand le maître lui apprit qu'il n'avait pourtant guère fait autre chose toute sa vie, sans le savoir vraiment. Comme Molière nous l'enseigne :

Maître de philosophie : De la prose.

Monsieur Jourdain: Quoi ? quand je dis: «Nicole, apportez-moi mes pantoufles, et me

donnez mon bonnet de nuit», c'est de la prose?

Maître de philosophie : Oui, Monsieur.

Monsieur Jourdain: Par ma foi! il y a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j'en susse rien, et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela. Je voudrais donc lui mettre dans un billet: Belle Marquise, vos beaux yeux me font mourir d'amour; mais je voudrais que cela fût mis d'une manière galante, que cela fût tourné gentiment<sup>24</sup>.

Le pluralisme juridique, de même que «*le* droit» (pluraliste) se réalisent ainsi facilement sans que vous le sachiez! Vous n'avez qu'à prononcer les mots, «Nicole, apportez-moi mes pantoufles» pour créer autant d'ordre dans votre maison (et dans votre vie) que, supposément, de «droit». Et si le théoricien pluraliste affirme solennellement que «l'ordre juridique est», c'est l'ordre juridique qui «est» et qui peut maintenant (sous le mode littéraire) plaire aux théoriciens et à tous les idéologues pluralistes du «droit»<sup>25</sup>!

La conclusion logique, que les pluralistes n'ont pas encore découverte, serait de fermer toutes les facultés de droit dans le monde au plus vite, car elles ne servent désormais à rien. En fait, si auparavant c'était à la Faculté de droit d'écrire la doctrine (et «l'ordre [dogmatique] juridique» sous un mode pédagogique au profit des étudiants en droit), il se révèle (à en croire les pluralistes) que la doctrine des ordres juridiques s'écrit

<sup>24</sup> J. B. Molière (c.-à-d. Jean-Baptiste Poquelin), 1992 (1670), 47 (Acte 2<sup>e</sup>, scène IV). Cf. J.M. Joubert, 2014, 199- 214.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> En rappelant que celui qui avant tout a insisté sur l'existence des «ordres» (sociologiques, existentielles et symboliques) est Pascal (c.-à-d. Blaise Pascal: 1623-1662 ap. J.-C.) dans son livre phare «*Pensées*» (posthume 1669). Voir P. Bourdieu, 1997, qui dans ce livre s'avoue «pascalien» et dont l'œuvre sociologique peut aisément se lire comme une «sociologie pascalienne moderne». Notons qu'aucun des articles «pascaliens» de Bourdieu examinant le «champ juridique» n'est «pluraliste» et de loin. Voir P. Bourdieu, 1986a, 3-19; 1986b, 40-44; 1990, 86-96; 1991, 95-99. Sur la question de sociologie pascalienne, voir aussi Lucien Goldman et surtout son livre classique: 1955.



toute seule dans la réalité et par chaque individu depuis le début de l'humanité. Tant pis pour la raison !

#### 3. Contre le postulat de «vivre-dans-le-droit»

Examinons ensuite un des postulats clés du pluralisme juridique, à savoir l'idée que nous «vivons dans le droit», que la société et la réalité sont «remplies de droit». Le pluralisme revivifie en effet imprudemment la croyance immémoriale d'un «nous-vivons-dans-le-droit», une croyance que nous considérons pareille à une perversion théorique<sup>26</sup>. Il convient en connaissance de cause de faire une étude critique, ce que nous ferons en examinant, d'abord, comment les pluralistes imaginent leur parangon d'un «nous-vivons-dans-le-droit», pour ensuite étudier cette croyance dans ses modalités «ontologiques» (ou plutôt «ontosophistes»<sup>27</sup>) contre-productives et inutiles.

En ce qui concerne spécifiquement la suggestion des pluralistes suivant laquelle nous vivons dans «*le* droit» par nos croyances, nos engagements et nos comportements (ce qui conforte le panjuridisme), nous nous adressons en premier lieu à Richard Janda. Il confirme que :

Les caractéristiques communes de tout «droit» doivent être discernées et séparées des particularités de la croyance et de l'engagement. Est-ce alors une surprise de constater que souvent, la réponse à la question «qu'est-ce que le droit ?» reste purement formelle et assainit le droit de la croyance et de l'engagement, permettant ainsi d'identifier les caractéristiques qui ne varient pas avec la croyance et de l'engagement ? [...] En particulier, si l'on considère que la normativité est ancrée dans les croyances et les engagements — c'est-à-dire que la normativité est fondamentalement interne à chacun de nous et non fondée sur des normes externes auxquelles notre comportement se conforme- il n'y a aucune raison apparente d'adopter une définition restrictive du «droit» 28.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> C'est une perversion théorique qui est surtout présente dans le positivisme étatique à la façon française et allemande. Voir, par exemple, R. Carré de Malberg, 1922, 490: «Il apparaît que le droit proprement dit ne peut se concevoir que dans l'État une fois formé ; et par suite, il est vain de rechercher le fondement ou la genèse juridiques de l'État. L'État, étant la source du droit, ne peut pas avoir lui-même sa source dans le droit». Le pluralisme juridique par la stratégie de «renverser» le positivisme dogmatique dans la réalité sociale ne peut pas se protéger contre de telles propositions et y devient l'accessoire (et complice) du même (à «l'envers»)!

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Néologisme. Contraction de «sophisme» (ou «sophistique») – en référence à la philosophie sophiste grec et antique – et le mot «ontologie».

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> R. Janda, 1998a, 73. Notre traduction de: «The common features of all "law" are to be discerned and separated from the particularities of belief and commitment. Can it come as any surprise that frequently the answer to the question "what is law?" remains purely formal and sanitizes law of belief and commitment, thereby identifying characteristics that do not vary with belief and commitment ? [...] Particularly if one views normativity as grounded in beliefs and commitments – that is, normativity is fundamentally internal to each of us and not premised on external standards to which our behaviour conform – there is no obvious reason for adopting a restricted definition of "Law"».



Il en résulte que pour comprendre *le* droit (ou l'ersatz pluraliste), il faut s'installer mentalement (et idéologiquement) à l'intérieur de ces «nous-vivons-dans-le-droit» et que si une personne a eu la chance de faire connaissance (dans le sens biblique) avec des croyances, des comportements, des engagements que les individus font, cela peut compter en tant que «droit». Visiblement Richard Janda estime que toutes ces formes de comportements, croyances, engagements, etc. se font et s'associent (sans discrimination!) avec le mot «droit» sont «*le* droit». Comment? Parce que, selon Janda, répétons-le, il n'y a aucune raison apparente d'adopter une définition restrictive du «droit», ce qui constitue un exemple de raisonnement fallacieux (et irrationnel) servant à introduire une définition privée de l'idéo-droit ou du «nous vivons-dans-le-droit».

Le parangon de ce «nous-vivons-dans-le-droit» se révèle, sous la saveur pluraliste, entièrement (et surtout sous son nom littéraire de « droit »), par notre comportement et par notre existence, de même que par nos actes et actions dans ce même monde, et cela singulièrement dans le degré d'une correspondance conceptuelle (et littéraire) avec le positivisme juridique. L'idée est que si nous effectuons un acte que nous croyons psychologiquement, socialement, culturellement, etc. être «le droit», l'exécution de cet acte atteste (supposément) que «nous-vivons-dans-le-droit», à condition bien entendu qu'il existe un marqueur littéraire (à l'intérieur de la doctrine positiviste) qui puisse servir comme caution, comme correspondant à notre comportement et à l'extériorisation nominale de notre psyché.

Tout acte sociétal relevant de notre comportement peut en fin de compte être désigné comme étant «le droit» dès que nous pouvons le qualifier de façon factuelle (par la littérature sociologique, anthropologique, par les études culturelles, etc.) et le catégoriser (par le biais du positivisme juridique) doctrinalement. Tout acte comportemental, autant dans son infinie banalité que dans son immense importance, peut gracieusement recevoir (par le pluralisme juridique) le même soin et la même qualification, à savoir la qualité de «droit». Le droit est partout et nous vivons (supposément) dans le droit et par le droit!

Suivant une telle construction «le droit» est vivant, factuel, effectif, «normatif», etc. sociologiquement, anthropologiquement, culturellement, économiquement, parce que la théorie «pluraliste» est là pour affirmer que c'est effectivement le cas. C'est la théorie pluraliste qui crée et affirme «le droit» et qui nous révèle en primeur tous les mystères qu'il avait insidieusement ou imprudemment cachés à notre vue. À cet égard, Roderick A. Macdonald écrit:

Les pluralistes juridiques posent comme principe qu'il y a une multiplicité d'ordres juridiques dans chaque société. Des milieux sociaux différents, affirment-ils, donnent l'occasion aux citoyens de créer et de négocier à la fois leurs propres critères normatifs pour façonner et symboliser tout comportement social, et leurs institutions pour renforcer ou appliquer ces critères. Même les régimes juridiques les plus simples sont constitués par une pluralité d'institutions décisionnelles, qui distribuent des critères et des traditions culturelles. Des standards normatifs parrainés par l'État ne fonctionnent pas d'une manière



instrumentalement naïve comme autant de variables exogènes agissant sur une société passive en changeant directement les comportements par la récompense ou sanction de certaines conduites. Il y a une constante interaction entre des régimes juridiques différents qui influencent mutuellement l'émergence des règles, processus et institutions de chacun. Les structures et trajectoires des interactions entre ces multiples ordres juridiques sont variées et imprévisibles. Inversement, pour comprendre le rôle que l'État a effectivement joué dans un champ social donné, il est nécessaire de comprendre la nature et le fonctionnement de plusieurs régimes officieux de droit dans le même domaine<sup>29</sup>.

De ce fait, le parangon d'un «vivre-dans-le-droit» s'accomplit, à croire un pluraliste, par le miroitement de la réalité d'un «État de droit» (c.-à-d. le mot qu'utilise le positivisme juridique) à l'intérieur du pluralisme juridique. Si le positivisme juridique a raison et qu'il existe effectivement un «État de droit» (ce que, par contre, le dit positivisme juridique n'affirme normalement que sous le mode heuristique), un partisan «pluraliste» estime être autorisé à tirer la conclusion supplémentaire que nous sommes (sans le savoir) en train de «vivre-dans-le-droit». Nous n'avons pas à le vouloir, nous le vivons déjà (supposément) par notre existence sociologique, culturelle, économique, etc., et bien sûr par nos comportements, attitudes, croyances, etc. La société se confirme en fin de compte pour un pluraliste dans l'état d'un «en soi» transparent et un lieu où s'observe théoriquement des réalités sociologiques, anthropologiques, ethniques et raciales, économiques, culturelles, etc. Car, suppose-t-il, si c'est «vrai» pour le positivisme juridique, ça l'est tout autant plus pour le «nous-vivons-dans-le-droit» pluraliste.

Or, cela tient-il debout? Est-il possible de «vivre-dans-le-droit»? Peut-on rationnellement croire qu'une personne lucide et responsable à qui on proposerait de vivre dans «le droit» ne déclinera pas rapidement et vigoureusement la proposition? La réponse s'impose clairement et négativement. Contre le pluralisme juridique, il ne se trouve guère meilleur argument que la théorie du *badman* d'Oliver Wendell Holmes Jr.<sup>30</sup> (et la théorie du *sociological jurisprudence* états-unien<sup>31</sup>) voulant que le droit soit réservé

R.A. Macdonald, 1998b, 77. Notre traduction de: «Legal pluralists posit a multiplicity of legal orders in every society. Different social milieu, they argue, give citizens the occasion to create and negotiate their own normative standards to shape and symbolize social behavior and their own institutions to reinforce or apply these standards. Even the simplest legal regimes are constituted by a plurality of decisions-making institutions, distribute criteria and cultural traditions. State-sponsored normative standard do not function in a naively instrumental way, as exogenous variables acting upon a passive society and changing behavior directly by offering rewards for, or placing sanctions upon, certain conduct. Different legal regimes are in constant interaction, mutually influencing the emergence of each other's rules, processes and institutions. The structures and trajectories of interaction as between these multiple legal orders are varied and unpredictable. Conversely, to understand the role that State law actually plays in a given social field, it is necessary to understand the character and operation of multiple regimes of unofficial law in the same field.»

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> O.W. Holmes Jr., 1897, 457-478, 459 pour le «bad man» théorie. Traduction française (par Françoise Michaut), «La passe étroite du droit», O.W. Holmes (dir.), 2015, 99-132, 103. Cf. aussi la deuxième traduction en français de ce texte de O. W. Holmes Jr, 2014 (avec un commentaire du traducteur Laurent Du Sutter).

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Voir F. Michaut, 2000 et 2003, 661-667.



en exclusivité aux «méchants hommes» (et femmes)<sup>32</sup>. Wendell Homes nous rappelle que:

Si vous souhaitez connaître le droit et lui seul, vous devez vous mettre à la place du méchant qui a pour seul souci les conséquences matérielles qu'une telle connaissance lui permet de prédire, non pas à celle de l'homme bon qui trouve ses raisons d'agir, que ce soit par rapport au droit ou en dehors de lui, dans les sanctions moins précises que lui inflige sa conscience<sup>33</sup>.

Ce qui apporte un démenti fort et définitif à toute idéologie de «vivre-dans-le-droit» (de même que de tout panjuridisme). Suivant Wendell Holmes<sup>34</sup>, un individu responsable tient à l'honneur de ne jamais de se frotter à la loi, le judiciaire et le droit, et les évite comme la peste. Tout ce qu'il souhaite, pour lui-même et pour les siens, c'est de vivre tranquille et en paix.

Soutenons en conséquence que le postulat d'un «nous-vivons-dans-le-droit» ne représente guère autre chose qu'une proposition contre-productive et obscurantiste. Il s'agit d'une diversion idéologique et surtout une excuse pour ne jamais faire de vraies analyses sociologiques sur les questions qui se rapportent aux domaines juridiques dans une société moderne. Celui qui croit que «nous-vivons-dans-le-droit» a déjà au préalable sacrifié toute analyse empirique potentielle par le fait d'opérationnaliser avec un apriori trop fort, trop chargé, trop «lourd», et surtout qui inclut insidieusement les «conclusions» qui peuvent être (fallacieusement) établies. Certes cela ne nous crée que l'illusion chimérique d'être «radical», d'être «progressiste», d'être avec «le parti de l'avenir»<sup>35</sup>, etc., car en supposant que le «droit c'est l'avenir» (ce qui serait un cauchemar !)<sup>36</sup>, la posture facile sera d'imaginer que «les malins» (à la façon orphique<sup>37</sup>) ont réussi à s'insérer dans la matière et à jouer leurs jeux malins contre «le droit», et qu'en conséquence toute recherche pluraliste se résume à purger autant la réalité que le juridique. Ceci condamne alors le «nous-vivons-dans-le-droit» à n'être que réactionnaire et antijuridique; à n'être qu'un piège «intellectuel» néfaste face à ceux qui ont véritablement besoin de voir leurs différents résolus par un moyen judiciaire.

Argumentons fortement que personne n'a envie de vivre dans un « nous-vivons-dans-le-droit », où personne n'est libre et où la liberté et les expressions variables de liberté dans le domaine du culturel, de l'économie et du sociétal, etc. n'ont aucune place, sinon devenir une déviance à corriger par «En-haut». La description que Roderick A. Macdonald nous donne de la société est un cauchemar, un endroit où il ne fait pas bon

\_\_\_

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Sur la théorie du «méchant homme» (et femme), voir S.J. Burton (dir), 2000; en particulier D. Luban, 33-49; S.R. Perry, 158-196; S.J. Shapiro, 197-210; C.P. Wells, 211-230. Notons que ce livre reprend O.W. Holmes, 1897, 333-350 (avec la pagination de l'original de 1897).

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> O.W. Holmes Jr, 2015, 103.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Sur la philosophie du droit de Oliver Wendell Holmes Jr voir F.R. Kellogg, 1984 et 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Cf. J.C. Michéa, 2013. Voir également Idem, 2007 (2010); 2008; 2011. Sur la philosophie de J.-C. Michéa, consulte G. Labelle, É. Martin et S. Vibert (dir.), 2014.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Cf. G. Orwell, 2006. Cf. B. Melkevik, 2007, 214-250 (repris dans idem, 2014b, 43-68).

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> J. Desautels, 1997.



vivre, voir l'enfer! C'est un endroit où la liberté a été remplacée par un rêve intolérable et où la soumission à un «nous-vivons-dans-le-droit» ne génère qu'une oppression pure et simple.

Qu'il ne compte pas sur nous pour y participer, car nous n'avons guère envie de vivre dans «leur société», nous avons plutôt envie de vivre dans une société de liberté et de «désordres humains» (ou encore d'anarchie – en rappelant que c'est le présupposé nécessaire et indispensable pour tout horizon démocratique !).

#### 4. Critique contre le fondationalisme épistémologique

Notre quatrième critique consiste à tracer une ligne de démarcation à l'encontre du fondationalisme pauvre et anti-épistémologique qu'afflige le «pluralisme juridique». Dans sa posture panjuridique, dans «la nuit où tous les chats sont gris», le pluralisme nous introduit inopinément dans une impasse épistémologique où tout dépend d'une «fondation de pensée» (pluraliste) préétablie, *apriori* et circulaire de ce qui est «*le* droit». Incontestablement autoréférentiel, le pluralisme juridique se condamne à se reproduire à partir de lui-même, à se dédoubler et à se répliquer à l'infini, telle une litanie sans fin se référant perpétuellement à son discours de fondation, dans la «pensée», dans la «théorie», dans la «croyance» ou la «morale» (ou ne rien dire de l'ordre «pluraliste»). Le pluralisme juridique devient un discours autiste, bâti sur des «pétitions de principe», un discours idéologique qui ne fonctionne que sur ses propres présupposés idéologiques.

Ceci étant, il convient maintenant de regarder de plus près le fondationalisme pluraliste.

Quelques mots liminaires s'imposent au préalable quant à la signification du «fondationalisme»<sup>38</sup>, et ensuite à quelle sorte de fondationalisme nous avons affaire ici dans le cas de l'idéologie pluraliste.

En ce qui concerne, premièrement, le fondationalisme tel quel, il s'identifie en tant que discours sur ou concernant «le droit» (ou le juridique) qui mobilise d'une façon ou d'une autre une référence quelconque, implicite ou explicite, à une «fondation», un «fondement», une «justification», une «archéologie», un «principe», une «règle de droit», supposé lui donner du sens, de le justifier comme étant ce qu'il est<sup>39</sup>. Cela peut se faire effectivement de maintes façons et c'est souvent instructif d'étudier la philosophie du droit, les théories du droit et les idéologies du droit (à qui appartient le pluralisme juridique), sous l'angle de leur mode fondationaliste, supposé soutenir – architectoniquement et artistiquement – la structure de ce qui s'affirme sous l'étiquette (plutôt littéraire) du «droit».

\_

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Sur le « fondationalisme », voir B. Melkevik, 2010, 499-502 et 2014b, 33-41. Sur la question épistémologique sous-jacente «l'anti-fondationalisme» cf. B. Melkevik, 2014a.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Cf. B. Melkevik, 2014b, 33.



Dès qu'entre en scène l'image d'un droit qui «est là», dans toute sa magnificence (ou sa «pluralité pluraliste»), dans toute sa «science», sa «normativité» ou sa «factualité», et dans son «être là» pour nous servir en tant que fondement, fondation, assise, pour notre construction théorique, idéologique ou doctrinale, il s'agit toujours de fondationalisme. Il s'agit simplement pour un pluraliste de se persuader lui-même et de croire qu'ainsi «le droit» est là pour la théorie et la théorie pour le droit. D'où aussi l'imagerie fallacieuse d'un droit théorique qui a réussi à fusionner (sous mode littéraire) avec tout ce qui peut théoriquement être recherché (aussi bien positivement que «pluralistiquement») sur «le droit» et en tant qu'inéluctablement (et magiquement) pluraliste

D'une façon critique, affirmons que la «neutralisation épistémique» qu'a subie la question du droit à l'intérieur du «pluralisme juridique» ne s'explique qu'à partir d'une théorisation particulière et privée (dans un sens Wittgensteinien<sup>41</sup>). Il n'existe simplement pas de «pratique» indépendante possible (autre que littéraire) concernant le pluralisme juridique en raison du fait qu'un «droit» qui est partout n'est que logiquement «nulle part» (à l'exception d'un locus imaginaire «pluraliste») et qu'il est par conséquent impossible de le situer réellement. Donc, quand le pluralisme juridique s'imagine que «le droit» se trouve, s'observe et se «théorise» dans l'âme, la conscience, le comportement, la psyché, l'ordre, le comportement, la «pluralité», et ainsi de suite, il s'atteste que la seule chose valorisée c'est l'énonciation discursive de ces «faits littéraires» (supposés) là en tant que «droit». Il s'en suit surtout que le pluralisme juridique possède au préalable tout ce qu'il vaut la peine de connaître (sic!) du ou en «droit», et il s'affirme, en particulier, que le «pluralisme juridique» fonctionne comme un savoir (imaginaire), une compréhension, une idée, une fondation, une «connaissance» au préalable du droit (ce qui n'est pas, hélas, une connaissance du tout!). En fait, si tout se sait au préalable, à savoir que l'être du droit c'est d'être (idéologiquement) «pluraliste», et que ce qui peut être connu concernant le droit ne peut que le confirmer, il devient facile de certifier que le droit est effectivement et indubitablement du même bois «pluraliste». Il ne peut simplement pas être autre chose!

De ce fait, le pluralisme représente autant une indifférenciation <sup>42</sup> (autant illogique qu'irrationnelle) qu'une neutralisation épistémique. Et ceci parce que «le droit» est toujours compris et appréhendé intellectuellement par ce qui est investi dans les prémisses de recherche et confirmé par la suite comme le constituant des résultats de recherche.

<sup>40</sup> Cf. Cercas, 2010, 19.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> L. Wittgenstein, 1961; la deuxième traduction (le meilleur) de ce livre s'intitule: *Recherches philosophiques*.

Le mot «indifférenciation» se réfère, linguistiquement et rationnellement, à la prétention de «sentir, entendre, voir, interpréter, comprendre» «tout» de la même manière. L'indifférenciation se situe en conséquence en amont de la généralisation, procédé qui consiste à affirmer qu'un ensemble d'individus a «toutes» les propriétés d'un seul individu. Exemples : sur le niveau de généralisation «Tous les Français mangent des grenouilles», sur le niveau de l'indifférenciation «Les Français sont des mangeurs de grenouilles». Cf. P. Robert (dir.), 1974, 695-697.



La thèse de Sébastien Lebel-Grenier, intitulée «Pour un pluralisme juridique radical», témoigne amplement ce que nous venons d'affirmer. De ce fait, il nous permet d'examiner plus en détail l'impasse fondationaliste de l'idéologie pluraliste. Selon Sébastien Lebel-Grenier tout est archisimple:

Un pluralisme juridique radical implique trois fondements épistémologiques:

Premièrement, que toute normativité constitue du droit. Le droit ne peut donc être défini par des critères formels pas plus qu'il n'est pas conditionné par des déterminismes. Sa substance doit être recherchée dans l'ontologie régulatrice. Toutes les manifestations normatives doivent par conséquent être considérées comme pertinentes pour le juriste.

Deuxièmement, que l'identité est à la fois complexe, fragmentée, entremêlée et fluctuante ! Nous sommes tous habités par des appartenances, des allégeances et des sensibilités multiples et souvent contradictoires qui, par leur recoupement, définissent qui nous sommes. Ce sont les arbitrages auxquels l'identité nous confronte qui nous prédisposent à l'empathie nécessaire à l'interaction et à la coexistence.

Troisièmement, que la normativité est un vécu subjectif qui reflète la qualité de notre identité! Le droit ne peut être considéré comme une externalité. Il ne se réalise que dans l'interpellation réciproque qu'il cautionne. La norme est un lieu contesté et fragmenté qui implique la préhension par un processus réflexif et la rétroaction par l'inscription dans l'interaction<sup>43</sup>.

À suivre Sébastien Lebel-Grenier, tout se confirme (sous le mode de déduction) à partir d'un «fondement» établi théoriquement et *a priori*! L'argument est qu'il faut impérativement des fondements pour construire théoriquement et si les cathédrales médiévales en ont besoin, les cathédrales pluralistes ont encore davantage besoin pour construire l'essence du monde et du «droit».

Or, ce que nous apercevons chez Sébastien Lebel-Grenier n'est pourtant rien d'autre que l'introduction de fondements plutôt littéraires (étiquetés faussement «épistémologiques») qu'il suppose capables à faire parler «le droit» en tant que droit, et de le faire en nous révélant concurremment «sa substance» (certainement « pluraliste » !) et l'étendue de sa présence (identiquement «pluraliste» !). Observons que ce qui «doit être recherché dans l'ontologie régulatrice», selon Sébastien Lebel-Grenier, sert uniquement à illustrer ce qui est imposé – a priori – dans la monture dufondationalisme pluraliste en tant que les «trois fondements épistémologiques». Le problème n'est pas uniquement ce qui est investi (ou semé) dans l'âme, la subjectivité, l'identité (étiquette à la façon du politiquement correct en tant que «complexe, fragmenté, entremêlé et fluctuant»), sinon la constatation que c'est le même résultat que vous récolterez ensuite sous mode «juridique» et aussi le même qui vous permettra de rêver, à votre guise, radicalement «radicale» (ou encore le «radicalement réactionnaire»)!

À croire Sébastien Lebel-Grenier le droit peut, grâce à sa posture fondationaliste, se retrouver équipé d'une substance ontologique où se trouve l'«ontologie régulatrice», une

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> S. Lebel-Grenier, 2002, VIII (Sommaire; résumant en entier les «thèses» de la thèse).



«régulation», «une norme», «une normativité», etc. Mais surtout avec la confirmation, répétons-le, «que la normativité est un vécu subjectif qui reflète la qualité de notre identité» et que le «droit ne peut être considéré comme une externalité», car il «se réalise que dans l'interpellation réciproque qu'il cautionne»<sup>44</sup>. Or, quel est le sens de telles affirmations ? Existe-t-il un «droit» qui se résume à une affirmation personnelle de croyance, une affirmation au-delà du «vrai et du faux», «au-delà du réel», au-delà de toute vérification ? Ou, avons-nous ici affaire à un Idéo-droit, un «droit» atopique, où la vérification a été remplacée par la versification; n'est-il que littéraire ?

Un des problèmes de base au niveau de la connaissance, de la science et de l'épistémologie, est le phénomène de «l'indifférenciation» ontologisante qui entre en jeu. Quand tout est indifférent dans l'être (comme dans le panjuridisme pluraliste), quand tout est à comprendre dans un tout (autant dans la somme pluraliste que dans ses parties pluralistes), quand tout est «en représentation pluraliste» en tant qu'identique à luimême (et se justifie «pluraliste» par le jeu du miroir suivant le positivisme juridique), «le tout en question» (ou «le droit») n'est hélas que sa propre «indifférenciation» littéraire. Autrement dit, quand désormais «le droit» est son écriture et sa représentation, quand l'écrit doit être l'écrit de ce qui «est» (et ensuite par ce que le droit «est» !), quand le discours doit être la réalité de ce qui est écrit, il en résulte que l'écrit de «ce que la réalité est» est la réalité littéraire qui s'écrit «pluraliste» ! Le discours littéraire sur «la chose» (c.-à-d. le droit) résume, supposément, à l'intérieur de lui-même (et son «storytelling») la vérité de penser et de prononcer «la vérité à dire» (sans différenciation), comme il est et comme il doit être, dès le début et jusqu'à la fin des temps.

«L'indifférenciation rationnelle» se concrétise théoriquement sous le mode d'un «dire vrai» (réservé au panjuridisme pluraliste) et se trouve dans une position unique: si elle n'est pas vrai, il n'y a pas de vrai à dire; si elle n'est pas dite, il n'y a pas de vrai à dire!

Comprenons-nous bien! L'indifférenciation entre «dire» et «vrai» sert, dans le pluralisme, de cuirasse théorique et surtout en tant qu'arme de pouvoir contre toute «critique». Face à l'ennemi qui critique le vrai du pluralisme, il ne s'agit que de se réfugier dans le dire, le dire en tant que «moi».

Pour comprendre cette manœuvre d'indifférenciation «ontologisante», personne mieux que Michel Foucault peut nous la présenter, autant au niveau discursif qu'épistémologique, en tant que tentation d'habiter les mots (à la façon que l'aura déjà fait Martin Heidegger) ainsi que sur le mode ontologique. Consultons quelques extraits clés de son livre phare, sa leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 2 décembre 1970, pour exemplifier notre distanciation critique; selon Foucault :

Dans le discours qu'aujourd'hui je dois tenir, et dans ceux qu'il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j'aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler une voix sans

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Cf. note 32; S. Lebel-Grenier, 2002, VIII.



nom me précédait depuis longtemps: il m'aurait suffi alors d'enchaîner, de poursuivre la phrase, de me loger, sans qu'on y prenne bien garde, dans ses interstices, comme si elle m'avait fait signe en se tenant, un instant, en suspens. De commencement, il n'y en aurait donc pas; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible. J'aurais aimé qu'il y ait derrière moi (ayant pris depuis bien longtemps la parole, doublant à l'avance tout ce que je vais dire) une voix qui parlerait ainsi: « Il faut continuer, je ne peux pas continuer, il faut continuer, il faut dire des mots tant qu'il y en a, il faut les dire jusqu'à ce qu'ils me trouvent, jusqu'à ce qu'ils me disent - étrange peine, étrange faute, il faut continuer, c'est peut-être déjà fait, ils m'ont peut-être déjà dit, ils m'ont peut-être porté jusqu'au seuil de mon histoire, devant la porte qui s'ouvre sur mon histoire, ça m'étonnerait si elle s'ouvre.»

Il y a chez beaucoup, je pense, un pareil désir de n'avoir pas à commencer, un pareil désir de se retrouver, d'entrée de jeu, de l'autre côté du discours, sans avoir eu à considérer de l'extérieur ce qu'il pouvait avoir de singulier, de redoutable, de maléfique peut-être. À ce vœu si commun, l'institution répond sur le mode ironique, puisqu'elle rend les commencements solennels, puisqu'elle les entoure d'un cercle d'attention et de silence, et qu'elle leur impose, comme pour les signaler de plus loin, des formes ritualisées.

Le désir dit : «Je ne voudrais pas avoir à entrer moi-même dans cet ordre hasardeux du discours; je ne voudrais pas avoir affaire à lui dans ce qu'il a de tranchant et de décisif; je voudrais qu'il soit tout autour de moi comme une transparence calme, profonde, indéfiniment ouverte, où les autres répondraient à mon attente, et d'où les vérités, une à une, se lèveraient; je n'aurais qu'à me laisser porter, en lui et par lui, comme une épave heureuse.» Et l'institution répond : «Tu n'as pas à craindre de commencer; nous sommes tous là pour te montrer que le discours est dans l'ordre des lois; qu'on veille depuis longtemps sur son apparition; qu'une place lui ait été faite, qui l'honore, mais le désarme ; et que, s'il lui arrive d'avoir quelque pouvoir, c'est bien de nous, et de nous seulement, qu'il le tient.»

Mais peut-être cette institution et ce désir ne sont-ils pas autre chose que deux répliques opposées à une même inquiétude : inquiétude à l'égard de ce qu'est le discours dans sa réalité matérielle de chose prononcée ou écrite; inquiétude à l'égard de cette existence transitoire vouée à s'effacer sans doute, mais selon une durée qui ne nous appartient pas; inquiétude à sentir sous cette activité, pourtant quotidienne et grise, des pouvoirs et des dangers qu'on imagine mal; inquiétude à soupçonner des luttes, des victoires, des blessures, des dominations, des servitudes, à travers tant de mots dont l'usage depuis si longtemps a réduit les aspérités.

Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent ? Où donc est le danger?<sup>45</sup>.

Ce à quoi Foucault aspire, c'est qu'il faut le croire ! Croire qu'il dit la «vérité» ! Croire qu'il sait habiter les mots et en même temps dire la «vérité» de cette habitation qui fait de lui, parce que c'est lui, celui qui transmet la vérité et ce, en tant que ce nouveau parrèsiaste<sup>46</sup> qu'il a tant rêvé et imaginé, d'être. On observe surtout chez Foucault que

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> M. Foucault, 1971 (1983, 2014), 7-10.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Mot d'origine grecque, issu du mot *parrésia*, *parresia*, *parrhesia*, etc., se rapportant à «celui qui parle/dit la vérité». Repris par M. Foucault, 2008, et servant d'une façon inappropriée de base justificatrice à l'idéologie de «biopolitique» et de «biopouvoir». Le mot de *parrêsia* et de *parrèsiaste* se trouve dans les textes de Sénèque, Plutarque, Gallien. Historiquement le mot a été utilisé surtout dans des études classiques de même que dans des études paléochrétiennes et vétérotestamentaires, de même que dans l'analyse textuelle (herméneutique testamentaire) et de doctrine théologie chrétienne.



l'indifférenciation entre le discours, la vérité, la sincérité, l'interprétation, le senti, l'observation, etc. n'est en fin de compte rien d'autre qu'un «contrat de parole» : un contrat où l'autre a reçu ma parole comme étant la «vérité de ce qui se dit» (ou le dévoilement d'une «connaissance») et où s'engage, s'atteste, ma sincérité (ou : identité, authenticité, pluralité, etc.) et surtout votre acceptation<sup>47</sup>. Selon ce «contrat», vous n'avez qu'à accepter ma parole, car si personne n'accepte aucun don, aucune confiance, aucune relation, aucune amitié, où se trouve alors la réalité des humains ? Et pourtant, le problème avec cette astuce de «contrat de parole», c'est que la société se révèle être un grand monologue, un nouveau monologue (et une novlangue)<sup>48</sup> où n'existe pour l'individu que le rôle faible et objectivé d'accepter «tout» pour n'offusquer personne.

Comprenons bien, le fondationalisme pluraliste est plus qu'un problème épistémologique. C'est autant un problème quant à la parole de l'autre, quant à la question (et l'horizon) d'une modernité juridique et démocratique, à la civilisation humaniste. En ce qui concerne spécifiquement l'épistémologie juridique, réitérons en fin de compte que le fondationalisme du «pluralisme» est insoutenable et idéologique; c'est un retour régressif vers la nécessité d'avoir raison le premier.

#### 5. Contre le constructivisme idéo-pluraliste.

Notre cinquième critique s'oppose à son tour avec fermeté au «constructivisme» et à l'imposition du «constructivisme idéo-pluraliste» dans le domaine juridique. En toute franchise, nous ne considérons pas la philosophie «constructiviste» (ou encore le «constructivisme»)<sup>49</sup> comme pertinente pour et dans le domaine du droit<sup>50</sup>, et ceci d'autant plus en ce qui concerne la récupération d'une «néo-orthodoxie» et d'une «non-science» qu'effectue le «pluralisme juridique». Pourquoi ? Principalement parce qu'il fait de la théorie le dépositaire du «réel» et de la «vérité» (à la condition improbable que les deux termes possèdent encore un sens à l'intérieur du «pluralisme juridique») et surtout parce qu'il fait de l'adhérence à la théorie *le nec plus ultra* d'une conception du monde «pluraliste»; un monde où l'Élite «pluraliste» peut (ou espère) gouverner théoriquement

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Voir P. Veyne, 1971; repris en intégralité (sans sous-titre) et accompagné d'un article hagiographique «Foucault révolutionne l'histoire», Paris, coll. Le Point Histoire no H 226, 2015. Le problème avec Paul Veyne c'est qu'il n'arrive jamais de concilier son relativisme non rationaliste avec les exigences du métier d'historien. Veyne en célébrant l'imagination et l'imaginaire comme le contraire de la factualité de la société et de l'histoire fait simplement un faux pas épistémologique. Les «vérités» ou encore les histoires que nous fabriquons avec notre imagination n'a simplement guère autre valeur que littéraire. Voilà ce que n'a compris M. Devinat, 2011, 659-670 (numéro spécial, *Épistémologie juridique et méthodologies juridiques*, sous la direction de Georges Azzaria).

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> B. Melkevik, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Sur l'idéologie «constructiviste» (en sociologie, en « études culturelles », en philosophie, etc.), voir P. Boghossian, 2009. Cf. P. Boghossian, 1996, 13-14.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Cf. B. Melkevik, 2014a.



en absence des autres. Regardons par la suite de plus près le «constructivisme idéopluraliste» pour en avoir la confirmation.

Le premier point qu'il faut analyser c'est l'affirmation postulant que:

«(....) la théorie du pluralisme juridique, comme toute autre théorie, n'est rien de plus qu'une hypothèse. Une théorie n'est ni vraie ni fausse; elle nous permet d'imaginer le réel et de modeler ce réel selon les valeurs auxquelles nous adhérons. Son utilité principale réside dans les questions qu'elle nous oblige à nous poser»<sup>51</sup>.

Une théorie ne sert-elle à rien d'autre qu'à «imaginer le réel»? Une telle affirmation possède-t-elle vraiment un sens ou du «réel»? Si quelqu'un «image le réel», s'agit-il du «réel», ou encore d'une imagination qui imagine ? Quelqu'un qui a «imaginé le réel» a-t-il renoncé à la réalité des autres? En d'autres mots encore si quelqu'un peut aisément imaginer une imagination, peut-il également «modeler ce réel» avec ses valeurs privées de la même façon que toute personne peut imaginer et modeler son salon? Si un pluraliste veut «modeler» son réel avec ses valeurs – effectuant un acte monologique de construction – quelles valeurs peuvent ensuite rationnellement être acceptées venant des autres? Les autres peuvent-ils avoir un autre statut que celui de représenter la fameuse épigraphe voulant que «l'enfer, ce sont les autres», vu qu'ils n'accorderaient probablement jamais de valeur à l'imagination monologique des pluralistes (nonobstant que cela sera à coup sûr présenté comme étant de la recherche théorique avancée) ?

En fait, à suivre Macdonald et l'idée «constructiviste idéo-pluraliste», le réel n'est tout simplement jamais le réel et surtout jamais le «réel des autres» (car eux ne comptent pas); la société n'est jamais sociale; l'économie n'est jamais économique; la vérité n'est jamais vraie, sinon remplacée par l'*ersatz* théorique qu'imaginent ses élites (ne soit-il que «pluraliste»)!

Or, si la théorie est un songe qui se rêve, en quoi le rêvé songé est-il théorie ? Ou encore «juridique» ?

Ce qui est problématique dans la citation que vient de nous donner Roderick A. Macdonald, c'est qu'elle séduit; à la limite tout le monde a envie de construire le réel, de construire le «juridique». Un monde imaginé et rêvé est plus facile qu'un monde réel compliqué, un monde rempli de problèmes juridiques. Surtout quand il suggère que si vous ne savez pas comment faire, vous pouvez toujours l'imaginer et modeler le tout selon vos propres valeurs! Il s'ensuit précisément qu'un partisan du constructivisme idéo-pluraliste peut faire intervenir ses valeurs personnelles et «tout construire» <sup>52</sup>! Et si cela s'effectue en tant que phénomène panjuridique, il n'a même qu'à faire du surplace et à présenter ses trouvailles comme étant «*le* droit» pluraliste.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> R.A. Macdonald, 2002-2003, 137.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Et là, ne faut-il pas faire intervenir Maxime de François de La Rochefoucauld (1613-1680) quand il, avec pertinence, observe que «Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves dans la mer» : cf. maxime 171, dans *Réflexions ou sentences et maximes morales* (1666), d'innombrables éditions (M. La Rochefoucauld, 2008, 30, Maxime 171).



Et surtout, le pluraliste peut introduire une image caricaturale, trompeuse, équivoque, illusoire, dupe du «droit». Profitons encore une fois de Roderick A. Macdonald et de ses visions «constructivistes». Il écrit :

Le droit n'est pas autant un fait social qu'une construction sociale. Le droit n'existe comme phénomène normatif que dans la mesure où il est reconnu à ce titre par les citoyens. L'idéologie de la modernité soutient essentiellement que (1) le droit est uniquement rattaché à l'État politique (centralisme); (2) qu'il ne peut y avoir qu'un seul ordre juridique correspondant à un seul espace géographique (monisme); et (3) que le droit est toujours le produit d'une activité explicite d'institutions telles que la législature (positivisme). Ni l'une ni l'autre de ces trois perspectives idéologiques n'est soutenable aujourd'hui comme hypothèse pour penser le droit dans les sociétés multiculturelles. Par contre, l'hypothèse du pluralisme révèle l'impact de divers ordres juridiques autonomes et concurrentiels dans nos vies quotidiennes. Elle nous permet de voir dans quelle mesure le sujet de droit est effectivement celui qui crée le droit. Enfin, cette hypothèse montre que le droit est effectivement celui qui crée le droit. Enfin, cette hypothèse montre que le sujet de droit est celui qui rend possible le fonctionnement de toutes les institutions juridiques – étatiques ou autres – en leur accordant leur légitimité<sup>53</sup>.

S'observe que c'est effectivement un drôle de construction idéologique du «droit» que nous propose Roderick A. Macdonald. En fait, la méthode constructiviste sert exclusivement à justifier deux images (plutôt injustifiables). D'un côté, il s'agit d'introduire une caricature indéfendable concernant «l'idéologie de la modernité», de l'autre côté, il s'agit d'imposer une image privée dite «le droit» qui n'a pas besoin d'être ni réelle, ni légitime, ni utile, ni pertinente, ni adéquate, car elle est inéluctablement «pluraliste» et possède de ce fait (comme par magie) toutes les qualités requises, même celle d'être du «droit». À le suivre, c'est le «progrès» qui doit moralement gagner, suppose-t-on, et l'adhérence à l'idéologie pluraliste n'est qu'un reflet, une conséquence, des «valeurs auxquelles nous adhérons» 34, à savoir les valeurs d'une élite «pluraliste» qui a obtenu un accès privilégié au «droit» en adhérant à une idéologie, une «théorie».

À suivre les affirmations de Macdonald, le pluralisme juridique se confirme proprement parlant en tant qu'une idéologie élitiste, une «weltanschauung», ou encore en tant qu'une «vue particulière» (et *a priori*) sur le monde juridique. Ce qui n'empêche en rien, soulignons-le, les partisans du pluralisme juridique de s'affirmer «scientifique», car il s'agit ici d'un critère nécessaire pour monter dans l'oligarchie juridique québécoise et pour étouffer les curriculums universitaires.

Or, le problème avec le constructivisme pluraliste juridique, c'est que la connaissance ne peut pas être construite ou être découverte ou observée par un acte de construction. La connaissance n'est simplement pas une question de virtuosité d'une construction linguistique (ou adhésion à des valeurs élitistes). C'est un faux pas épistémologique de croire que la connaissance peut être construite, car cela fait du mode de construction le

\_

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> R.A. Macdonald, 2002-2003, 135.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Ivi, 137.



critère unique pour tout connaître. Et si le «mode de construction» était littéraire, vous n'auriez aucune chance de connaître plus que ce que vous maîtrisez avec élégance et *maestria*, à savoir la littérature, la théorie, la dogmatique, le pluralisme, etc., et tout cela à la façon circulaire.

Or, ce qu'il ne faut donc jamais faire, c'est de confondre théorie et connaissance, à savoir faire fusionner les deux («connaissance» et «théorie») sous le mode de construction d'une «connaissance qui sait». C'est ce faux pas épistémologique (et théorique) que nous avons rencontré dans les citations de Roderick A. Macdonald. Une théorie ne permet pas «en soi» de connaître.

Ce qui se confirme, car dans «le monde à l'envers» du pluraliste, la représentation du «droit» est donnée, confirmée, observée dans la construction. Il en découle (illogiquement) que le «le» (c.-à-d. «le droit» en tant qu'un substantif dit «droit») est là, en même temps il n'est pas entièrement absurde (pour un partisan du pluralisme juridique) d'affirmer qu'il est cruellement absent là où il aurait dû être (car l'absence de l'être est une affirmation de l'être dans son absence). Le dernier point permet artistiquement à un pluraliste de vilipender (à la façon «positiviste») des concepts métaphysiques ou trop engagés moralement, comme justice et injustice, juste et injuste, discriminatoire ou non discriminatoire, car l'absence de l'être (c.-à-d. comme l'affirme le pluralisme juridique) est en soi-même la contradiction de tout ce qui doit être si le droit «est» là en tant que droit (et donc encadré par l'idéologie du pluralisme juridique). Une telle affirmation permet surtout (à un partisan du pluralisme juridique) d'associer idéologiquement la notion de «justice» au droit, car en phagocytant le positivisme juridique, il en découle que la positivité sociologique par l'absence de «son être» peut se retrouver «sociologiquement, anthropologiquement, culturellement» – et en tout cas en tant que «pluraliste» – de l'autre côté de la barrière, à savoir dans la notion de «justice» et de l'être de celle-ci par un acteur (sociologique, anthropologique, culturel, etc.) privilégié<sup>55</sup>. A ce moment le «droit» sera, pour un pluraliste, toujours pareil à l'existence de l'être – ou de l'ontologie sociologique, anthropologie, culturelle, etc., d'un segment de la population – et surtout le segment qui peut récolter les faveurs de nos élites juridiques et bien évidemment les partisans du «pluralisme juridique».

Or, il s'ensuit que la différenciation entre les faits d'un côté, et l'idéologie du droit (récupérables dans le positivisme juridique) de l'autre, s'efface au profit d'une représentation en soi et supposé être le «le» de la chose, de ce qui «est». Il s'ensuit donc que le constructivisme pan-pluraliste ne rejette pas la «science», mais s'imagine être une science et surtout s'engage dans une compétition sociologique et politique avec d'autres «sciences» qu'elle rebute, car pas assez compréhensives, «interdisciplinaires» et «pluralistes» – sinon guère socio-essentialistes «pluralistes». Pour un partisan du pan pluralisme «la connaissance» est avant tout une question de sociologie – et en somme, la «science» est bien une idéologie comme les autres et cela sans discernement. D'où

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> A. Lajoie et al., 1996. Cf. également A. Lajoie, H. Quillinian et al., 1998.



débouche la prétention d'un pluraliste de parler le «droit» comme il «est» – vraiment ! – en théorie et en pratique.

Que penser de tout cela ? Que cela nous semble de la pseudo-théorie et de la pseudo-épistémologique ! Pourquoi ? Parce que, nous l'avons indiqué, tout est circulaire et de l'ordre de la «pétition de principes» ! Bref, une théorie ne donne jamais une connaissance, un savoir ou un surplus de sens. Jamais ! Une théorie ne construit jamais sa «connaissance», mais doit renoncer à le faire, parce que le prétendre c'est de se condamner à contempler à l'infini le platonisme des images. Quand Roderick A. Macdonald préconise «d'imaginer le réel et de modeler ce réel selon les valeurs auxquelles nous adhérons»<sup>56</sup>, il ne fait guère autre chose que de se rêver indûment en platonicien devenu Roi-théoricien de l'Idéo-droit et s'autorise à construire tout seul le réel théoriquement pour le bénéfice propre de ce rêve, en reproduisant en mots le miroitement de sa propre image.

En ce qui nous concerne, il n'y a pas d'autre réalité que celle vécue concrètement et matériellement par les individus en chair et en os. Et voilà surtout ce qui nous concerne et doit nous intéresser, à savoir la question du droit dans une société moderne, compliquée, déchirée et où ne règne pas l'harmonie ou l'ordre, donc à mille lieues de l'idéologie pluraliste! Cela exige d'aborder les questions de droit dans une société politique avec plus de modestie et de renoncer, une fois pour toutes, à construire, à imaginer et surtout à ne jamais succomber à la fièvre «pluraliste».

#### Conclusion: pour en finir en toute franchise

Il y a plus à dire! Il y a plus de pierres à soulever! Autant par rapport à toutes les nuances conjecturales qui se manifestent à l'intérieur de l'idéologie du «pluralisme juridique», que quant à la non-valeur de cette idéologie à l'intérieur du domaine juridique. Nous n'avons pas tout dit, nous n'avons pas tout nettoyé et nous n'avons en aucune façon bouclé la boucle. En fin de compte, nous n'avons qu'offert un prélude et pour paraphraser Karl Marx, si la taupe a débuté son travail critique, le travail de la critique doit aller plus loin encore que notre analyse circonscrite aux questions d'épistémologies juridiques.

Nous pouvons résumer notre critique en quatre points :

- 1) Le «pluralisme juridique» s'élabore et s'établit en tant qu'un *professoren-recht* (c.-à-d. un droit des professeurs) pour des *Professoren* (professeurs) en vue de valoriser une image théorique et en vue de devenir les «propriétaires» de cette image.
- 2) Le pluralisme juridique est impotent autant pratiquement que théoriquement et ne peut jamais se confirmer autrement qu'en «positivisme juridique renversé» dans une

-

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> R.A. Macdonald, 2002-2003, 137.



réalité supposée accueillir «le droit» en tant que «le droit» (sic!) en tant que son image «pluraliste».

- 3) Le pluralisme juridique est superficiel et futile pour la compréhension du droit; c'est une idéologie qui n'est pas là pour le «bénéfice du droit».
- 4) Le pluralisme juridique ne passerait aucun test «épistémologique» en ce qui concerne le domaine juridique et il représente le contraire d'une théorie solide et saine en ce qui concerne la question du droit dans une société démocratique et moderne.

Or, au-delà de ces critiques plutôt épistémologiques, il est temps de formuler une critique et un jugement général sur le «pluralisme juridique»: à savoir qu'il est inutile et ne sert à rien de positif en ce qui concerne l'horizon d'un droit moderne et démocratique.

#### **BIBLOGRAPHIE**

Belley Jean Guy, 1986, «L'État et la régulation juridique des sociétés globales. Pour une problématique du pluralisme juridique». In *Sociologie et sociétés*, vol. 18, n. 1, 11-32.

Belley Jean-Guy dir., 1996, Le droit soluble. Contributions québécoises à l'étude de l'internormativité. L.G.D.J., Paris.

Belley Jean-Guy, 1988, «Pluralisme juridique». In *Dictionnaire encyclopédique de théorie et sociologie du droit*, dir. A-J. Arnaud, 300-303. L.G.D.J, Paris, 300-303.

Belley Jean-Guy, 1997, «Le droit comme terra incognita: conquérir et construire le pluralisme juridique». In Revue canadienne droit et société, vol. 12, n. 2, 1-15.

Belley Jean-Guy, 1998, Le contrat entre droit, économie et société. Éditions Yvan Blais, Cowansville.

Belley Jean-Guy, 2011, «Le pluralisme juridique comme orthodoxie de la science du droit». In *Canadian Journal of Law and Society*, vol.26, n. 2, 257-276.

BERNHEIM Emmanuelle, 2011-2012, «Le "pluralisme normatif": un nouveau paradigme pour appréhender les mutations sociales et juridiques?». In *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* (Bruxelles), Vol. 67, 1-41.

BLANC Élie, 1899, Dictionnaire universel de la pensée. P. Lethielleux, Paris.



BOGHOSSIAN Paul, 1996, «What the Sokal hoax ought to teach us». In *Times Literary Supplement*, 13 December 1996, 13–14, in:

http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/boghossian/papers/bog\_tls.html

BOGHOSSIAN Paul, 2009, La Peur du savoir. Sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance. Agone, Marseille.

BOUCHARD Gérard, TAYLOR Charles, 2008, «Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation», in: collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66285, (25 mars 2015).

BOURDIEU Pierre, 1986a, «La force du droit, éléments pour une sociologie du champ juridique». In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 64, 3-19.

BOURDIEU Pierre, 1986b, «Habitus, code et codification». In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 64, 40-44.

BOURDIEU Pierre, 1990, «Droit et passe-droit». In *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 81, 86-96.

BOURDIEU Pierre, 1991, «Les juristes, gardiens de l'hypocrisie collective». In *Normes juridiques et régulation sociale*, dir. F. Chazel et J. Commaille, 95-99. L.G.D.J., Paris.

BOURDIEU Pierre, 1997, Méditations pascaliennes. Seuil, Paris.

BURTON Stephen J. dir., 2000, *The Path of the Law and Its Influence. The Legacy of Olivier Wendell Holmes Jr.* Cambridge University Press, Cambridge.

CARRÉ DE MALBERG, Raymond, 1922, Contribution à la théorie générale de l'État. Tome 2. Sirey, Paris.

CARROLL Lewis, 1999, Ce qu'Alice trouva de l'autre côté du miroir. Gallimard, Paris.

CERCAS Javier, 2010, «Le roman est un genre qui n'a à se justifier face à la réalité, mais uniquement face à lui-même». In Id, *Anatomie d'un instant*. Actes Sud, Arles.

DESAUTELS Jacques, 1997, Dieux et mythes de la Grèce ancienne. La mythologie grécoromaine. Les Presses de l'Université Laval, Québec.

DEVINAT Mathieu, 2011, «Réflexion sur l'apport de l'ouvrage *Comment on écrit l'histoire* sur la formation à la recherche en droit». In *Les Cahiers de droit* (Québec), vol. 52, 659-670.

FOUCAULT Michel, 1971 (1983, 2014), L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Gallimard, Paris.



FOUCAULT Michel, 2008, Le Gouvernement de soi et des autres. Cours du Collège de France, 1982-1983 (édition établie par F. Ewald, A. Fontana et F. Gros). Éditions Seuil, Paris.

GOLDMAN Lucien, 1955, Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine. Gallimard, Paris.

GRIFFITHS John, 1986, «What is Legal Pluralism?». In *Journal of Legal Pluralism*, vol. 24, 1-50.

HOLMES Oliver Wendell Jr, 2014, La voie du droit. L.G.D.J, Paris.

HOLMES Oliver Wendell Jr, 2015, «La passe étroite du droit» (trad. par Françoise Michaut). In *Philosophie du droit. Norme, validité et interprétation*, dir. Christophe Béal Vrin, 99-132. Paris.

HOLMES Oliver Wendell Jr., 1897, «The Path of Law». In *Harvard Law Review*, vol. 10, 457-478.

Janda Richard, 1998a, «Beyond Legal Pluralism». In A. Lajoie, R.A. Macdonald, R. Janda et G. Rocher, *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination et effectivité*. Les Éditions Thémis, Bruylant, Montréal, Bruxelles, 69-81.

Janda Richard, 1998, «Critical Legal Pluralism, Over-Determination and Effectivity: Consonance and Dissonance of Themes». In A. Lajoie, R.A. Macdonald, R. Janda et G. Rocher, *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination et effectivité*. Les Éditions Thémis, Bruylant, Montréal, Bruxelles, 9-23.

JOUBERT Jean-Marc, 2014, «Molière et le réel: une lecture philosophique». In «*Molière: Toujours et encore!*», dir. Jean-Marc Joubert, 199-214. Presses Universitaires de l'ICES, La Roche-Sur-Yon.

Kellogg Frederic R., 1984, The Formative Essays of Justice Holmes: The Making of an American Legal Philosophy. Greenwood, Westport (Conn.).

Kellogg Frederic R., 2007, *Olivier Wendell Holmes, Jr., Legal Theory, and Judicial Restraint*. Cambridge University Press, Cambridge.

LA ROCHEFOUCAULD Maxime François de (avec Jean de La Bruyère, *Les Caractères*), 2008, *Maximes*. Le Monde Éditeur, Paris.

LABELLE Gilles, MARTIN Éric et VIBERT Stéphane dir., 2014, Les racines de la liberté. Réflexions à partir de l'anarchisme tory. Éditions Nota Bene, Montréal.

LAJOIE Andrée, BRISSON J. Maurice, NORMAND Sylvio et BISSONNETTE Alain, 1996, Le statut juridique des peuples autochtones au Québec et le pluralisme. Yvon Blais, Cowansville.



LAJOIE Andrée, MACDONALD Roderick Alexander, JANDA Richard et ROCHER Guy dir., 1998, *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination et effectivité*. Les Éditions Thémis, Bruylant, Montréal, Bruxelles.

LAJOIE Andrée, QUILLINAN Henry, MACDONALD Roderick Alexander et ROCHER Guy, 1998, «Pluralisme juridique à Kahnawake?». In Les Cahiers de droit (Québec), vol. 39, n. 4, 684.

LEBEL-GRENIER Sébastien, 2002, *Pour un pluralisme juridique radical*, Thèse de doctorat, Institut de droit comparé, Faculté de droit, Université McGill, (thèse non publiée); disponible sur le Toile: digitool.library.mcgill.ca/thesisfile38448.pdf.

LUBAN David, 2000, «The Bad Man and the Good Lawyer». In *The Path of the Law and Its Influence. The Legacy of Olivier Wendell Holmes Jr.*, dir. Stephen J. Burton, 33-49. Cambridge University Press, Cambridge.

MACDONALD Roderick Alexander, 1998a, «Critical Legal Pluralism as a Construction of Normativity and the Emergence of Law». In *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination et effectivité*, dir. A. Lajoie, R.A. Macdonald, R. Janda et G. Rocher, 12-23. Les Éditions Thémis, Bruylant, Montréal, Bruxelles.

MACDONALD Roderick Alexander, 2002, *Le droit du quotidien*. Queens-McGill University Press, Montréal.

MACDONALD Roderick Alexander, 2002-2003, «L'hypothèse du pluralisme juridique dans les sociétés démocratiques avancées». In *Revue du droit de l'Université de Sherbrooke*, vol. 33, 135-152.

MACDONALD Roderick Alexander, 2007, «L'identité en deux temps: le républicanisme et le pluralisme, deux points de vue juridiques sur la diversité ». In *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, dir. S. Vibert, 273-308. Éditions Québec-Amérique, Montréal.

MELKEVIK Bjarne, 2012 (c.-à-d. 2013), «Une note sur la notion de "Force obligatoire" et le droit». In *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minais Gerais*, Belo Horizonte (Brésil), número especial: Journadas jurídicas, Brasil-Canada, 99-116.

MELKEVIK, Bjarne, 2007, «Parler novdroit»! Un désarroi saisi par la philosophie dudroit». In Revista româna de drept privat, (Bucarest – Roumanie), n.6, 214-250.

MELKEVIK, Bjarne, 2010, *Philosophie du droit, Volume 1.* Les Presses de l'Université Laval, Québec-Saint-Foy.

Melkevik, Bjarne, 2014a, Épistémologie juridique et déjà-droit. Buenos Book International,

MELKEVIK, Bjarne, 2014b, *Philosophie du droit, Volume 2.* Les Presses de l'Université Laval, Québec-Saint-Foy.



MICHAUT Françoise, 2000, La recherche d'un nouveau paradigme de la décision judiciaire à travers un siècle de doctrine américaine. L'Harmattan, Paris.

MICHAUT Françoise, 2003, «Etats-Unis (Grands courants de la pensée juridique américaine contemporaine)». In *Dictionnaire de la culture juridique*, dir. Stéphane Rials et Denis Alland, 661-667. Presses universitaires de France-Lamy, Paris.

MICHÉA Jean-Claude, 2007, L'Empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale (2010). Climats, Paris.

MICHÉA Jean-Claude, 2008, *La double pensée: Retour sur la question libérale*. Climats, Paris.

MICHÉA Jean-Claude, 2011, Le complexe d'Orphée: la Gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès. Climats, Paris.

MICHÉA Jean-Claude, 2013, Les mystères de la gauche: de l'idéal des Lumières au triomphe du capitalisme absolu. Climats, Paris.

Molière Jean-Baptiste, 1992, Le Bourgeois gentilhomme (1670). Hachette, Paris.

NOREAU Pierre, 1993, *Droit préventif: le droit au-delà de la loi*. Les Éditions Thémis, Montréal.

NOREAU Pierre, 1997, «La scolarité, la socialisation et la conception du droit: un point de vue sociologique». In *Les Cahiers de droit* (Québec), vol. 52, 743-744.

NOREAU Pierre, 2011, «L'épistémologie de la pensée juridique: de l'étrangeté... à la recherche de soi». In *Les Cahiers de droit* (Québec), vol. 52, 687-710.

NOREAU Pierre, ROLLAND Louise, 2008, «Voyage en pays normatif. Le droit: une variable dépendante». In *Mélanges Andrée Lajoie. Le droit, une variable dépendante*, dir. Pierre Noreau et Louise Roland, 3-25. Les Éditions Thémis, Montréal.

ORWELL Georges, 2006, 1984. Gallimard, Paris.

PERRY Stephan R., 2000, «Holmes versus Hart: The Bad Man in Legal Theory». In *The Path of the Law and Its Influence. The Legacy of Olivier Wendell Holmes Jr*, dir. S.J. Burton, 158-196. Cambridge University Press, Cambridge.

ROBERT Paul dir., 1974, Le Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, tome 3. Le Robert, Paris.

ROCHER Guy, 1996, Études de la sociologie du droit et de l'éthique. Les Éditions Thémis, Montréal.



ROMANO Santi, 1975, L'ordre juridique. Dalloz, Paris. (trad. de L'Ordinamento Giuridico. Studi sul Concetto, le Fonti e i Caratteri del Diritto, 2e édition de 1945 (1<sup>re</sup> édition 1918).

ROULAND Norbert, «Pluralisme juridique. Théorie anthropologique». In *Dictionnaire* encyclopédique de théorie et sociologie du droit, dir. A-J. Arnaud, 304. L.G.D.J, Paris.

SAINT-HILAIRE Maxime, 2015a, «The Study of Legal Plurality outside "Legal Pluralism": The Future of the Discipline?». In *Stateless Law: Evolving Boundaries of a Discipline*, dir. S. Van Praagh et H. Dedek, 115-132. Ashgate Publishing, Farnham (UK).

SAINT-HILAIRE Maxime, 2015b, La lutte pour la pleine reconnaissance des droits ancestraux. Problématique juridique et enquête philosophique. Éditions Yvon Blais, Cowansville.

Shapiro Scott J., 2000, «The Bad Man and the Internal Point of View». In *The Path of the Law and Its Influence. The Legacy of Olivier Wendell Holmes Jr*, dir. S. J. Burton, 197-210. Cambridge University Press, Cambridge.

VANDERLINDEN Jacques, 1996, Anthropologie juridique. Dalloz, Paris.

VANDERLINDEN Jacques, 2013, Les pluralismes juridiques. Bruylant, Bruxelles (collection Penser le droit).

VEYNE Paul, 1971, Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie. Seuil, Paris.

Wells, Catharine Pierce, 2000, «Olivier Wendell Holmes, Jr., and William James. The Bad Man and the Moral Life». In *The Path of the Law and Its Influence. The Legacy of Olivier Wendell Holmes Jr*, dir. S. J. Burton, 211-230 Cambridge University Press, Cambridge.

WITTGENSTEIN Ludwig, 1961, «Investigations philosophiques». In Id, Tractatus logico-philosophicus suivi de Investigations philosophiques». Gallimard, Paris.

WITTGENSTEIN Ludwig, 2004, Recherches philosophiques. Gallimard, Paris.



## DOVE VA LA FILOSOFIA ITALIANA?\*

VITTORIO POSSENTI\*\*

Abstract: the article focuses on the analysis of Italian contemporary philosophy. Taking into consideration the most important trends of the past and of the present in Italian philosophical context, the Author emphasises the absence of a reflection about metaphysical questions. For this reason he proposes to reaffirm the attention to metaphysics in order to revalue the importance of philosophy for the investigation of eternal» problems.

Keywords: Italian philosophy – metaphysics – theology – nihilism – science

#### 1. Il presente

Dapprima dobbiamo chiedere se la filosofia abbia ancora un senso in Italia e altrove. Si direbbe di sì, se adottiamo un metro di misura estrinseco ma non del tutto irrilevante: il metro della presenza della filosofia sui quotidiani e la *vague* dei festival filosofici. Ciò accade nonostante l'indubbia avanzata delle scienze e l'opinione diffusa che alla filosofia restino solo etica, politica, arte, dopo la perdita di numerosi 'territori'. Intanto ci si domanda quali orizzonti e problemi attraggano il pensiero italiano, e se essi nascano in loco o vengano importati da fuori: il pensiero filosofico oltrepassa i confini nazionali e mescola le culture, ma d'altro canto non è indifferente in quale nazione e in quale lingua si sviluppino nuovi movimenti.

Crescente è l'influsso dei media sul dibattito filosofico nel senso di orientare e talvolta manipolare l'opinione pubblica, decretando le posizioni di cui parlare e quelle che vanno lasciate da parte. La filosofia italiana non è chiusa e provinciale, come talvolta si sostiene; è aperta in modo notevole a quelle straniere, largamente importate col rischio di un forte vagabondaggio tra le diverse scuole. Se questa apertura consenta un'adeguata

\* Il testo che segue è parte del seguente volume: Vittorio Possenti, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, in corso di stampa presso Armando. Viene qui pubblicato in anteprima per gentile concessione dell'Autore.

<sup>\*\*</sup> Vittorio Possenti, Professore emerito di Filosofia politica SPS/01, Università di Venezia. Email: possenti@unive.it



originalità resti qui in sospeso. Negli ultimi decenni qualcosa di notevole è comunque mutato nell'Italia filosofica col transito dall'influsso della cultura tedesca (Hegel, Marx, Fichte, Nietzsche, Schopenhauer, Dilthey, Jaspers, Heidegger) a quella anglosassone (Rawls, Putnam, Wittgenstein, Russell, Mc Dowell, Quine), propiziata anche dal diffondersi dell'inglese come lingua universale. Non bisogna comunque sottovalutare l'importazione abbastanza estesa di autori francesi, specie dell'area del decostruzionismo e del paradigma biopolitico. E' col '68 che la dipendenza del pensiero italiano da quello tedesco è diminuita con l'ingresso della filosofia analitica e delle 'sciences humaines' francesi. Rimane la domanda se da provincia del *Reich* filosofico germanico siamo diventati una provincia dell'impero anglosassone, o un satellite della *République*.

La filosofia attuale tende a vivere del presente ed ha notevolmente abbassato gli orizzonti, si accontenta del quotidiano, è restia a progettare, è piuttosto retrospettiva. In tal senso è un tempo di quaresima specialmente nel campo teoretico-metafisico. Assistiamo a un persistente declino del pensiero teoretico e a un'esplosione della filosofia morale e politica che dominano il campo. Quando si presenta un problema di qualsiasi genere ci si rivolge all'esperto di etica. Si ritiene forse che l'etica sia l'ultima disciplina rimasta alla filosofia. Non intendo diminuire il rilievo eccezionale dell'etica ma osservare che dedicarsi al pensiero teoretico è impegno intellettuale e esistenziale di primo piano, non un'alienazione da cui difendersi. Resta che in numerosi campi si pratica con entusiasmo un'estesa contaminazione tra diversi autori e scuole, il loro incrocio, il ripensamento di A alla luce di B, che sostituiscono lo sguardo diretto sulla realtà con teorie di teorie e incroci di autori.

Non siamo più – fortunatamente – nell'epoca del dopoguerra in cui neopositivismo con la connessa analisi del linguaggio da un lato e marxismo dall'altro si ritenevano filosofie che avrebbero spazzato via ogni altro concorrente e liquidato tutto il passato. Sono bastati pochi decenni per mostrare l'inconsistenza delle loro pretese, e forse attualmente pochi ritengono che la filosofia sia prossima alla fine. Semmai l'oggi è segnato da una pluralità di scuole nessuna delle quali sembra pretendere di essere l'ultima parola della ragione. Il marxismo è scomparso, ma non del tutto il neopositivismo nel senso che permane l'idea monista che il bene della conoscenza derivi solo dalla scienza.

## 2. Dove va la filosofia italiana?

Essa va in mille diverse direzioni, mantenendo un consolidato interesse per la storia della filosofia. Non mi pare che nella ricerca italiana contemporanea si possa individuare una scuola o una corrente dominante, ma una notevole varietà di temi, problemi e indirizzi. Se vi è qualcosa di comune sembra piuttosto dal lato del *no*. Almeno implicitamente le maggiori scuole sono accomunate da diversi postulati di base: esprimono un'indifferenza o un rifiuto della metafisica e una conseguente opzione per la



postmetafisica; lasciano da parte il problema dell'essere e la questione teologica in filosofia; muovono, seppure in modo non univoco, verso una decostruzione dell'idea di persona che la trasporti verso l'impersonale. Questa *poussée* antipersonalistica mostra per contrasto che la realtà e la verità della persona svaniscono se non sono chiaramente fondate su una metafisica sostanzialistica, certo aperta al *Mit-Sein* ma che altrettanto certamente non vi si riduce. Si tratta di scavare nella infinita sostanzialità della vita personale, per coglierne la realtà originaria e ontologicamente primaria, e in tal modo abbassare a operazioni laterali e inconclusive i tentativi decostruttivi elevati verso la persona, non di rado considerata un mero costrutto intellettuale e storico. In questo movimento coopera la pressione del materialismo e del naturalismo che intanto sembrano conquistare posizioni.

La postura antimetafisica e l'ampiezza dell'operazione decostruttiva tentata da filoni della filosofia italiana contemporanea mettono da parte (per ora) un fattore fondamentale in ogni filosofia vivente, ossia il contatto con la tradizione e la capacità di operarne una ripresa o un risorgimento creativo, che faccia riemergere intuizioni e valori duramente repressi o umiliati nella contemporaneità. Tradizione e risorgimento non come un tramandarsi sfibrato ed estenuato di un senso che si indebolisce nel trasmettersi (e che apre con scarso discernimento ad ogni novità della modernità come la tecnica, il consumo e il relativismo), ma come rinascita e ripresa di senso.

Adottando un orizzonte temporale di 70 anni, dunque a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, si sono succeduti e anche sovrapposti una serie di indirizzi quali il neopositivismo, l'epistemologia e il fallibilismo, l'ermeneutica, il neomarxismo, l'etica della comunicazione e del discorso, limitati ma vigorosi tentativi verso la metafisica classica, varie teorie della giustizia, rinnovati interessi verso la teologia politica, verso i diritti umani e la democrazia. Nel contempo si è diffusa la scuola della filosofia analitica seconda maniera. Si tratta di nuclei e paradigmi che sono provenuti alla cultura filosofica italiana dall'estero tranne forse per i casi del neomarxismo, di aspetti dell'ermeneutica e della metafisica classica. D'altro canto l'enumerazione non è esaustiva, essendo opportuno aggiungere il personalismo, il variegato impatto del pensiero di Nietzsche e di Heidegger, la psicanalisi post-freudiana, la bioetica e la biopolitica: anche per queste correnti, provenute dall'estero, il contributo italiano non è in genere stato inaugurale, sebbene si siano poi sviluppate robuste esplorazioni nostrane. Un'eccezione deve essere fatta per il personalismo che molto deve ai pensatori cristiani dell'800 e '900 e in specie a Rosmini e Maritain, e che oggi risulta l'unica istanza in grado di limitare le pretese della tecnica e della manipolazione del bios. Delle tre filosofie di cui negli anni '50 si riconosceva la speciale attualità: esistenzialismo, marxismo, personalismo, da tempo solo la terza è vitale e include proiezione futura<sup>1</sup>. Possiede futuro ciò che ha un passato, e questo vale poderosamente per il concetto di persona.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Per un'elaborazione approfondita del concetto di persona cfr. V. Possenti, 2013.



Affinando un poco la diagnosi, si percepisce che la filosofia italiana – seguendo del resto un cammino diffuso – si è indirizzata sempre di più verso il mondo umano e le scienze dell'uomo, e dunque verso l'etica, la politica, il diritto, l'economia, lasciando a lato la questione dell'essere e la ricerca di un senso ultimo, e ritenendo che la realtà più reale di altre sia la storia. Siamo dinanzi a una filosofia intimamente antropocentrica che in genere non guarda oltre l'uomo e il suo mondo storico, secondo un indirizzo che potremmo chiamare illuministico e storicistico, poiché l'illuminismo e lo storicismo di un tempo avevano cercato una concentrazione sulla umanità occidentale equiparata alla totalità. Peraltro l'antropocentrismo si rivela inadatto a render conto dell'intero ed anzi compie una secca operazione di chiusura.

#### 3. Solo la scienza conosce?

All'epoca dell'illuminismo rimonta la persuasione, divenuta sempre più estesa, che il campo dell'essere, di ciò che è, sia esclusivamente riservato alla scienza, mentre alla filosofia rimarrebbe soltanto il dominio del dover essere.

L'idea che solo la scienza conosce ha costituito per un lungo periodo una sorta di tacito accordo o postulato tra scuole anche notevolmente diverse, accomunate però dalla subordinazione al prestigio della scienza e dal rifiuto della metafisica. Risulterebbe un compito interessante ma non glorioso dipingere le prese di posizione di tanti autorevoli esponenti su questi temi: non è infatti una vicenda di gloria quella che apparirebbe da tale inchiesta. Mi limito a citare Bobbio, il quale parteggiava per il postulato riduttivo che solo la scienza conosce e che dunque la filosofia debba diminuirsi con le proprie mani:

Vorrei che la filosofia andasse verso una critica radicale di se stessa, della pretesa di costituire una forma privilegiata di sapere, e si persuadesse che il terreno perduto in seguito all'avanzata delle scienze è perduto per sempre e non si può riconquistare se non sostenendo una dubbia e fragile dottrina della doppia verità, oppure inventando, senza poter dare garanzie, modi di accesso alla verità quali l'intuizione, l'evidenza, la riflessione interiore, diversi da quelli che hanno permesso la formazione, lo sviluppo e il successo dell'impresa scientifica. Al di là dei territori conquistati dall'impresa scientifica, vi sono soltanto domande senza risposta<sup>2</sup>.

La frase di Bobbio, che si proponeva di essere un affossatore della metafisica senza avere la pazienza di frequentarla (lo stesso vale per numerosi altri autori che parlano dalla distanza di sicurezza di una considerevole disinformazione), manifesta che egli aveva abbandonato il compito di venire in chiaro sul significato del filosofare, ritenendo di non avere niente da dire in proposito. Numerosi altri contributi del volume del 1986 appena citato sono apertamente a favore di una filosofia intesa solo come riflessione critica sulle scienze, per cui non vi è alcuna filosofia prima, alcun discorso protologico.

-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> N. Bobbio, 1986, 29.



Sembra che trent'anni dopo il quadro non sia granché mutato e che la filosofia sia condannata al silenzio di fronte alla scienza. In realtà il filosofo che conosce la tradizione filosofica è molto più attrezzato dello scienziato nel maneggiare concetti e argomenti, che lo scienziato in genere non conosce e che ha poco frequentato nell'accostare i grandi classici. Valga l'esempio dei mirabolanti assunti avanzati da scienziati di nome in ordine al big bang e alla creatio ex nihilo, dove non si sa se deplorare di più l'assurdità del discorso o l'estrema sicumera con cui viene proposto<sup>3</sup>.

Induce a non episodiche riflessioni l'evento, irritante per lo spirito, che parti considerevoli della filosofia europea abbiano assunto dagli anni '50 sino agli anni '80 il riferimento al marxismo visto come il punto più alto del pensiero occidentale e il suo livello inoltrepassabile (J. P. Sartre). Anche in Italia l'enfasi sul marxismo ha contagiato molti, nonostante la maggiore solidità del neomarxismo di tradizione gramsciana che ha operato da filtro, ma non sino al punto che nel '68 e dintorni il materialismo storico fosse sulla bocca di tutti: e questo accadeva quando la crisi inespiabile del marxismo teorico accelerava per concludersi simbolicamente nel 1983, centenario della morte di Marx. Tutto ciò oggi appare come *vanitas vanitatum*, e induce a pensare che chi non riesce a trascendere, almeno in parte, le tendenze del proprio tempo non può aspirare che ad un'efficacia assai limitata. Giova qui ricordare un pensiero di Adorno:

La filosofia, che una volta sembrò superata, si mantiene in vita, poiché è stato mancato il momento della sua realizzazione. Il giudizio sommario che essa abbia semplicemente interpretato il mondo e che per rassegnazione di fronte alla realtà sia diventata monca anche in sé, diventa disfattismo della ragione dopo che è fallita la trasformazione del mondo...Forse fu insufficiente l'interpretazione che promise il passaggio alla prassi<sup>4</sup>.

#### 4. Realismo e antirealismo.

La mia persuasione, e non solo mia, è che con l'età moderna qualcosa di importante è andato perduto con l'affermarsi di un antirealismo prevalente e con l'oblio dell'essere esistenziale. Per vario tempo ci si è rivolti al linguaggio, che spesso però è risultato una diversione rispetto al problema dell'essere; un realismo concettuale integrale, quale si trova nella filosofia dell'essere, è tuttora una merce abbastanza rara. Anzi dalla filosofia del linguaggio (e del testo) di tendenza decostruttiva è derivato uno degli attacchi più sconcertanti e infondati alla filosofia, abbassata a una pratica letteraria come tante altre

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> S. Hawking e L. Mlodinow, 2011. Gli autori – ahinoi! – ci assicurano che «corpi come le stelle o i buchi neri non possono emergere d'improvviso dal nulla. *Ma un intero universo può farlo...*Dal momento che c'è una legge come quella di gravità, *l'universo può crearsi dal nulla e lo fa.* La *creazione spontanea* è la ragione per cui c'è qualcosa invece di nulla» (170, corsivi miei). Di fronte a simili enormità sia lecito ricordare almeno che gli autori presuppongo la legge di gravità, e dunque intendono in modo completamente erroneo il *nihil absolutum* e la creazione dal nulla. Se invece intendono il nulla in un modo tutto loro, avrebbero lo stretto dovere di informarci in merito.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> T. W. Adorno, 1970, 3.



che non può pretendere alcun primato rispetto ad altre pratiche discorsive che non mirano alla conoscenza. Un pensiero di orientamento metafisico e realista è continuato negli ultimi decenni (in Italia Agazzi, Berti, Livi, Melchiorre ed altri ) ma nonostante la sua solidità non ha ricevuto l'attenzione che merita.

### 5. Dove dovrebbe andare la filosofia italiana?

Sul dove dovrebbe andare esprimo l'idea che dovrebbe andare verso il recupero della metafisica, dal momento che nel pensiero filosofico contemporaneo è ravvisabile, nonostante la sua pluralità di espressioni, una forma unificante, sia pure in negativo. Come detto, ravviso tale forma nel prevalente oblio della metafisica: essa continua ad apparire a molti come un inutile e inospitale deserto.

Ciò naturalmente richiede il superamento dell'assunto che solo la scienza conosce, e un ripensamento della *crisi dei fondamenti* che ha investito le scienze e toccato la filosofia all'insegna dello slogan, teoreticamente nichilistico e proprio di un fallibilismo acritico, secondo cui «niente può essere fondato e tutto può essere criticato»: tutto è «fede» e niente è sapere; a fondamento della credenza fondata vi è la credenza infondata; la ragione filosofica non è capace di ampliare l'ambito della conoscenza. Secondo tale posizione sarebbe giusto elevare l'elogio della filosofia «sfondata», ed anzi l'aspirazione a fondamenti ultimi e al raggiungimento della verità stabile dovrebbe essere bollato come aspirazione paranoide e delirio di onnipotenza

Nel porre la questione sul futuro della filosofia italiana si può domandare se i filosofi degli ultimi 70 anni abbiano mostrato di avere una sufficiente idea del loro compito nella società (in merito si possono vedere *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* di F. Balbo, *Il filosofo nella società* di J. Maritain, e il mio *Filosofia e società*), o se invece il docente di filosofia è diventato un esperto accademico, un professionista detentore di un sapere tecnico, e pubblicamente abilitato a esercitarlo. La filosofia come *professione* è una risposta che possiede una parte, modesta, di verità, ma che non soddisfa. Non si inizia a filosofare secondo questa idea, ma per l'ardente desiderio di verità. Cominciammo a filosofare per necessità e inclinazione essenziale, non per orgoglio; continuammo perché in esso si esprime un elemento ineliminabile della condizione umana. La filosofia diventa superflua quando non possiede più il *telos* infinito della ricerca del vero.

La filosofia italiana manca in maniera vistosa di un qualsiasi resoconto sui motivi per cui il sapere metafisico è vitale per ogni società, anzi si pratica una presa di distanza apriorica, e non pochi si fanno un vanto di proclamare questa astenia metafisica. Di conseguenza una parte consistente della filosofia italiana degli ultimi 70 anni si è definita apertamente o in via implicita contro l'idea stessa di un sapere metafisico, sebbene l'idea di metafisica fosse assai diversa da caso a caso. La metafisica era il parafulmine su cui si scaricavano passioni e malumori. Quanto Hegel scriveva a suo tempo, «Ciò che prima si



chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso di fra le scienze», vale in certa misura oggi. Sempre Hegel ricorda che un popolo civile senza metafisica è simile ad un tempio riccamente ornato ma privo di santuario<sup>5</sup>. Sotto questo aspetto la filosofia accademica italiana dell'oggi appare un pensiero dimidiato, in cui la cura del sapere teoretico è rimasto perlopiù appannaggio della ricerca storica sul nostro passato.

Vi è filosofia quando viene edificato uno schema di chiarificazione sistematica dell'esperienza, e questo è oggi molto raro, in Italia e altrove. Il pensiero costruttivo e inferenziale non ha soltanto da ricordare una tradizione passata ma battere nuovi sentieri e problemi dell'oggi alla luce del guadagno che viene dalla tradizione. Il futuro non è già scritto e non si tratta soltanto di ripetere ma di far giocare i principi e la forza delle intuizioni primordiali mettendole alla prova del nuovo. Non si dà alcun compimento epocale della filosofia, alcun destino foss'anche quello del declino e del destino nichilistico. Nessuna idea è più lontana dalla grandiosa tradizione della *Seinsphilosophie* di quella secondo cui tutto è stato detto. Forse anzi siamo all'inizio di un ciclo filosofico nuovo dopo la chiusura del ciclo secolare della modernità.

A mio avviso la filosofia moderna è sostanzialmente conclusa anche in Italia. Ciò non significa che importanti e benvenuti studi su autori della modernità stiano venendo meno: vuole significare che, in armonia con l'ermeneutica speculativa svolta in questo volume e i nuclei sopra presentati, la questione gnoseologica non interessa più da tempo e parimenti la dialettica, che l'attrazione e le luci che provenivano dalla modernità filosofica si sono illanguidite, e che siamo alla ricerca di vie d'uscita dal circolo chiuso del tardo moderno.

La filosofia non inizia col dubbio, l'epoché, l'ironia, la maieutica, l'autoriflessione trascendentale. Inizia con un atto di conoscenza delle cose, a seguito di un domandare che non è fine a se stesso: esso non trova la propria legittimazione in alcun oggetto specifico ma nell'intero accostato sotto il concetto di essere e di bene. Non tornerà più l'epoca di una nuova critica della ragion pura in cui la realtà ruoti intorno a una ragione autolegislatrice che legifera a priori sul reale.

I progetti di riforma e di ricostruzione sistematica del sapere, nati col'45 e dopo, non hanno avuto molto seguito ed oggi sono spenti. Nessuno sforzo di tale tipo è in atto in Italia dal crollo del marxismo teorico. Il carattere costruttivo e sintetico, proprio della ricerca teoretica e ad essa assolutamente necessario, appare da tempo assente e il panorama occupato da problemi perlopiù significativi ma senza un quadro epistemico stabile di riferimento.

-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> G.W.F. Hegel, 1994, 3s.



#### 6. Il problema inevaso del nichilismo

La questione del nichilismo ha ricevuto in Italia un'attenzione che per qualità e quantità non ha pari in altri Paesi del mondo, come è d'altronde abbastanza ampiamente riconosciuto. Come ha scritto recentemente un pensatore polacco: «Negli ultimi decenni il nichilismo si è trovato al centro di interesse di molti rappresentanti della filosofia italiana. Sembra che nella patria di Dante si dedica a questo fenomeno più attenzione che negli altri paesi»<sup>6</sup>. Tra coloro che hanno concentrato la loro attenzione sul fenomeno del nichilismo Kobylinski cita autori tanto diversi come Massimo Cacciari, Sergio Givone, Vittorio Possenti, Emanuele Severino, Gianni Vattimo, Federico Vercellone, Vincenzo Vitiello, Franco Volpi<sup>7</sup>.

Nichilismo, principio di immanenza, ateismo o indifferenza al tema della trascendenza, deriva nichilistica della secolarizzazione sono temi ben presenti nel pensiero italiano dal 1945 in avanti, ma poco avvertiti. Recenti ricostruzioni della filosofia italiana hanno dedicato scarsa o nulla attenzione a questo aspetto. Non sono chiari i motivi di tale negligenza, se cioè provengano da scarsa considerazione di questo tema considerato a torto marginale, o se si ritenga che il nichilismo che affligge profondamente in Occidente la questione della verità e quella dell'essere sia sul punto di essere oltrepassato e dunque ritenuto superfluo.

Non vi può essere un oltrepassamento del nichilismo che ne conservi in maniera magari ristrutturata e indebolita i principali nuclei, ma soltanto un superamento per negazione e per riattingimento della struttura fondamentale dell'essere e dell'esistenza in tutta l'ampiezza trascendentale della loro portata. La carica antinichilistica del pensiero italiano del XIX e XX secolo è particolarmente intensa e include una poderosa galleria di pensatori, cui abbiamo alluso poco sopra. Nella dialettica tra nichilismo e antinichilismo interviene l'afflato basilarmente antinichilistico del cristianesimo che si esplica a tutti i livelli dell'esistenza. Esso attiene al peculiare rapporto tra origine e storia della Rivelazione cristiana, fatta propria dalle principali filosofie che vi si ispirano: queste elaborano l'idea di una verità soprastorica e nello stesso tempo incarnata che nutre la storia senza risolversi in essa, in un moto di animazione e innalzamento dell'umano verso il divino, nonostante la loro differenza infinita: qui vale la suprema regola che solo la grande differenza permette l'efficace immersione del divino nell'umano e l'ascesa del secondo verso il primo.

D'altro canto il cristianesimo è un pensiero intimamente storico, la Rivelazione cristiana è una rivelazione storica e pubblica, basata non su miti ma su eventi fondatori, a partire dall'Incarnazione del Verbo. Siamo mille miglia lontano dal logicismo dialettico dell'idealismo.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Cfr. A. Kobyliński, 2014, 340.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. in merito V. Possenti, 2004.



#### 7. Riprendere contatto con la questione dell'eterno

La postura antimetafisica o postmetafisica comporta un diffuso *oblio dell'eterno* che, nel rifiuto dell'unità fra eternità ed essere, si presenta come nichilismo dispiegato. Il più radicale nichilismo, che qui dà la mano al più radicale storicismo, è costituito dall'oblio del concetto di eternità. Pertinente è su questo aspetto la critica di L. Strauss: «Le difficoltà inerenti alla filosofia della volontà di potenza condussero, dopo Nietzsche, all'esplicita rinuncia della stessa nozione di eternità. Il pensiero moderno raggiunge il suo *culmine*, la sua più alta autocoscienza, nel più radicale storicismo, cioè esplicitamente condannando all'oblio la nozione di eternità»<sup>8</sup>. Il problema centrale per la filosofa futura si riconduce all'interrogativo se essa sarà in grado di riprendere contatto con la questione dell'eterno e dell'immutabile, oltre la danza mai quieta del divenire.

Non vorrei essere frainteso e dare a credere che intenda trascurare altri livelli, tra cui la filosofia politica e giuridica, quella morale e l'antropologia. Di fronte alle lusinghe della tecnica la filosofia non può cedere il campo e accontentarsi di fare il cavalier servente della prima nell'etica e nel diritto. In merito ho alcune persuasioni da avanzare che si condensano nei seguenti nuclei: una concezione del diritto che non scada nel più vieto positivismo giuridico; l'abbandono della mitologia dell'io individuale atomistico che tutto pretende; allontanare le facili filosofie dell'impersonale; riprendere il discorso sui doveri e non solo sui diritti, la questione del male, quella della tecnica, una più coerente filosofia della libertà la cui mancanza è il grande tallone di Achille delle società occidentali.

## 8. Filosofia e teologia

Alla carenza consistente nella scarsa capacità costruttiva ed inferenziale si aggiunge la facilità con cui il pensiero italiano mette da parte i temi teologici che potrebbero offrirle slancio, superamento delle forme più banali di storicismo e positivismo, ripresa di coraggio dinanzi alle fondamentali domande dell'esistenza. Ciò richiede che i credenti mettano alla prova della realtà e del concetto il lato teologico, evitando di dare l'impressione di filosofare come se non credessero.

E' già dal secondo dopoguerra, e quindi da settant'anni, che il pensiero italiano ha messo da parte il *problema teologico in filosofia* o la metafisica teologica, dando ulteriore spinta al principio di immanenza. Il sospetto rivolto verso l'ontologia, i tentativi di decostruzione dell'idea di persona, la rinuncia alla metafisica teologica imprimono un impoverimento e una riduzione di orizzonti al pensiero italiano. Importante permane in Italia l'interesse al tema teologico-politico, perlopiù interpretato in senso immanente e con rare proiezioni escatologiche. Ma è indubbio che per rilanciare il dialogo tra filosofia e

-

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> L. Strauss, 1977, 88.



rivelazione non è sufficiente un richiamo anche insistito alla questione teologico-politica, di cui tanti autori si occupano con un tale entusiasmo che più di una volta essa viene tirata nelle direzioni più sorprendenti e perde quasi ogni significato.

Dopo che la laicizzazione del cristianesimo (intesa come rimozione della trascendenza e/o pensamento del cristianesimo in forma di immanenza) è stata tentata in vari modi, in specie da Hegel e Gentile, la cultura contemporanea non sa più che pensare della fede cristiana, poiché ha perso lo strumento stesso per entrarvi, che consiste nell'oltrepassare il cerchio incantato dell'antropocentrismo. In generale non ci si occupa del cristianesimo, che pur potrebbe ridare profondità al pensiero filosofico. Anzi un motivo notevole per cui la filosofia italiana non può vantare una significativa originalità è il suo scarso contatto con metafisica e teologia. Una maggiore interlocuzione le mostrerebbe che al di là della potenza della tecnica, vi sono molte cose che non sono in nostro potere né mai lo saranno. Perdere il senso delle cose non soggette alla volontà umana è l'errore dell'antropocentrismo.

Nel rapporto tra filosofia e teologia esplode il grande tema della secolarizzazione moderna, e del rapporto della modernità con il suo passato, in cui da molti decenni si susseguono diagnosi fondamentali e divergenti. Si va dal «continuismo» di K. Löwith alla netta discontinuità di H. Blumenberg, alla accurata analisi differenziale di A. Del Noce secondo cui il pensiero moderno non è un processo unitario verso l'ateismo, ma include in sé due anime: quella atea e/o immanentista, e quella dell'«ontologismo» tradizionale (o linea franco-italiana) che può essere ripresa e continuata nel postmoderno. E' molto significativo che né Löwith né Blumenberg prestino attenzione ai filosofi 'ontologisti' franco-italiani, e in questo modo lasciano da parte un orizzonte fondamentale del moderno filosofico.

#### 9. Filosofia e impegno civile.

Caratteristica italiana è il contatto tra filosofia e impegno civile (Gioberti, Rosmini, Cattaneo, Gentile, Gramsci, Balbo, Croce, La Pira, Bobbio, etc). La nostra filosofia passata ha intessuto un importante rapporto con le vicende pubbliche dell'Italia, e in prossimità del 1945 e dintorni con la lezione proveniente dal personalismo francese. Da tempo quel nesso è quasi interrotto, non c'è alcuna «filosofia al potere», ma soltanto spunti eterogenei e labili, che durano lo spazio di un mattino. Forse si ritiene che sussista un distacco tra teoria e realtà storica. Non lo crederei: il pensiero italiano si occupa molto dei problemi civili, magari con dubbia originalità, ma non li trascura. Si pensi ai dibattiti sull'economia, la nostra costituzione, i diritti umani, la democrazia, la libertà, le questioni bioetiche. Su queste ultime la discussione è stata animatissima fino a pochi anni fa quando la bioetica teorica è sostanzialmente morta – per ora – per l'intervento sempre più penetrante e problematico della magistratura, che ha sostituito un approfondimento di problemi particolarmente delicati con il richiamo alla libertà incoercibile degli adulti.



Tutto ciò fa emergere un problema primario, rimasto sottotraccia a lungo e ancora oggi, ossia se lo scopo della politica sia la libertà assoluta del singolo centrato su se stesso, o il bene comune: due linee di pensiero politico molto diverse ed in cui attualmente prevale in maniera esorbitante la prima posizione. Come appena osservato, necessitiamo di una più profonda filosofia della libertà: le attuali società liberali hanno sostituito la virtù con la libertà, e sono abitate da individui casuali privi del senso di un'identità e di un destino.

Nell'intreccio tra filosofia e società prende oggi particolare rilievo la fondamentale questione biopolitica, dove il rischio emergente è che il livello dell'umano sia riportato a vita biologica, e che la categoria radicale dell'esistenza intesa in senso meramente fattuale, come *bios*, scateni la *révanche* dell'antiumanesimo<sup>9</sup>. Tutto viene storicizzato (lo storicismo italiano è ancora ben vivo), per cui non esistono essenze di alcun genere ma solo eventi che vengono letti in modo sparpagliato e senza un quadro ricompositivo. In tal modo la volontà di potenza della tecnica ha partita facile, mentre permane la grave difficoltà di determinare le nozioni di natura e di vita.

## 10. Fine della filosofia moderna

L'idea «scandalosa» che vorrei in conclusione presentare è che la filosofia italiana, che è parte di quella moderna, si trova in una situazione ancipite, come del resto quasi tutte le scuole filosofiche, poiché ritiene di poter in qualche modo continuare il ciclo moderno, senza percepire che tale ciclo è finito da quasi un secolo con l'oltrepassamento dell'antirealismo, della soggettività costituente e del dualismo gnoseologico tra pensiero ed essere che hanno afflitto la metafisica moderna: questa è precisamente l'idea scandalosa che ha percorso sottotraccia varie mie considerazioni. La fine della filosofia moderna in quanto tale è stata la prospettiva della filosofia dell'essere e del tomismo del '900 che si ponevano nella tradizione inaugurata dal genio dell'Aquinate. Di ciò l'araldo più profondo è stato J. Maritain in opere quali *Antimoderno*, 1922; *I gradi del sapere*, 1932; *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, 1947.

Questo accadeva pochi anni dopo l'attualismo, il quale pensava se stesso come il culmine e l'apogeo del pensiero moderno. E' da tempo finita l'idea che il pensiero italiano, riassunto nel neoidealismo, fosse il punto di condensazione del pensiero mondiale. In realtà il neoidealismo di Gentile col suo attualismo trionfalistico e retorico appare sempre di più il punto terminale di caduta e di chiusura della filosofia moderna, ed un vertice del suo *nichilismo teoretico*. Quanto non si trova nell'attualismo è la percezione dell'imminenza della crisi dell'Occidente, camuffata dalla retorica orgogliosa del compimento e dell'apogeo. Siamo in realtà alle soglie di un atto inaugurale in ordine all'inizio di un ciclo filosofico nuovo che non sappiamo che indirizzo potrà avere, ma la filosofia dell'essere vi sarà.

-

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. V. Possenti, 2013.



Il filosofo cerca di parlare ai suoi contemporanei come figlio del suo tempo. Ma almeno altrettanto importante di tale verità è quest'altra, che egli sulle cose essenziali parli e debba parlare agli uomini di tutti i tempi: chi non sa andare oltre i limiti della propria epoca è filosoficamente morto.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ADORNO Theodor W., 1970, Dialettica negativa. Einaudi, Torino.

Bobbio Norberto, 1986, «Che cosa volete sapere?». In *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli. Laterza, Roma-Bari.

HAWKING Stephen e MLODINOW Leonard, 2011, Il grande disegno. Mondadori, Milano.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1994, Scienza della logica. Laterza, Roma-Bari.

Kobyliński Andrzej, 2014, Etyki Nihilistycznej. Varsavia.

POSSENTI Vittorio, 2004, Nichilismo e metafisica. Terza navigazione. Armando, Roma.

POSSENTI Vittorio, 2013, Il Nuovo Principio Persona. Armando, Roma.

POSSENTI Vittorio, 2013, La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica. Lindau, Torino.

STRAUSS Leo, 1977, Che cos'è la filosofia politica?. Argalia, Urbino.



## LA RILETTURA DI UN «CLASSICO» DELLA SOCIOLOGIA: MARX E LE EMOZIONI

L. FRANK WEYHER\*
(traduzione dall'inglese di Paolo Iagulli)\*\*

Abstract: Marx's conception of human nature includes human «passions» and «emotions» as fundamental, integrative aspects of our social nature and our human capacity for «free conscious activity». However, «emotion» has been largely excluded from the sociological lexicon and the capacity for conscious action has often been viewed at the level of the individual actor and, moreover, in overly «cognitive» and «rational» terms. As a result, the very reading of classic texts has been historically biased against the seeing of emotion, even when it is addressed. What difference does the inclusion of emotion in Marx's conception of human nature make for our understanding of both his theory of estrangement and related work today?

Keywords: emotion – Marx – estrangement – alienation – human nature

Se prendiamo sul serio l'affermazione di Marx secondo cui occorre cominciare con «premesse reali» – cioè «individui reali», individui «come essi realmente sono», «esseri umani autentici e attivi»<sup>1</sup> – e «studiare [...] il concreto processo di vita e l'attività degli individui di ciascuna epoca»<sup>2</sup>, come possiamo giustificare la tendenza a ignorare o a trascurare gravemente il ruolo della vita *emozionale* da parte della scienza sociale nelle sue analisi o anche, a dirla tutta, da parte nostra nella maggior parte delle nostre analisi? Esistono «individui reali» che non provano «emozioni»? Non sono forse le emozioni un elemento praticamente onnipresente in tutta la vita sociale? Eppure, le analisi marxiste

<sup>\*</sup> L. Frank Weyher, Associate Professor di Sociologia, Kansas State University. Email:weyher@ksu.edu

<sup>\*\*</sup> Paolo Iagulli, Docente a contratto di Sociologia dei processi culturali SPS/08, Università degli Studi di Bari. Email: piagulli@iol.it

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> In tutto l'articolo, utilizzerò i termini «umanità», «esseri umani» o equivalenti laddove nel testo originale Marx, o altri autori, abbiano usato, nello stesso significato, il termine «uomo». E per ragioni, per così dire, estetico-stilistiche non collocherò tali sostituzioni nelle parentesi che si è soliti usare in questi casi.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> K. Marx, 2000, 176, 180-181.



successive al suo ispiratore, e le analisi sociologiche più in generale, hanno quasi sempre avuto la caratteristica di essere «eccessivamente cognitive»<sup>3</sup>.

Per molta parte del ventesimo secolo, la sociologia, sia a livello di ricerca che in sede teorica, si è sviluppata senza fare riferimento alle emozioni<sup>4</sup>. Perfino oggi molti continuano a considerare lo studio sociologico delle emozioni come una specializzazione pittoresca o bizzarra piuttosto che come un elemento di fondamentale rilevanza per la disciplina complessivamente considerata<sup>5</sup>, e «molto ancora rimane da fare per rimediare a questa tradizionale dimenticanza»<sup>6</sup>. Come fece notare alcuni anni fa Jack Barbalet, «una volta che diventa chiara l'importanza delle emozioni per i processi sociali, lo statuto intellettuale della sociologia, e perciò la stessa storia della sociologia e coloro i quali vi hanno contribuito, devono essere ripensati»<sup>7</sup>.

Oggi, questa situazione sta rapidamente mutando<sup>8</sup>. La «sociologia delle emozioni» si è diffusa considerevolmente quale campo di ricerca autonomo. Più in generale, si può dire che siamo nel pieno di una «svolta affettiva» o «emozionale» nelle scienze sociali<sup>9</sup>. Nondimeno, sorprendentemente, i classici e fondatori della sociologia hanno ricevuto scarsa attenzione<sup>10</sup>. Per questi, quindi, il «ripensarli rimane ancora largamente da fare»<sup>11</sup>.

Anche se i classici non svilupparono teorie *sistematiche* sulle emozioni o sul loro ruolo nella vita sociale, *neppure* essi le trascurarono del tutto nel loro lavoro sociologico<sup>12</sup>. Se è così, perché i classici sono stati perlomeno sottovalutati nella «svolta

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cfr. J.C. Alexander e B. Giesen, 1987, 11; J.M. Barbalet, 1996 e 1998; T.D. Kemper, 1990; W.D. TenHouten, 2007; J.H. Turner, 2007, 59.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cfr. T.D. Kemper, 1990, 3; S Shott, 1979, 1317; W.D. TenHouten, 2007, XI; J.H. Turner, 2007, 1; 2009, 340; 2010, 169; J.H. Turner e J.E. Stets, 2005, 1; S.J. Williams e G. Bendelow, 1998a, XV.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cfr. C. Shilling, 2002, 11.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> S.J. Williams, 2001, 2.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> J.M. Barbalet, 1998, 3: corsivi miei.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cfr. J.M. Barbalet 2002a, 6; D.S. Massey 2002; J.E. Stets e J.H. Turner, 2007, 1; J.H. Turner, 2002, 28; 2009, 340; 2010, 169. L'attenzione per le emozioni ha ora un'influenza in molte sotto-discipline di lungo corso all'interno della sociologia (ad es. J.M. Barbalet, 2002b; M. Berezin, 2001 e 2002; H. Flam, 2000 e 2002; H. Flam e D. King, 2005; J. Goodwin et al., 2001; V. James e J. Gabe, 1996; J. Pixley 1999, 2002 e 2004; T.J. Scheff, 2000) e ne ha aperte di nuove (ad es. J.M. Barbalet, 1998; C. Clark, 1987; N. Denzin, 2007; A.R. Hochschild, 1979; J. Katz 1999; T.J. Scheff 1990a; S. Shott 1979; W.D. TenHouten 2007; J.H. Turner 2007). Come affermano i curatori del recente *Handbook of the Sociology of Emotions*, «il settore è ora alla ribalta della microsociologia e, sempre più, della macrosociologia»; inoltre, «la sociologia delle emozioni continua a introdursi di fatto in ogni sotto-disciplina entro la sociologia e oltre» (J.H. Turner e J.E. Stets, 2007, 1, 6).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> P.T. Clough, 2007; si veda anche M. Greco e P. Stenner, 2008, 5. Benché soprattutto sociologi, i collaboratori al recente volume di Clough, 2007, *The Affective Turn: Theorizing the Social*, affrontano il ruolo degli «affetti» e delle «emozioni» da una prospettiva psico-analitica e di teoria critica basata sulla filosofia contemporanea. Di conseguenza, i collaboratori chiave provenienti dalla sociologia delle emozioni sono assenti in molte delle loro analisi. Nondimeno, il volume è lodevole perché fa ricorso a un altro ricco e interdisciplinare corpo di letteratura, rilevante per la «*svolta emozionale*» che sia tali autori che io stesso affermiamo essere in corso. Nel futuro, anzi, sarebbero proficui tentativi di gettare un ponte tra le due letterature.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> C. Shilling, 2002, 1; cfr. J.H. Turner, 2009, 340.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Per un inizio, si vedano però J.M. Barbalet 1992; 1998 sul risentimento di classe; 1996 sull'azione di classe; 1994 su Durkheim; 1998, capitolo 2 su Weber; C. Shilling, 2002; S.J. Williams 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998, 8; C. Shilling 2002, 10-12; J.H.Turner, 2010, 168.



emozionale» in corso? Almeno in parte, la ragione può risiedere nel banale fatto che molte delle nostre largamente accettate «letture» o «interpretazioni» dei testi classici si sono formate in un contesto riflessivo e sociologico che escludeva o marginalizzava le emozioni. Tali letture tendevano a ignorare le emozioni<sup>13</sup>. Perfino quei passaggi nei testi dei classici in cui le emozioni *erano presenti* passavano per lo più come irrilevanti – o addirittura sfuggivano del tutto alla considerazione<sup>14</sup>.

Nell'indossare «paraocchi» rispetto alle emozioni, cosa possiamo avere perso? E se ci togliamo tali paraocchi, cosa possiamo vedere? Perfino il fatto di affrontare tali questioni è cosa controversa perché facendo ciò si sfidano le «letture» ormai consolidate e istituzionalizzate dei classici e si incoraggia a «pensare di nuovo». Tuttavia, solo facendo così possiamo sperare di portare la sociologia verso un nuovo ed eccitante terreno.

Considerata la centralità dei classici per il pensiero e per il lavoro sociologico successivo<sup>15</sup> e la trascurata centralità delle emozioni nella vita sociale, una tale *ri*-lettura e un tale *ri*-pensamento possono incidere in modo significativo sul lavoro sociologico contemporaneo<sup>16</sup>. Se ci focalizziamo sulle emozioni e sulla loro onnipresenza nella vita sociale, ed esploriamo i riferimenti alle emozioni e al loro ruolo in testi precedentemente letti in una luce largamente non emozionale, i lavori classici e contemporanei possono assumere *nuovi significati*: la nostra comprensione di questi testi cambia e diventa certamente più completa. In questo articolo, mi concentrerò sul ruolo delle emozioni nella concezione della natura umana di Karl Marx e nella sua teoria dell'alienazione (*estrangement*)<sup>17</sup>. Una tale ri-lettura di Marx appare a mio parere sia giustificata che meritevole di essere approfondita attraverso l'individuazione e la discussione di alcune connessioni e implicazioni legate alla contemporaneità.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Cfr. E. Illouz, 2007, 1-2; S.J. Williams 2001, 3.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Una logica conseguenza di ciò è la tendenza a lasciare fuori dagli indici dei vari scritti le emozioni e i termini a esse legati: anche quando tali termini sono usati nel testo, sono ritenuti di poco conto o banali, non significativi. Per saperne di più sul mutevole destino delle emozioni in sociologia, si veda J.M. Barbalet. 1998, capitolo primo.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cfr. J.H. Turner, 2009, 340.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998, 13.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Nel corso di questo articolo, seguirò Isidor Wallimann (1981, 5) nel distinguere tra «estrangement» (*Entfremdung*) e «alienation» (*Entäusserung*) e nell'utilizzare il primo termine anche se i due concetti sono spesso trattati come sinonimi in letteratura (ad es. B. Ollman, 1976, 132n). Wallimann (1981: si veda in part. 40-42) mostra che «estrangement» e «alienation» dovrebbero essere trattati come concetti distinti, seppure legati, e afferma che molta confusione ha fatto seguito a tale mancata distinzione. Secondo Wallimann «estrangement» (*Entfremdung*) si riferisce a situazioni in cui gli esseri umani non possono vivere seguendo la loro «natura umana». Diversamente, «alienation» (*Entäusserung*) si riferisce al trasferire il possesso (di una cosa) a un altro.



# Il contesto per la ri-lettura di Marx: l'azione umana come sociale, razionale ed emozionale

La tradizione occidentale. Dappertutto nella cultura occidentale in generale, e nel pensiero scientifico sociale in particolare, la tematizzazione dell'azione umana individuale è stata spesso legata a una enfatizzazione della «razionalità» 18. In un modo o nell'altro, la «ragione» è stata generalmente vista come radicalmente separata dalle emozioni, e anzi in opposizione rispetto a esse 19. In linea generale, il ruolo delle emozioni nella vita e nell'azione sociale è stato dimenticato oppure, quand'anche rilevato, considerato negativamente 20. Inoltre, a prescindere da come la relazione tra ragione ed emozioni fosse concepita, la prima e le seconde sono state spesso considerate in termini astorici e indipendenti, piuttosto che come fenomeni sociali e contestualizzati. Queste erronee tendenze concettuali nella cultura occidentale hanno influenzato l'interpretazione di Marx (e di altri studiosi): l'attività umana è stata identificata con il pensiero razionale e l'azione degli individui descritta attraverso un disprezzo, o comunque un'esclusione delle emozioni, cioè delle passioni che animano, orientano, e guidano tale attività, oltre che della natura «socialmente integrata» delle emozioni 121.

La letteratura sulla teoria dell'alienazione di Marx è vasta, e i lavori più importanti comprendono almeno qualche discussione delle emozioni<sup>22</sup>. Il fatto che le emozioni siano presenti in tali lavori suggerisce che esse sono importanti e che è difficile evitare di fare i conti con esse; in altre parole, che esse meriterebbero una più consapevole ed esplicita attenzione di quanto ne abbiano solitamente ricevuta<sup>23</sup>. Nondimeno, così come è avvenuto nel lavoro sociologico più in generale, gli sporadici riferimenti alle emozioni presenti nella letteratura sulla alienazione sono di solito piuttosto involontari, incidentali e certamente non frutto di analisi sistematiche; neppure si può dire che siano state esplorate le ripercussioni che le emozioni hanno per la teoria dell'alienazione di Marx e per il suo complessivo lavoro teorico.

In una misura perfino maggiore, anche altra letteratura marxista (ad es., avente a oggetto la formazione delle classi, l'azione e la lotta) ha avuto la netta tendenza a essere «eccessivamente cognitiva»<sup>24</sup>. Nella letteratura marxista il «pensiero», e più largamente la «cultura», sono stati spesso trattati semplicemente come «epifenomeni» in qualche modo «determinati» da processi e condizioni materiali. In una tale visione, sarebbe il riconoscimento *razionale o cognitivo* di interessi, basati su processi e condizioni materiali,

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Cfr. J.H. Turner, 2007, 59.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1988, 29-61; A.R. Damasio, 1994; R. De Sousa, 1987, 1, 4-5; C. Lutz 1986, 290; M.C. Nussbaum, 2001, 354; W.D. TenHouten, 2007, 130; J.H. Turner, 2009, 343.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998, 3, 30.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Cfr. J.H. Turner, 2002, 30-48.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Si vedano, ad es., J. Israel, 1971; I. Mészáros, 1986; B. Ollman, 1976; J. Torrance, 1977; I. Wallimann, 1981.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998, capitolo primo.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1992 e 1998, 64-66.



a portare alla formazione di classe, alla lotta e all'azione. Ebbene, ciò che tali approcci dimenticano è non soltanto il fatto che lo stesso Marx sembra costantemente legare «pensiero» e «azione», ma anche il ruolo che le emozioni possono giocare sia in questo legame che nel rendere possibile la stessa azione.

L'alternativa. L'approccio tradizionale/convenzionale, che oppone ragione ed emozioni, ha sempre avuto dei detrattori (ad es. David Hume e William James<sup>25</sup>), ma sono state le più recenti conoscenze a revocare in dubbio una tale visione e prospettiva. Come sottolinea il neuro-scienziato Antonio Damasio, «emozioni, sentimenti e regole biologiche giocano *tutte* un ruolo nella ragione umana»<sup>26</sup>. Invece che opposizione, c'è «un'interazione dei sistemi sottostanti gli ordinari processi delle emozioni, dei sentimenti, della ragione e dell'assumere decisioni»<sup>27</sup>. Ragione ed emozione, lungi dall'essere antitetiche e per natura distruttive l'una dell'altra, sono oggi ritenute complementari e perfino *necessarie* ciascuna per l'altra<sup>28</sup>. In una parola, come sottolineano i sociologi Jonathan Turner e Jan Stets, «le attuali ricerche di neurologia delle emozioni dimostrano che la contrapposizione di vecchia data tra emozioni e razionalità intesi come poli opposti *è semplicemente sbagliata*»<sup>29</sup>.

Non possiamo più parlare di una «azione *esclusivamente* razionale» se intendiamo la razionalità o l'azione come *priva di* emozioni, perché «la ragione non guidata da *adeguate* emozioni porta a un'azione sconnessa rispetto allo scopo»<sup>30</sup>. TenHouten afferma che «le emozioni possono generalmente essere interpretate come sforzi di stabilire [o ri-stabilire] un orientamento razionale verso il mondo»<sup>31</sup>, con particolari emozioni che servono come basi per la ragione stessa e altre emozioni che agiscono per ripristinare la ragione quando sorgono problemi (così che anche le emozioni possono essere viste come «razionali» a loro modo)<sup>32</sup>. Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, Durkheim fa seguire alla sua importante affermazione secondo cui «la società ha bisogno non solo di un grado di conformismo morale ma anche di un minimo di conformismo logico» un argomento di ordine socio-emozionale nel delineare le caratteristiche della «specialissima autorità» che

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Si veda J.M. Barbalet, 1998, capitolo secondo.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> A.R. Damasio, 1994, XIII: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Ivi, 54.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Cfr. A.R. Damasio, 1994; W.D. TenHouten, 2007, 133; J.H. Turner, 2007, 36-37 e 2009, 343. Per una arguta sintesi di tre differenti approcci alla relazione tra «ragione» ed «emozioni», si veda J.M. Barbalet, 1998, capitolo secondo.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> J.H. Turner e J.E. Stets, 2005, 21: corsivi miei.

J.M. Barbalet, 1998, 31: corsivi miei.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> W.D. TenHouten, 2007, 133, 167.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> La formulazione di Tenhouten può essere ulteriormente precisata come una caratterizzazione emozionale dello specifico *tipo* di razionalità «strumentalmente razionale» (la weberiana azione razionale rispetto allo scopo) dominante nella moderna società; altre forme di «razionalità» possono peraltro richiedere differenti specificazioni. L'acuta osservazione di Weber secondo cui ciò che è «razionale» da una prospettiva può essere completamente «irrazionale» da un'altra suggerisce una proficua linea di ricerca: esplorare le caratteristiche emozionali di differenti forme di ragione «pratica» o «situata».



è «inerente alla ragione»<sup>33</sup>. Questa profonda osservazione suggerisce la necessità, per una comprensione più sociologica della mente umana, di uno sviluppo *congiunto* di ragione ed emozione, e di cambiamenti socio-culturali e storici negli stessi «modi di ragionare»<sup>34</sup>.

Da questa prospettiva, la visione convenzionale che considera ragione ed emozione come opposte può ritenersi un «modo di ragionare» storicamente specifico (in cui diventano importanti le questioni relative al modo in cui esso è sorto e al che cosa lo sostiene)<sup>35</sup>. Inoltre, nella misura in cui distorce la nostra comprensione di noi stessi, e la nostra capacità di vivere secondo la nostra «natura», questo specifico «modo di ragionare» può anche essere visto come una forma di «alienazione» sotto il capitalismo. Su entrambi questi aspetti, tale (considerazione e) visione è in sintonia più con la formulazione originaria di Marx che con le molte successive «letture» del suo lavoro, basate invece sulla più «tradizionale» visione convenzionale occidentale sopra descritta.

## La concezione di Marx della natura umana, delle emozioni e dell'alienazione

Marx afferma che «un essere umano, in quanto essere oggettivamente sensuale, è un essere che *soffre*, e poiché noi sentiamo la nostra sofferenza [*Leiden*], noi siamo essere *passionali* [*leidenschaftliches*]»<sup>36</sup>. In modo decisivo, Marx continua: «La passione è la nostra forza *fondamentale* vigorosamente protesa a ottenere i suoi obiettivi»<sup>37</sup>. L'emozione è perciò centrale nella concezione di Marx<sup>38</sup> della natura umana: essa è la nostra «forza fondamentale» che dà energia e dirige l'«attività libera e consapevole», la quale costituisce per Marx il «carattere di specie dell'umanità».

Noi siamo *sia* esseri sociali, per così dire, generali *che* esseri particolari, con caratteristiche fisiche e psichiche, che si muovono entro contesti specifici. Secondo E.K. Hunt<sup>39</sup>, «per Marx, l'essenza dell'umanità è che ciascun essere umano individuale è l'unità del particolare e del generale». Poiché noi siamo esseri sociali, anche il modo in cui «sentiamo» e «pensiamo» la nostra particolarità è fondamentalmente legato alla nostra generalità sociale. Eppure allo stesso tempo la nostra esperienza e le nostre azioni uniche, particolari e specifiche ricostituiscono, ricostruiscono e potenzialmente *cambiano* in modo continuo quella generalità sociale, *e con essa noi stessi*. Come Marx esprime nella sua terza «Tesi» su Feuerbach, «la coincidenza del *mutare delle circostanze* e dell'attività umana o *cambiamento del sé* può essere concepita e razionalmente

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> E. Durkheim, 2001, 19.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> E. Durkheim e M. Mauss, 1963, 88; W.D. TenHouten, 2007; J.H. Turner, 2007; cfr. A.J. Bergesen, 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998, capitolo primo; A. Heller, 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> K. Marx, 1974, 390.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> *Ibidem*: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Cfr. ivi, 390, 328.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> E.K. Hunt, 1982, 7: corsivo mio; cfr. I. Mészáros, 1986, 13-14.



compresa solo come una pratica rivoluzionaria»<sup>40</sup>. Non solo: «la coscienza è [...] dal primo momento un prodotto sociale, e rimarrà così finché gli esseri umani esisteranno»<sup>41</sup>. Esiste quindi una relazione reciproca e dialettica tra il fatto che noi siamo esseri sociali, e la «libera attività cosciente» degli individui, che «costituisce il carattere di specie dell'umanità»<sup>42</sup>. Ebbene, le emozioni sono centrali nel plasmare, sostenere, come pure nel cambiare i legami tra le esperienze «particolari» dell'individuo e le esperienze «generali» e i modelli di vita sociale. Con le parole di Marx:

[g]li esseri umani si appropriano della loro essenza integrale in un modo integrale, come una persona totale. Tutte le loro relazioni *umane* col mondo –vedere, ascoltare, odorare, l'assaporare, provare sentimenti, pensare, contemplare, avvertire, desiderare, agire, amare- in breve, tutti gli organi che costituiscono la loro individualità, così come gli organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, sono nel loro comportamento *oggettivo* o nel loro *comportamento di fronte all'oggetto* l'appropriazione di quell'oggetto. Questa appropriazione della realtà *umana* è la *conferma e l'attuazione della realtà umana*. Essa è *azione* umana e *sofferenza* umana, perché la sofferenza, concepita umanamente, è un godimento del sé per l'individuo<sup>43</sup>.

Perciò solo includendo l'emozione («provare sentimenti», «avvertire», «desiderare», «amare», «soffrire», «appagarsi») quale componente della nostra «essenza integrale» e della nostra «persona totale», questa «natura umana» può essere compresa, molto meno compiuta e realizzata. Marx – qui come altrove – considera l'essere umano come una totalità, come un essere intero. Ciò che sto sostenendo, e cioè che l'emozione è parte della sua concezione della natura umana, è perciò coerente con la sua complessiva posizione teorica: senza l'emozione noi ci occupiamo non dell'«intero» della natura e dell'esperienza umana, bensì solo di un suo frammento.

Nel legare il «particolare» e il «generale», le emozioni possono essere viste come meccanismi adattivi che, in un modo culturalmente mediato, da un lato assicurano significativi cambiamenti nel nostro sé, contesto o ambiente, dall'altro aiutano a comunicare tali cambiamenti agli altri<sup>44</sup>. Esse non riguardano perciò solo il modo in cui noi agiamo e reagiamo entro tali contesti ma ci dicono in modi importanti, e dicono a chi sta attorno a noi, *cosa* quei contesti, in realtà, *sono*. Le emozioni non sono quindi semplicemente prodotti sociali, ma aspetti fondamentali, *costitutivi* della vita sociale<sup>45</sup>. Come afferma Jack Katz in estrema sintesi, «ciascuno di noi normalmente *sente* situazioni»<sup>46</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> K. Marx, 2000, 171.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> K. Marx, 2000, 183.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> K. Marx, 1974, 328.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ivi. 351

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Cfr. W.D. TenHouten 2007 e J.H. Turner 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> J. Katz, 1999, 332: corsivo mio.



Agnes Heller afferma che «sentire significa essere *coinvolti* in qualcosa»<sup>47</sup>. Le emozioni mantengono gli individui in armonia con il loro continuo «impegno» in vari contesti, attività e relazioni sociali – in definitiva *nella «vita» stessa* – e favoriscono gli adattamenti necessari a rendere tale impegno possibile. Significativamente, tale sintonizzazione può verificarsi nel corpo ancora prima di una *consapevolezza* di tali cambiamenti, o anche in assenza di quest'ultima<sup>48</sup>; ma certo, rispetto a tale consapevolezza non è secondario l'impegno emozionale, poiché quest'ultimo la favorisce e la forma. Così profondamente integrata è la «materializzazione» delle emozioni nell'interazione sociale che gli altri possono qualche volta diventare consapevoli dei nostri stati emozionali prima di noi attraverso il nostro linguaggio del corpo<sup>49</sup>. Senza la reazione espressa dalle emozioni<sup>50</sup>, cambiamenti anche importanti nel nostro ambiente sociale potrebbero passare inosservati.

Insomma, le emozioni aiutano a dare inizio ed energia ai processi sociali dell'azione e dell'adattamento, a focalizzarsi su di essi e inoltre a dirigerli: qui «sociale» è nel senso di Weber dell'«azione sociale» orientata verso gli altri. Eppure, storicamente, tale attività è stata compresa e/o raffigurata primariamente in termini «cognitivi» o «razionali». Il ruolo centrale che le emozioni giocano nel facilitare la «consapevolezza», la «ragione» e l'«azione» è stato generalmente ignorato<sup>51</sup>. L'opposizione di ragione ed emozioni caratteristica della cultura occidentale ipostatizza e si concentra su una dimensione della nostra natura (la nostra apparentemente indipendente, «oggettiva» e universale capacità della «ragione») e ne offusca contestualmente un'altra (la nostra di nuovo apparentemente indipendentemente, «soggettiva» e individuale esperienza dell'«emozione»), determinando una forma indebitamente separata/alienata di essere e coscienza.

Gli esseri umani come self-makers: individualmente e come specie. Ne *L'ideologia tedesca*, Marx descrive chiaramente i processi socialmente fondati del «self-making» che caratterizzano la specie umana:

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> A. Heller, 2009, 11: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Cfr. A.R. Damasio, 1994, capitolo 9; J.H. Turner, 2009, 342.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Cfr. J.H. Turner, 2007, 58.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Esiste una letteratura in rapida crescita sull'«embodiment» (sulla corporeità) che ha evidenti connessioni con l'*esperienza* vissuta di emozioni da parte di persone reali «in carne e ossa» (K. Marx, 2000, 180); per saperne di più, si vedano C. Shilling, 2005 e S.J. Williams e G. Bendelow, 1998b.

Per un individuo seguire un corso d'azione basato su una considerazione o decisione consapevole costituisce la stessa essenza di ciò che Max Weber (1978, 25-26) descrisse come «azione razionale» sia nella forma dell'«azione razionale rispetto al valore» che in quella dell'«azione razionale rispetto alla scopo (o strumentalmente razionale)» (vedi anche J.M. Barbalet, 1998, 34). E' comunque importante notare che Weber non attribuì tale «azione razionale» a ogni concezione di natura umana: per Weber (1978, 7), pensare nei termini di un «tipo ideale» di «azione razionale» era soltanto una «tecnica metodologica» e non un'affermazione su come le persone effettivamente agiscono. Weber chiaramente riconosceva il ruolo delle emozioni nella vita umana, ancorché talvolta ambiguamente confuse con le forme «irrazionali» dell'azione.



Gli esseri umani sono i produttori delle loro concezioni, idee, etc.-gli esseri umani *reali, attivi,* ma così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e delle relazioni che vi corrispondono [...]. La coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dall'*esistenza* consapevole, e l'esistenza degli esseri umani è il loro *concreto e reale processo della vita*<sup>52</sup>.

In modo cruciale, Marx non *dice* che «forze produttive» producono le nostre «concezioni, idee, etc.», ma che *siamo noi a farlo<sup>53</sup>*. Noi produciamo le nostre proprie idee, ma facciamo questo come persone reali, in contesti reali, e perciò prendendo in considerazione reali condizioni e limitazioni. La nostra esperienza emozionale di questi contesti, condizioni, e limitazioni/costrizioni forma una parte essenziale dei nostri «*concreti processi di vita*», di ciò di cui ci occupiamo, di ciò che ignoriamo e del perché, e perciò di quale tipo di idee e comprensioni noi «produciamo» e/o «utilizziamo» in ogni contesto dato. «Agire, pensare, sentire e percepire sono, perciò, un processo unificato»<sup>54</sup>. Anche le famose righe che aprono *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* sono in linea con questa teoria della natura umana e della consapevolezza: «gli esseri umani fanno la loro propria storia [compresi se stessi e le loro idee], ma essi non la fanno precisamente come desiderano; essi non la fanno in circostanze da essi scelte, ma in circostanze in cui si imbattono, date e trasmesse dal passato»<sup>55</sup>.

Il carattere dialettico della concezione di Marx è cruciale per capire l'apparente contraddizione in cui, come esseri alienati nel nostro contesto sociale corrente, noi possiamo essere sia sociali che *non* sociali, sia «attori liberi e consapevoli» che, *allo stesso tempo*, *non* liberi, *non* pienamente consapevoli, non in controllo delle nostre proprie azioni. Come sottolinea E.K. Hunt<sup>56</sup> in termini aristotelici, il nostro *potenziale* è parte della nostra «essenza», anche se quel potenziale non può essere sempre realizzato a causa delle condizioni esistenti. Noi, come esseri umani, continuamente «facciamo» noi stessi, sia individualmente che come specie, sia consciamente che non. Quando noi facciamo questo in un modo non alienante, lo facciamo in un modo pienamente «coinvolto»-consapevolmente, olisticamente e socialmente. In un tale olistico *impegno* con e verso il mondo, ragione ed emozioni *lavorano insieme* come parte della persona *totale*.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> K. Marx, [1845-1846] 2000, 180: corsivi miei.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> Come un recensore mi ha gentilmente ricordato, quando Marx (1848) 2000, 260 scrisse che «le idee dominanti di ciascun periodo storico sono sempre state le idee della stessa classe dominante» (vedi anche [1845-6] 2000, 192), questo non significava che queste erano le *sole* idee! Di nuovo, «la coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dall'esistenza consapevole, e l'esistenza degli [esseri umani] è il loro concreto e reale processo della vita»; ebbene, nella misura in cui tale «processo della vita» cambia, cambieranno anche le idee e la consapevolezza su di esso. Su come tali variazioni entro l'esperienza di vita della classe lavoratrice, causate dalla regolari oscillazioni del ciclo di affari sotto il capitalismo, che sottolineano peraltro il ruolo delle emozioni, ostacolano lo sviluppo della «consapevolezza di classe», si veda J.M. Barbalet, 1998, capitolo 3.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> A. Heller, 2009, 26.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> K. Marx, 2000, 39.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> E.K. Hunt, 1982, 9.



Emozione, ragione e alienazione. Benché mistificata sotto il capitalismo, la nostra natura sociale costituisce il cuore della concezione di Marx dell'essenza umana. Per di più, «un'alienazione dalla specie umana o dalla socialità è la base di tutte le forme di alienazione» <sup>57</sup>. Essere alienati significa che la nostra natura sociale, che da un lato rende possibile la nostra «attività libera e consapevole» (la quale è peraltro favorita dalla sua componente emozionale) e dall'altro si realizza attraverso di essa, è in qualche modo irrealizzata o comunque fortemente ostacolata nella pratica.

La teoria di Marx dell'alienazione, che si basa sulla sua concezione della natura umana, deve essere rivista per includere l'«emozione» come una componente essenziale del nostro «essere intero». Wallimann affermò che Marx ci vede come alienati ogni volta che determinate condizioni (le più varie) ci impediscano di vivere secondo la nostra generale natura umana (che include le nostre capacità di «intelletto, consapevolezza, volontà ed *emozione*»)<sup>58</sup>. Similmente, secondo Hunt, Marx vide l'alienazione come il trovarsi in uno stato in cui la nostra «esistenza» (nelle sue varie forme) contraddice la nostra «essenza»<sup>59</sup>. Secondo Ollman<sup>60</sup>, «la persona alienata è quella che è diventata un "concetto astratto"»-«ogni caso in cui una relazione che contraddistingue la specie umana è scomparsa e i suoi elementi costitutivi sono stati riorganizzati per sembrare come qualcos'altro»-per esempio, quando i processi concretamente interconnessi di «ragione-ed-emozioni» appaiono nella veste dei distinti concetti «ragione» *versus* «emozione».

Un'idea chiave dell'antropologa Catherine Lutz può ulteriormente chiarire la nostra prospettiva analitica. Lutz nota che nella cultura occidentale l'assenza di emozione è associata sia alla «ragione» che alla «alienazione». Con le sue parole, «dire che qualcuno è "non emozionale" significa affermare che quella persona è calma, razionale e posata oppure che è riservata o distaccata, alienata, o perfino catatonica» Damasio riconosce la visione di lunga data secondo cui troppa emozione disturba la ragione, ma allo stesso tempo dimostra che troppo poca emozione è altrettanto negativa per la ragione. Inoltre, così come troppa emozione si ritiene che comprometta la ragione, essa può considerarsi anche come una manifestazione di alienazione; per esempio, quando noi siamo «portati via», «consumati da», o «accecati» da rabbia, dolore e così via, noi non siamo «noi stessi».

Questa doppia relazione dell'emozione, da un lato, con la ragione, dall'altra, con l'alienazione, supporta ulteriormente il mio argomento secondo cui il particolare «modo della razionalità» caratteristico della cultura occidentale è legato all'alienazione umana, oltre che in qualche modo una sua manifestazione. In primo luogo, la conseguenza di tali

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Ivi, 10: corsivi miei.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> I. Wallimann, 1981, 15; vedi anche K. Marx, 1998, 538.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Cfr. E.K. Hunt, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>60</sup> B. Ollman, 1976, 134.

<sup>&</sup>lt;sup>61</sup> C. Lutz 1986, 289: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>62</sup> Cfr. A.R. Damasio, 1994.



copioni culturali è la sistematica dimenticanza o esclusione dall'ambito della «emozionalità» proprio di quelle esperienze emozionali che aiutano a delineare e a mettere a fuoco il «razionale», specialmente per il fatto che tali esperienze sono collegate al «self»<sup>63</sup>. Più precisamente, gli specifici sentimenti che stanno alla base delle caratteristiche forme della «razionalità» capitalistica, quelli che sono quindi centrali per il normale funzionamento del capitalismo, non sono visti come emozioni e sono nascosti o rimossi, mentre quei sentimenti che ostacolano tale funzionamento sono visti come emozioni, e ritenuti necessariamente da sopprimere<sup>64</sup>. La dicotomia tra «ragione» ed «emozione» diventa perciò una sorta di «profezia che si auto-avvera».

Sotto l'influenza della peculiare forma di razionalità richiesta dalle condizioni del moderno capitalismo, il «controllo delle emozioni, la chiarificazione dei propri obiettivi e valori, l'uso della modalità calcolatrice e la decontestualizzazione ed oggettivazione delle emozioni comportano *una intellettualizzazione* dei legami intimi»<sup>65</sup>. Tale «intellettualizzazione» comporta un distanziamento dalle emozioni e una loro neutralizzazione atta a facilitare l'azione e l'interazione umana. Noi diventiamo così sempre più alienati dalla nostra capacità umana di provare una piena gamma di sentimenti e di relazioni umane.

In conclusione, attraverso l'enfatizzazione delle emozioni come un aspetto centrale nella concezione di Marx della natura umana e nella sua teoria dell'alienazione, possiamo sviluppare la necessaria attenzione analitica rispetto alla ri-considerazione della combinazione di aspetti dialetticamente interrelati della natura umana quali sono la socialità, le emozioni e la nostra stessa capacità di una attività libera e consapevole; allo stesso tempo, possiamo e dobbiamo evitare di reificare tali aspetti come ontologicamente separati o indipendenti l'uno dall'altro. L'inclusione dell'emozione dovrebbe, perciò, permetterci di comprendere meglio i vari modi in cui l'alienazione può manifestarsi in differenti sfere della società e come ciascun modo può essere legato all'altro: e ciò sia nel lavoro di Marx che nella ricerca contemporanea legata a Marx. Allo stesso tempo, è importante riconoscere che Marx vide l'alienazione non soltanto in termini di luoghi, condizioni e processi sociali specifici, ma legata alla società moderna nella sua interezza. Perciò, le forme economiche, religiose e politiche di alienazione (alcune delle sfere di cui più comunemente ci si occupa) non possono essere pienamente comprese senza considerarle come parti di questo più largo intero<sup>66</sup>. In modo decisivo, per Marx, la stessa esperienza di tali «sfere» sociali come campi separati dell'attività umana è un prodotto delle condizioni capitalistiche moderne e un'espressione di alienazione. Pertanto, possiamo considerare il «capitalismo» come una totalità che,

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Cfr. W. James, 1956.

<sup>&</sup>lt;sup>64</sup> Cfr. J.M. Barbalet, 1998, 54-61; A. Heller, 2009, 171-184.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> E. Illouz, 2007, 34.

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> Cfr. B. Ollman, 1976.



proprio in quanto costituito di caratteristiche relazioni e processi *sociali,* ha anche una caratteristica composizione *emozionale*<sup>67</sup> diversa da quella di altri modi di produzione.

# Marx e gli approcci micro all'azione e all'esperienze di vita quotidiana

Con le parole di Eva Illouz, in sintonia con Marx, «l'emozione [...] è l'energia interna che ci spinge verso un atto»<sup>68</sup>. Nei suoi scritti, Marx enfatizza costantemente sia gli «individui reali» che le «azioni umane», e l'emozione è certo fondamentale sia per i primi che per le seconde, oltre che per il contesto sociale più in generale. Nel confrontarci con la teoria dell'alienazione di Marx, dobbiamo perciò occuparci sia del livello micro che del livello macro della realtà sociale<sup>69</sup>. Come legare i due livelli è sempre stato, tuttavia, un problema<sup>70</sup>. E l'emozione può aiutare a teorizzare la connessione<sup>71</sup>. Secondo Jack Barbalet, «l'emozione è un legame necessario tra struttura sociale e attore sociale» 72. Più specificamente, «l'emozione connette fasi differenti della struttura sociale attraverso il tempo. L'emozione [...] forma la base dell'azione, che poi consolida o modifica le strutture sociali qualche tempo dopo»73. Come sottolinea Randall Collins, «un'accurata visione della macrostruttura, ridotta al suo scheletro delle micro-situazioni legate insieme nel tempo e nello spazio, rivelerebbe flutti di emozioni, connesse alle cognizioni e motivanti comportamenti fisici, che scorrono attraverso lo spazio sociale»<sup>74</sup>. E nelle parole di Jonathan Turner, «le emozioni costituiscono l'energia che sostiene o cambia la realtà sociale»<sup>75</sup>. Tutto questo è in sintonia con la visione di Marx<sup>76</sup> delle emozioni come «nostro fondamentale potere vigorosamente proteso verso il suo oggetto» e con la sua premessa metodologica secondo cui gli esseri umani sono fondamentalmente esseri «storici» per comprendere i quali occorre «studiare il concreto processo di vita e l'attività degli individui di ciascuna epoca»<sup>77</sup>.

Il metodo e il lavoro di Marx possono essere visti in termini fenomenologici.<sup>78</sup> «La fenomenologia ci dice che il nostro primario e usuale modo di essere nel mondo è interazione pragmatica» <sup>79</sup>. Per tale «interazione pragmatica» *le emozioni sono fondamentali*. Secondo William James, «le nostre ragioni non sono in alcun modo

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Cfr. Illouz, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>68</sup> Ivi, 2.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Cfr. R.W. Bologh, 1979.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Cfr. J.C. Alexander e B. Giesen, 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>71</sup> Cfr. R. Collins, 1981; J.H. Turner, 2002, 2007 e 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> J.M. Barbalet, 1988, 27.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Ivi, 65.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> R. Collins, 1990, 52.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> J.H. Turner, 2007, 177.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Cfr. K. Marx, 1974, 390.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> K. Marx, 2000, 181.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Si vedano, ad es., R.W. Bologh, 1979, 1 e S.M. Easton 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> S. Gallagher, 2005, 212.



paragonabili al volume dei nostri sentimenti, eppure noi *agiamo* senza esitazione»<sup>80</sup>. James, in sintonia con la recente evidenza neuroscientifica<sup>81</sup>, affermava, cioè, il carattere fondamentale delle emozioni per l'azione. Le emozioni svolgono questo ruolo aiutando a *«allontanare l'incertezza dal futuro*»<sup>82</sup>; esse fanno questo evidenziando ciò che è familiare e ciò che è inaspettato, e permettendoci di proiettare le aspettative al di là del presente.

Tuttavia, James andò oltre Damasio affermando che le emozioni sono alla base dello stesso «sentimento della razionalità» <sup>83</sup>. Nei termini di Barbalet: «James caratterizza la razionalità *come la particolare configurazione emozionale che mette in grado l'attore di impegnarsi nei propri affari pratici*» <sup>84</sup>. Nel suo ormai classico studio social-fenomenologico sulle emozioni, Denzin afferma che «l'*emozionalità*, il processo stesso del provare emozioni, colloca la persona nel mondo della interazione sociale» <sup>85</sup>. Denzin continua: «se tutta la vita sociale è essenzialmente pratica, comprendendo le pratiche umane nel mondo, allora le emozioni sono basate sulle (e a loro volta aiutano a fondare le) attività pratiche che collocano gli individui nel mondo» <sup>86</sup>.

Tutto questo è considerevolmente simile ai passaggi di Marx con cui questo articolo si è aperto; vale a dire, che occorre cominciare con «premesse reali», cioè «individui reali», individui «come essi realmente sono», «esseri umani autentici e attivi» e che noi «studiamo [...] il concreto processo di vita e l'attività [compresa l'attività interpersonale] degli individui di ciascuna epoca». Le emozioni sono una componente fondamentale in tali concreti processi di vita, indicando il nostro stesso *coinvolgimento* in tali processi e attività.

## Discussione

Sia la teoria dell'alienazione di Marx che la più recente sociologia delle emozioni, quest'ultima in rapida crescita, fanno registrare un'abbondante letteratura. Dapprima, considererò brevemente alcuni lavori sulla teoria dell'alienazione di Marx, legandoli alla sociologia delle emozioni contemporanea, o alla sociologia più in generale: ciò può contribuire all'approfondimento degli incidentali riferimenti alle emozioni rinvenibili in quei lavori<sup>88</sup>. Successivamente, passerò a una discussione, questa più dettagliata, del

<sup>&</sup>lt;sup>80</sup> W. James, 1956, 96: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>81</sup> Cfr., ad es., Damasio, 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>82</sup> W. James, 1956, 77: corsivo originale; A.R. Damasio, 1994, 217-18.

<sup>&</sup>lt;sup>83</sup> J.M. Barbalet, 1998, 44-45; W. James 1956.

<sup>&</sup>lt;sup>84</sup> J.M. Barbalet, 1998, 47: corsivi miei; si veda anche W.D. TenHouten, 2007, 129-38.

<sup>&</sup>lt;sup>85</sup> N. Denzin, 2007, 3.

<sup>&</sup>lt;sup>86</sup> Ivi, 32.

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> K. Marx, 2000, 176 e 180.

<sup>&</sup>lt;sup>88</sup> Molta parte della letteratura e delle ricerche sociologiche sulla «alienazione» dalla fine degli anni cinquanta fino a tutti gli anni settanta del secolo scorso enfatizzò le dimensioni «psicologiche» ed



lavoro di Arlie Russell Hochschild sulla alienazione e sul «lavoro emozionale» e sul modo in cui questa autrice lega emozioni, «ideologie» e «strategie d'azione»: si tratta, infatti, di idee direttamente rilevanti per l'argomento qui in questione.

Nel suo classico studio sulla teoria dell'«alienazione» di Marx, Mészáros<sup>89</sup> vi si confronta attraverso una concezione olistica della natura umana nella cui economia le emozioni sembrerebbero poter avere un ruolo. Nondimeno, l'emozione di per sé costituisce qui un tema del tutto circoscritto. I capitoli in cui l'attenzione per le emozioni è più sviluppata sono quelli in cui egli discute degli «aspetti ontologici e morali» dell'alienazione, seguiti da quello sugli «aspetti estetici». Qui, Mészáros sottolinea giustamente che se «gli aspetti ontologici e morali» come pure quelli «estetici» non possono essere compresi a prescindere dagli aspetti «economici» e «politici», vale in realtà anche la reciproca: con ciò, egli intende sottolineare una totalità dialetticamente interrelata. Tuttavia, Mészáros si occupa in modo solo assai selettivo di emozioni e lascia le relative connessioni implicate e non sviluppate. I lavori di Heller, Barbalet e quelli più recenti di Turner e di Lawler, Thye e Yoon<sup>90</sup> possono offrire importanti idee per precisare ulteriormente il modo in cui le emozioni si spalmano attraverso tutti gli aspetti discussi da Mészáros e anzi aiutano a integrarli. Per esempio, Barbalet<sup>91</sup> si concentra strategicamente sul ruolo delle emozioni nei normali processi macro-sociali, compresi quelli attinenti alla politica e all'economia. Parimenti, Turner<sup>92</sup> sottolinea, da un lato, il fatto che l'interazione faccia-a-faccia «è inserita/incorporata» nelle strutture societarie sia di meso che di macro livello, dall'altro, l'importanza delle emozioni per comprendere tutti e tre questi livelli (micro-meso-macro).

Anche Ollman<sup>93</sup> evidenzia la notevole rilevanza della concezione di Marx della natura umana. Benché egli tratti le emozioni un po' più esplicitamente di Mészáros, all'argomento non è però mai riservata l'attenzione che meriterebbe. Nondimeno, la discussione di Ollman della razionalità è qui particolarmente importante. Ollman include la dicotomia tra «emozioni e ragione» tra le più generali dicotomie tipiche della consapevolezza e della «ideologia borghese»; dicotomie, queste, che riflettono l'alienazione umana. Ollman sottolinea in modo importante che tali dicotomie pongono le cose nella prospettiva dell'«aut/aut» anche quando, in realtà, esse formano una «unità».

«emozionali» dell'alienazione – cioè, il sentimento dell'essere (vale a dire il sentirsi) alienati. Nella misura in cui evoca una ridotta capacità di una vita veramente umana ed emozionale, questa idea di «alienazione» sotto il capitalismo appare radicalmente contraria all'idea di chi, nell'ambito del dibattito marxista, enfatizza la dimensione «oggettiva» dell'alienazione, che trascenderebbe, cioè, ogni esperienza psicologica o soggettiva di essa. Il mio ragionamento invece suggerisce che l'«emozione» non è né pienamente soggettiva né pienamente oggettiva, ma costituisce piuttosto un legame tra le due dimensioni: essa sembrerebbe perciò configurare una complessa eppure fondamentale dimensione dell'alienazione entro un framework marxista.

<sup>&</sup>lt;sup>89</sup> I. Mészáros, 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup>A. Heller, 2009; J.M. Barbalet, 1998; J.H. Turner, 2002, 2007 e 2010; E.J. Lawler, S.R. Thye e J. Yoon, 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>91</sup> J.M. Barbalet, 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>92</sup> J.H. Turner, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>93</sup> B. Ollman, 1976.



Il lavoro di Durkheim su emozioni e razionalità, e il recente lavoro entro questa tradizione ad opera di Rawls<sup>94</sup> possono aiutare a precisare ciò ulteriormente (al riguardo, si vedano comunque i lavori di Bergesen e Schmaus<sup>95</sup>). Inoltre, attraverso il suo argomento secondo cui Marx aderì a una «filosofia delle relazioni interne» (si veda il lavoro di Hunt<sup>96</sup> per una critica), Ollman propone l'intrigante argomento secondo cui le forme di alienazione oggetto della tematizzazione di Marx del lavoro, della politica e dello stato e della religione corrono parallele (piuttosto che distinte). Tuttavia, le specifiche interconnessioni tra tali sfere di vita sociale e l'alienazione avrebbero bisogno di essere maggiormente precisate. A un tale fine, l'analisi delle emozioni nella natura umana e nella teoria della alienazione di Marx da me qui presentata può costituire uno stadio iniziale di lavoro. Lavoro che potrebbe altresì essere avviato, tra l'altro, attraverso le idee di Barbalet<sup>97</sup> sulle emozioni nella lotta di classe e politica e quelle di Turner<sup>98</sup>, specialmente su emozioni e stratificazione<sup>99</sup> (su cui si veda anche Collins<sup>100</sup>).

Benché io non condivida l'affermazione di Israel<sup>101</sup> secondo cui la prima teoria di Marx della natura umana (così come presentata in *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) fosse metafisica e perciò dovesse essere scartata insieme alla prima teoria dell'alienazione a essa legata, la sua discussione della «reificazione» (che egli vede come un'estensione della prima teoria della «alienazione») è promettente. Israel<sup>102</sup> presenta un modello di «tipologia di relazioni sociali» che esplicitamente include il «valore *emozionale*» e la «intensità» della relazione e che perciò sarebbe utile esplorare ulteriormente alla luce di modelli provenienti dalla sociologia delle emozioni<sup>103</sup>. Israel<sup>104</sup> discute anche il «fattore umano» come quel fattore che è implicitamente ritenuto essere «irrazionale» nei moderni sistemi tecnici. Questo è un aspetto cui proficuamente dedicarsi rispetto alla alienazione sia dal punto di vista generale della natura umana (che Israel scarta come metafisico) che dal punto di vista particolare dell'alienazione incorporata nella dicotomia storica tra «emozione e ragione».

Un recente lavoro di Padgett e alcuni lavori contenuti in Langman e Kalekin-Fishman<sup>105</sup> (specialmente quelli di Smith, Langman, Porpora, Salerno e Kalekin-Fishman) aprono interessanti prospettive per vedere l'alienazione nei termini della nostra esperienza che cambia con un mondo che cambia. Significativamente, l'emozione è presente in queste discussioni, ma non è attribuita a essa una sistematica o comunque

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> A.W. Rawls, 1996, 1997, 1998, 2001 e 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>95</sup> A.J. Bergesen 2004; W. Schmaus, 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> E.K. Hunt, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>97</sup> J.M. Barbalet, 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> J.H. Turner, 2002, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> J.H. Turner, 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>100</sup> R. Collins, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>101</sup> J. Israel, 1971.

<sup>&</sup>lt;sup>102</sup> Ivi. 293-294

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Cfr. T.D. Kemper, 1990, W.D. TenHouten, 2007 e J.H. Turner 2002, 2007 e 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> J. Israel, 1971, 280, n.41.

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> B.L. Padgett, 2007; L. Langman e D. Kalekin-Fishman, 2006.



centrale attenzione. Una più esplicita inclusione e uno sviluppo del ruolo delle emozioni in tali resoconti, attinta sia da una rilettura di Marx che dal contemporaneo lavoro della sociologia delle emozioni, potrebbe favorire una migliore comprensione dei meccanismi implicati.

Particolarmente importante per tutti questi resoconti può essere il recente lavoro sull'emozione della «vergogna», considerata la sua centralità per i «selves» sociali (si vedano i lavori di Scheff, di Turner e di TenHouten<sup>106</sup>). Per Scheff, la vergogna è «la emozione sociale»<sup>107</sup>. In una lettera a Arnold Ruge, Marx fa un esplicito commento sul ruolo sia individuale che sociale della «vergogna» che echeggia la sua idea di «cambiamento del sé» come «pratica rivoluzionaria» (vedi sopra), e offre anche una definizione di questa emozione: «Le rivoluzioni non sono fatte dalla vergogna [...] la vergogna è una rivoluzione in se stessa...La vergogna è un tipo di rabbia rivolta su se stessi. E se una intera nazione sente vergogna, essa è come un leone che indietreggia per saltare» 108. Similmente, «l'alienazione è un concetto intrinsecamente dinamico: un concetto che necessariamente implica cambiamento» 109. C'è perciò qualcosa di intrigante nella considerazione di Jonathan Turner<sup>110</sup> della «alienazione» come essa stessa una complessa emozione, strettamente legata alla «vergogna». Alienazione e vergogna condividono le stesse componenti basilari, nello stesso ordine di importanza («sconfortotristezza», «affermazione-rabbia» e «avversione-paura») e sono distinte solamente tramite i differenti orientamenti verso questi elementi in relazione al «sé», agli «altri», alla «situazione» e così via<sup>111</sup>. Quella di Turner potrebbe essere interpretata come una formulazione in cui l'emozione della vergogna, diretta verso l'interno, intensamente personale, ma che si riflette socialmente, segna l'inizio di un potenziale generalizzarsi nell'«alienazione» (la prima principalmente orientata verso il sé, la seconda orientata sia all'interno del sé che verso l'esterno costituito dagli altri e dalle situazioni). Tuttavia, pur configurandosi come un utile punto di partenza, la concettualizzazione di Turner sia della vergogna che della alienazione non viene ulteriormente precisata in termini di condizioni e relazioni sociali (cfr. TenHouten<sup>112</sup> sui modelli socio-relazionali di vergogna; sfortunatamente l'alienazione non è qui considerata).

Una delle più influenti studiose della «sociologia delle emozioni» contemporanea, Arlie Russell Hochschild, impiega il termine «alienazione» per descrivere le conseguenze di quello che chiama «lavoro emozionale». Lavoro emozionale è quel «controllo delle emozioni» realizzato come un aspetto centrale del proprio lavoro e quindi «retribuito». Nel suo libro *The Managed Heart*, l'«alienazione» è centrale: nell'ambito delle professioni

<sup>&</sup>lt;sup>106</sup> T.J. Scheff, 1988, 1990b e 2000; J.H. Turner, 2002, 77-79, 2010; W.D. TenHouten, 2007, 172-178, 182-190.

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> T.J. Scheff, 1990b, 281: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> K. Marx, 1974, 200: corsivi miei.

<sup>&</sup>lt;sup>109</sup> I. Mészáros, 1986, 181.

<sup>&</sup>lt;sup>110</sup> Cfr. J.H. Turner, 2007, 9-12, 122 e 190.

<sup>&</sup>lt;sup>111</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>&</sup>lt;sup>112</sup> W.D. TenHouten, 2007, 182-190.



di servizio contemporanee, l'attivazione, l'esperienza e l'espressione delle emozioni è diventata sempre più dettata dal datore di lavoro, «standardizzata» e «mercificata». Con le sue parole, «quando elementi del [...] [nostro privato] sistema [emozionale] entrano nel mercato e vengono venduti come lavoro umano, essi diventano parte delle forme sociali standardizzate. In queste forme, il contributo emozionale di una persona è più esile, meno carico di conseguenze, e allo stesso tempo sembra arrivare meno *dal* self ed essere diretto meno *all*'altro. Per questa ragione esso è più suscettibile di alienazione» <sup>113</sup>. Tale «diradamento» del contributo emozionale personale di ciascuno e la «riduzione» dei legami sia col «sé» che con l'«altro» riflettono chiaramente il concetto di alienazione di Marx descritto in questo articolo.

Hochschild afferma che c'è «un filo intrecciato che riguarda l'intera esperienza di lavoro: il compito di gestire un'alienazione tra il sé e il sentimento e tra il sé e la manifestazione; in altre parole, di gestire la distanza tra ciò che si prova e ciò che si deve manifestare»<sup>114</sup>. Benché la studiosa americana trovi questo vero per i lavori del settore dei servizi che ha studiato, secondo me ciò può essere riferito più in generale all'intera società capitalistica. Come ha affermato Mészáros, «l'auto-ricerca della realizzazione egoistica è la camicia di forza imposta dallo sviluppo capitalistico sugli esseri umani, e i valori dell'"autonomia individuale" rappresentano la sua celebrazione etica» 115. In qualche modo, nel distinguere tra «emotion work» e «emotional labor» - cioè tra «controllo delle emozioni» realizzato nella vita quotidiana e «controllo delle emozioni» realizzato per un lavoro retribuito - Hochschild ha normalizzato il primo. Ciò che Mészáros evidenzia è che la stessa «atomizzazione» e «individualizzazione» che è intrinseca nelle relazioni di produzione di merce del capitalismo ha un impatto sulle relazioni sociali in tutta la società, e non solo in diretta relazione con la retribuzione. Più «atomizzati» diventiamo, più alienati siamo dagli altri attorno a noi – in tutte le nostre relazioni sociali – e più dobbiamo perciò impegnarci in forme di «controllo emozionale» che ulteriormente contrappongono «noi stessi» agli «altri», in un «lavoro emozionale» diretto a mantenere la nostra «autonomia individuale». Anche il classico lavoro di Ralph Turner<sup>116</sup> sugli orientamenti «istituzionali» versus quelli «impulsivi» rispetto ai nostri «veri sé» pone una analoga contrapposizione, che può essere messa in relazione al lavoro della Hochschild: il sentimento di alienazione legato al lavoro emozionale (emotional labor) può essere alleviato o da una aumentata identificazione con lo stesso lavoro e con le emozioni implicate o dal dare maggiore credito e sfogo alle (reali) emozioni suscitate dal lavoro, quindi al proprio «self reale».

Benché l'argomento di Hochschild sia presentato come un'estensione del concetto di «alienazione» a *nuovi* contesti o anche come una *nuova forma* di «alienazione», una volta che riconosciamo il posto delle emozioni nella concezione propria di Marx della natura

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> A.R. Hochschild, 1983, 13.

<sup>&</sup>lt;sup>114</sup> lvi, 131.

<sup>&</sup>lt;sup>115</sup> I. Mészáros, [1970] 1986, 258.

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> R.H. Turner, 1976.



umana, le osservazioni e le informazioni della Hochschild appaiono in sintonia e anzi supportano l'argomento del mio articolo; e ciò sia attraverso l'enfasi della studiosa americana sull'importanza delle emozioni nella natura umana – come «parte della nostra natura senziente»<sup>117</sup> – che attraverso la considerazione delle emozioni come fondamentali in relazione alle forme di alienazione presenti all'interno del capitalismo contemporaneo. Allo stesso tempo, malgrado si riferisca all'alienazione in diretta relazione al lavoro di Marx<sup>118</sup>, la Hochschild spesso discute l'«alienazione» in termini più personali che sociali – come una perdita del «senso del self». Ciò la colloca maggiormente vicina agli orientamenti più psicologici e individuali della letteratura sociologica sulla «alienazione» che sono prosperati dalla fine degli anni '50 sino agli anni '70 del secolo scorso. Manca ogni riferimento alla letteratura contemporanea marxista sull'alienazione ricordata sopra.

Coerentemente con la sua personale attenzione per il «self», Hochschild si occupa realmente solo dei primi due dei *quattro* «momenti» della «alienazione nel processo del lavoro» sviluppati da Marx – alienazione dal «prodotto» e dal «processo» di lavoro. Come Brook<sup>119</sup> ha notato correttamente, questo rende la sua analisi eccessivamente limitata e «localizzata», mancando un esplicito sviluppo e una discussione delle più larghe dimensioni e implicazioni sociali della teoria di Marx. Brook<sup>120</sup> cerca, peraltro, di difendere la Hochschild dai suoi critici ampliando la sua stessa analisi entro una più formale struttura marxista. Egli dimostra che il lavoro della Hochschild in realtà supporta o comunque è compatibile sia con l'originaria formulazione a quattro dimensioni di Marx, comprensiva dell'alienazione dalla «specie umana» e dagli «altri», che con i suoi successivi scritti sul «feticismo delle merci».

Il «feticismo delle merci» è direttamente legato alla teoria dell'«alienazione»: Marx si riferisce al fatto che, sotto il capitalismo, le relazioni umane e *sociali tra persone* sono realizzate solo indirettamente in quanto relazioni *tra cose*. Hochschild afferma che «Marx parlò di feticizzazione delle cose, non *dei sentimenti*»<sup>121</sup>. Nondimeno, nella misura in cui le emozioni sono esse stesse diventate «prodotti» standardizzati, che sembrano essere in relazione di opposizione rispetto ai lavoratori che le «producono», anche esse diventano più «*come-cose*», in un senso coerente con l'analisi di Marx del feticismo delle merci. Perciò l'analisi di Marx è, in realtà, abbastanza in linea con quelli della Hochschild.

Ciò detto, né Hochschild né l'ampliamento del lavoro di quest'ultima da parte di Brook vanno abbastanza lontano. La Hochschild si concentra sul tipo di lavoro di servizio, diretto verso le persone, che coinvolge principalmente i lavoratori di *classe media* (specialmente donne), con ciò trascurando i molti modi in cui le emozioni fanno «da sfondo» ad altre forme di attività di lavoro, o in generale di attività umana, *attraverso tutte le «classi»*. Le emozioni sono invero necessarie per *tutte* le forme di azione. Nella

<sup>&</sup>lt;sup>117</sup> A.R. Hochschild, 1990, 119.

 $<sup>^{118}</sup>$  A.R. Hochschild, 1983, 3-5, citazione da *Il Capitale*.

<sup>&</sup>lt;sup>119</sup> Cfr. P. Brook, 2009, 9.

<sup>&</sup>lt;sup>120</sup> Cfr. ivi, 17-21.

<sup>&</sup>lt;sup>121</sup> A.R. Hochschild 2003, 193: corsivi miei.



misura in cui il lavoro retribuito in generale è alienante sotto il capitalismo, la base emozionale per una tale attività e un tale coinvolgimento in esso vi appare soppressa o trasformata, e ciò costituisce una dimensione chiave di questa alienazione. Peraltro, sia Hochschild che Brooks limitano eccessivamente l'«alienazione» al «processo di lavoro» in sé, ignorando i modi in cui l'«emozione» può essere legata all'alienazione in altre sfere della società (come la religione o lo stato o l'«atomizzazione» della «vita privata», tutte trattate in modo esteso da Marx).

Il lavoro di Marx sulla alienazione e sul feticismo delle merci è collegato alla sua teoria della formazione di classe e della lotta di classe. Diversamente dalle affermazioni di alcuni critici, «la considerazione da parte di Hochschild della resistenza dei lavoratori dimostra che ella comprende che essi sono riflessivi e possiedono la capacità di agire per cominciare a sfidare l'alienazione» 122. In Managed Heart, Hochschild si occupa della resistenza a un livello largamente personale e locale. Tuttavia, che ci siano le possibilità per ampliare il suo argomento alla formazione e alla lotta di classe più in generale lo si vede nel suo successivo lavoro sul ruolo delle emozioni nel supportare o sfidare varie «ideologie» e le «strategie di azione» che le accompagnano, comprese quelle di «classe» 123. Secondo Hochschild, «un periodo di rapidi cambiamenti economici e culturali [come quelli che viviamo ai nostri giorni] può ben creare più complicate relazioni tra sentimenti riconosciuti e non riconosciuti, tra manifeste ideologie e i loro pilastri emozionali» 124. Sfortunatamente, questi argomenti sono svolti senza riferimento alla sua precedente enfasi<sup>125</sup> sull'«alienazione». Una fruttuosa linea di ricerca sembra perciò quella di combinare l'elaborazione da parte di Brook<sup>126</sup> della teoria di stampo marxista della Hochschild con gli argomenti del mio presente articolo e con il successivo lavoro di Hochschild sul legame tra emozioni, ideologie e strategie d'azione. Pensiamo al fatto che un'area in cui le «emozioni» hanno avuto un impatto decisivo è quella dello studio dei «movimenti sociali» (si vedano, ad es., i lavori di Flam e King; Goodwin, Jasper e Polletta; Schaeffer e Weyher<sup>127</sup>). Come nota la Hochschild, il «controllo emozionale» non è necessariamente alienante perché, nel corso di ogni sforzo o lotta, «noi cerchiamo di cambiare "come sentiamo" per adattarci a "come dobbiamo sentire" al fine di perseguire una data direzione di azione» 128. In un tale processo, «noi forniamo emozioni al lavoro del sostenere o cambiare più larghi sistemi di stratificazione» 129, oltre a quelli dell'alienazione.

<sup>&</sup>lt;sup>122</sup> P. Brook, 2009, 24.

<sup>&</sup>lt;sup>123</sup> Cfr. A.R. Hochschild, 1990, 125, 127, 129 e 137-139.

<sup>&</sup>lt;sup>124</sup> Ivi. 129.

<sup>125</sup> Cfr. A.R. Hochschild, 1983.

<sup>&</sup>lt;sup>126</sup> R. Brook, 2009.

<sup>&</sup>lt;sup>127</sup> H. Flam e D. King, 2005; J. Goodwin, J.M. Jasper e F. Polletta, 2001; R. Schaeffer e L.F. Weyher, Forthcoming.

<sup>&</sup>lt;sup>128</sup> A.R. Hochschild, 1990, 129.

<sup>&</sup>lt;sup>129</sup> Ivi, 139: corsivi miei.



Per Marx, l'alienazione è una condizione oggettiva che non ha bisogno di essere «sentita» per esistere. Tuttavia, quando essa è sentita, può servire come un potente motivatore per il cambiamento e per la lotta. Appare perciò importante un lavoro che precisi i fondamentali elementi emozionali e i meccanismi della alienazione in relazione alla solidarietà e alle sfide di classe. Barbalet<sup>130</sup> enfatizza il «risentimento» come una emozione fondamentale nelle dinamiche di classe (questa può essere quella dimensione emozionale dell'alienazione dagli altri e dal più largo ordine sociale), come pure la «fiducia in se stessi» come una dimensione fondamentale per l'«azione» in generale; come e in quali condizioni sono legate queste due emozioni? Turner<sup>131</sup> ha limitato la discussione al risentimento, ma sembra importante il fatto che egli connette il risentimento, insieme alla «rabbia giustificata» e all'«essere vendicativi» (questi ultimi cruciali nella «rivendicazione dei diritti», un'altra forma di lotta, su cui si veda il lavoro di Barbalet<sup>132</sup>), alla «repressione della vergogna»<sup>133</sup> –l'importanza potenziale della vergogna in relazione alla alienazione è stata discussa sopra. Altrove, Turner<sup>134</sup> esamina la stratificazione delle stesse emozioni come una risorsa sociale trascurata (si veda il lavoro di Collins<sup>135</sup>); anche questo ha grande rilevanza per comprendere i rapporti di classe, le loro conseguenze e la relazione con la lotta. Tuttavia, i modi in cui il capitalismo mistifica le sue proprie sottostanti relazioni e basi rende ciò un compito complesso, in ragione del «modo in cui le persone cercano di tenersi libere dal coinvolgimento emozionale rispetto alla struttura sociale, con la conseguenza di un inintenzionale, sistematico e complessivo mantenimento dell'ordine di classe in corso» 136.

#### **Conclusione**

Non possiamo comprendere Marx – o l'azione umana, il pensiero umano, o più in generale la vita sociale, per dirla tutta – senza riconoscere il ruolo centrale delle emozioni. Prestando esplicita attenzione al ruolo delle emozioni nella concezione della natura umana di Marx e suggerendo alcune implicazioni di questa per la sua teoria dell'alienazione, ho cercato di fornire le basi per un'ulteriore chiarificazione, un ampliamento e una precisazione di quella teoria. La «svolta emozionale» in atto nelle scienze sociali rende una tale ri-lettura sia tempestiva che necessaria, data la scarsità di

<sup>&</sup>lt;sup>130</sup> J.M. Barbalet, 1998: capitolo 3.

<sup>&</sup>lt;sup>131</sup> J.H. Turner, 2007, 188-189.

<sup>&</sup>lt;sup>132</sup> J.M. Barbalet, 1998: capitolo 6.

<sup>&</sup>lt;sup>133</sup> J.H. Turner, 2007, 189.

<sup>&</sup>lt;sup>134</sup> J.H. Turner, 2010, 181-182.

<sup>&</sup>lt;sup>135</sup> R. Collins, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>136</sup> R. Sennett e J. Cobb, 1972, 258: corsivo mio; si veda anche R. Sennett, 1998.



attenzione verso le emozioni nel passato lavoro sociologico in generale e su Marx in particolare.

Le emozioni sono onnipresenti, costituiscono quindi importanti fattori della vita sociale specialmente nel collocare e orientare il *self* in quella vita. Questo rende le emozioni particolarmente importanti per ogni comprensione sociale della natura umana, in particolare per la teoria di Marx dei modi in cui noi possiamo essere alienati da quella natura. In un mondo che cambia rapidamente, la teoria di Marx dell'alienazione è rilevante come mai, ma può avere bisogno di essere ri-precisata per essere applicata a tali mutevoli condizioni (si vedano i lavori di Brook; Langman e Kalekin-Fishman; Padgett<sup>137</sup>). Prestare maggiore attenzione alle emozioni, senza peraltro ridurre l'alienazione a uno «stato sentimentale» meramente psicologico o individuale, costituirà parte essenziale di questo processo. Data l'ampiezza del lavoro di Marx, il presente studio è solo un suggestivo inizio. Benché molta rilettura e ripensamento resti da fare, io ho indicato la necessità e la possibilità per un tale lavoro.

Nel riconoscere che «*noi* facciamo la nostra storia, sebbene [...] non [...] proprio come noi vorremmo», Marx fornisce una sintetica ma potente affermazione della «immaginazione sociologica»<sup>138</sup> coerente col suo intero approccio. Tuttavia, se seguiamo le famose righe da *il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx non si volge, come le letture convenzionali potrebbero far pensare, alle condizioni materiali o alle «mere» relazioni economiche. Egli descrive invece le immagini culturali e i miti attinti dal passato; in altre parole, «idee» cariche di emozioni cui persone reali e attive hanno attinto in uno sforzo di dare senso e perciò di *identificarsi con* (e perciò legittimare) il presente che cambia, o *di sfidarlo*<sup>139</sup>. Marx<sup>140</sup> fa qui anche un'analogia con «un secolo precedente» quando «Cromwell e le persone inglesi avevano preso in prestito discorsi, *passioni*, e illusioni dal Vecchio Testamento per la loro rivoluzione borghese». Durante tale periodo di cambiamento, idee, passioni e azioni *sono spesso fuse* e le persone si possono *sentire* veramente in vita; il futuro sembra radioso di speranza (o buio di nuvole tempestose che si preparano), e nuove possibilità abbondano (anche se noi qualche volta ci illudiamo circa quelle possibilità e trascuriamo i limiti imposti dalle condizioni correnti).

In un altro lavoro<sup>141</sup> ho esaminato l'alienazione in relazione alle condizioni locali e agli alti livelli di emigrazione dai paesi rurali in El Salvador. Cruciali qui sono le effettive condizioni sotto le quali i migranti scelgono di migrare, le strutture che danno significativamente il senso di quelle condizioni, e la natura altamente emozionale sia di tali scelte che delle loro conseguenze. Benché una recente letteratura sulla migrazione

<sup>&</sup>lt;sup>137</sup> P. Brook, 2009; L. Langman e D. Kalekin-Fishman, 2006; B.L. Padgett, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>138</sup> C.W.Mills, 2000

Marx tratta le idee (e le emozioni) tutt'altro che solo come un epifenomeno: esse costituiscono un momento cruciale nei processi di cambiamento sociale, la cui relazione con la «produzione» deve essere compresa attraverso l'«osservazione empirica [...] in ciascun singolo caso» (K. Marx, 2000: 180).

<sup>&</sup>lt;sup>140</sup> K. Marx, 2000, 330: corsivo mio.

<sup>&</sup>lt;sup>141</sup> A.M. Garni e L.F. Wether, n.d.



parli di «persone» che stanno ora costituendo una rilevante «esportazione» di El Salvador<sup>142</sup>, come se l'intero processo fosse organizzato come un'altra forma di produzione di merci, tale linguaggio serve a mistificare ulteriormente la realtà che «*reali* individui» stanno effettivamente scegliendo di esportare *se stessi* e, nel far ciò, stanno esprimendo una tragica forma di alienazione dalla loro propria società e paese; condizioni in El Salvador hanno reso virtualmente impossibile per molte persone «rimanere» *e* «fare la loro propria storia». Molto fruttuoso sarebbe perciò un itinerario di ricerca diretto a irrobustire le connessioni tra la rilettura «emozionalmente fondata» di sociologi classici come Marx e la cultura – cioè il significato e i processi di formazione dei significati<sup>143</sup>, che non esisterebbero senza emozioni – nel formare e sostenere modelli di migrazione internazionale. La migrazione internazionale potrebbe anche essere considerata una forma di «movimento sociale» che, come altri movimenti sociali, richiede un nucleo di «strategie emozionali» dei suoi partecipanti.

Il costante cambiamento legato al capitalismo, il costante «processo di rivoluzione» delle «intere relazioni societarie» che Marx<sup>145</sup> evidenzia nel *Manifesto del Partito comunista*, e che porta le persone, oltre che le merci, lungo reti di scambio sempre più globali, può *esso stesso* implicare un «intorpidimento verso il basso» delle emozioni, un equivalente capitalistico del pervasivo atteggiamento «blasé» di Simmel, naturalmente in gradi variabili, in *tutta* la società – perfino a livello mondiale – piuttosto che solo entro le «metropoli», come sosteneva Simmel<sup>146</sup>. Il capitalismo, come le «metropoli» di Simmel, con la sua enfasi sullo scambio e sulle relazioni monetarie, comprende una tendenza verso «la razionalizzazione» e la «intellettualizzazione» di tutte le relazioni e un ingannevole «restringersi» della vita «emozionale» a quelle emozioni che sono in conflitto in modo più evidente con la «ragione», particolarmente con le forme «strumentali» di ragione più in armonia col capitalismo<sup>147</sup>. Possiamo nuovamente ben interrogarci su quali paralleli esistano tra l'atteggiamento «blasé» di Simmel, la «alienazione» di Marx e il peculiare «modo di ragionare» che domina nella società capitalistica.

Nel concludere, torno al punto fatto proprio da Marx<sup>149</sup> nella terza «Tesi» su Feuerbach: «La coincidenza del cambiare delle circostanze e dell'attività umana o cambiamento del sé può essere concepito e razionalmente compreso solo come una *pratica rivoluzionaria*». La stessa possibilità di tale «processo di rivoluzione», del «creare» qualcosa di nuovo, comporta il legame emozionale tra «pensiero» e «azione» sopra

<sup>&</sup>lt;sup>142</sup> S. Gammage, 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>143</sup> L. Spillman, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>144</sup> A.R. Hochschild, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>145</sup> K. Marx, 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>146</sup> G. Simmel, 1971.

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> K. Marx, 2000; si veda anche J.M. Barbalet, 1998; A. Heller, 2009; G. Simmel, 1971; M. Weber, (1968) 1978.

<sup>&</sup>lt;sup>148</sup> E. Durkheim e M. Mauss, 1963, 88.

<sup>&</sup>lt;sup>149</sup> K. Marx, 2000, 172: corsivi miei.



evidenziato; l'«emozione» deve giocare un ruolo qui, in particolare in relazione al processo di «cambiamento del sé». Perciò, il «cambiamento di circostanze», l'«attività umana» e «il cambiamento del sé» sono qui fusi in uno stesso e unico atto. Attraverso le nostre azioni nel e sul mondo, noi cambiamo il nostro mondo e perciò noi stessi. Nel fare così, allo stesso tempo noi cominciamo a superare la nostra esistenza alienata e ad aprirci alla possibilità di vivere vite realmente umane.

# RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALEXANDER Jeffrey C. and GIESEN Bernhard, 1987, «From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Debate». In *The Micro-Macro Link*, eds. J.C. Alexander, B. Giesen, R. Münch and N.J. Smelser, 1-42. University of California Press, Berkeley.

BARBALET Jack M., 1992, «A Macro Sociology of Emotions: Class Resentment». In *Sociological Theory*, 10(2), 150-163.

BARBALET Jack M., 1994, «Ritual Emotion and Body Work: A Note on the Uses of Durkheim». In *Social Perspectives on Emotion*, 2, 111-123.

BARBALET Jack M., 1996, «Class Action and Class Theory: Contra Culture, Pro Emotion». In *Science & Society*, 60(4), 478-485.

BARBALET Jack M., 1998, Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach. Cambridge University Press, Cambridge UK.

BARBALET Jack M., 2002a, «Introduction: Why Emotions Are Crucial». In *Emotions and Sociology*, ed. J. Barbalet, 1-9. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford, UK and Malden, MA.

BARBALET Jack M., 2002b, «Science and Emotions». In *Emotions and Sociology*, ed. J. Barbalet, 132-150. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford, UK and Malden, MA.

BEREZIN Mabel, 2001, «Emotions and Political Identity: Mobilizing Affection for the Polity». In *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, eds. J. Goodwin, J.M. Jasper and F. Polletta, 83-98. University of Chicago Press, Chicago and London.



BEREZIN Mabel, 2002, «Secure States: Towards a Political Sociology of Emotion». In *Emotions and Sociology*, ed. J. Barbalet, 33-52. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford, UK and Malden, MA.

BERGESEN Albert J., 2004, «Durkheim's Theory of Mental Categories: A Review of the Evidence». In *Annual Review of Sociology*, 30, 395-408.

BOLOGH R.W., 1979, Dialectical Phenomenology: Marx's Method. Routledge & Kegan Paul, Boston.

BROOK Paul, 2009, «The Alienated Heart: Hochschild's 'Emotional Labour' Thesis and the Anticapitalist Politics of Alienation». In *Capital & Class*, 98, 7-31.

CLARK Candace, 1987, «Sympathy Biography and Sympathy Margin». In *American Journal of Sociology*, 93(2), 290-321.

CLOUGH Patricia T. ed., 2007, *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Duke University Press, Durham, NC.

COLLINS Randall, 1981, «On the Microfoundations of Macrosociology». In *American Journal of Sociology*, 86(5), 984-1014.

COLLINS Randall, 1990, «Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions». In *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, ed. T.D. Kemper, 27-57. State University of New York Press, Albany, NY.

DAMASIO Antonio R., 1994, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Quill/HarperCollins, New York.

DENZIN Norman, 2007, On Understanding Emotion (1984). Transaction Publishers, New Brunswick, NJ and London.

DE SOUSA Ronald, 1987, The Rationality of Emotion. The MIT Press, Cambridge, MA.

DURKHEIM Émile, 2001, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), translated by C. Cosman. Oxford University Press, Oxford, UK.

DURKHEIM Émile and Mauss Marcel, 1963, *Primitive Classification* (1903). University of Chicago Press, Chicago.



EASTON Susan M., 1983, *Humanist Marxism and Wittgensteinian Social Philosophy*. Manchester University Press, Manchester, UK.

FLAM Helena, 2000, The Emotional 'Man' and the Problem of Collective Action. Peter Lang, Frankfurt a.M.

FLAM Helena, 2002, «Corporate Emotions and Emotions in Corporations». In *Emotions and Sociology*, ed. J. Barbalet, 90-112. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford, UK and Malden, MA.

FLAM Helena and KING Debra, 2005, *Emotions and Social Movements*. Routledge, London and New York.

GALLAGHER Shaun, 2005, How the Body Shapes the Mind. Clarendon/Oxford University Press, Oxford, UK.

GAMMAGE Sarah, 2006, «Exporting People and Recruiting Remittances: A Development Strategy for El Salvador?». In *Latin American Perspectives*, 33(6), 75-100

GARNI Alisa M. and WEYHER L. Frank, s.i.d., *Dollars, Miquilas, and Migration: The Combined Forces of Alienation in Postwar El Salvador*, Unpublished manuscript.

GOODWIN Jeff, JASPER James M. and POLLETTA Francesca eds., 2001, *Passionate politics: Emotions and Social Movements*. University of Chicago Press, Chicago and London.

GRECO Monica and Stenner Paul eds., 2008, *Emotions: A Social Science Reader*. Routledge, London and New York.

HELLER Agnes, 2009, A Theory of Feelings, 2nd Edition (1979). Lexington Books/Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD.

HOCHSCHILD Arlie R., 1979, «Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure». In *American Journal of Sociology*, 85(3), 551-575.

HOCHSCHILD Arlie R., 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. University of California Press, Berkeley.



HOCHSCHILD Arlie R., 1990, «Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research». In *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, ed. T.D. Kemper, 117-142. State University of New York Press, Albany, NY.

HOCHSCHILD Arlie R., 2003, *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley.

HUNT E.K., 1982, «Marx's Conception of Human Nature and the Labor Theory of Value». In *Review of Radical Political Economy*, 14(2), 7-25.

ILLOUZ Eva, 2007, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Polity Press, Malden, MA and Cambridge, UK.

ISRAEL Joachim, 1971, Alienation from Marx to Modern Sociology: A Macrosociological Analysis. Allyn and Bacon, Boston.

James Veronica, Gabe Jonathan eds., 1996, *Health and the Sociology of Emotions*. Blackwell Publishers, Oxford, Uk and Cambridge, MA.

James William, 1956, «The Sentiment of Rationality». In ID., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy and Human Immortality* (1897), 63-110. Dover Publications, New York.

KATZ Jack, 1999, How Emotions Work. University of Chicago Press, Chicago.

KEMPER Theodore D. ed., 1990, Research Agendas in the Sociology of Emotions. State University of New York Press, Albany, NY.

Langman Lauren, Kalekin-Fishman Devorah eds., 2006, *The Evolution of Alienation: Trauma, Promise, and the Millennium*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD.

LAWLER Edward J., THYE Shane R. and Yoon Jeongkoo, 2009, *Social Commitments in a Depersonalized World*. Russell Sage Foundation, New York.

LUTZ Catherine, 1986, «Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category». In *Cultural Anthropology*, 1(3), 287-309.

MARX Karl, 1974, «Letter to Arnold Ruge». In *Karl Marx: Early Writings* (1843), with an introduction by L. Colletti, 199-200. Penguin Books (in association with New left Review), New York.



MARX Karl, 1974, «Economic and Philosophical Manuscripts» (1844). In In *Karl Marx: Early Writings*, with an introduction by L. Colletti, 279-400. Penguin Books (in association with New left Review), New York.

MARX Karl, 1998, The German Ideology (1845-1846). Prometheus Books, Amhrest, NY.

MARX Karl, 2000, «Theses on Feuerbach». In *Karl Marx: Selected Writings* (1845), ed. D. McLellan, 171-174. Oxford University Press, Oxford.

MARX Karl, 2000, «The German Ideology» (1845-1846). In *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan, 175-208. Oxford University Press, Oxford.

MARX Karl, 2000, «The Communist Manifesto» (1848). In *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan, 245-272. Oxford University Press, Oxford.

MARX Karl, 2000, «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte» (1852). In *Karl Marx: Selected Writings*, ed. D. McLellan, 329-355. Oxford University Press, Oxford.

MASSEY Douglas S., 2002, «A Brief History of Human Society: The Origin and Role of Emotion in Social Life; 2001 Presidential Address». In *American Sociological Review*, 67(1), 1-29.

MESZAROS István, 1986, Marx's Theory of Alienation (1970), 4th Edition. Merlin Press, London.

MILLS WRIGHT C., 1970, *The Sociological Imagination* (1959), 40th Anniversary Edition. Oxford University Press, Oxford, UK.

NUSSBAUM Martha C., 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

OLLMAN Bertell, 1976, *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society* (1971), 2nd Edition. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

PADGETT Barry L., 2007, *Marx and Alienation in Contemporary Society*. Continuum, New York and London.

PIXLEY Jocelyn, 1999, «Beyond Twin Deficits: Emotions of the Future in the Organizations of Money». In *American Journal of Economics and Sociology*, 58(4), 1091-1118.



PIXLEY Jocelyn, 2002, «Emotions and Economics». In *Emotions and Sociology*, ed. J. Barbalet, 69-89. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford, UK and Malden, MA.

PIXLEY Jocelyn, 2004, *Emotions in Finance: Distrust and Uncertainty in Global Markets*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

RAWLS Anne Warfield, 1996, «Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument». In *American Journal of Sociology*, 102(2), 430-482.

RAWLS Anne Warfield, 1997, «Durkheim's Epistemology: The Initial Critique, 1915-1924». In *Sociological Quarterly*, 38(1), 111-145.

RAWLS Anne Warfield, 1998, "Durkheim's Challenge to Philosophy: Human Reason Explained as a Product of Enacted Social Practice". In *American Journal of Sociology*, 104(3), 887-901.

RAWLS Anne Warfield, 2001, "Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason". In *Journal of Classical Sociology*, 1(1), 33-68.

RAWLS Anne Warfield, 2004, *Epistemology and Practice: Durkheim's the Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Schaeffer Robert, Weyher L. Frank, Forthcoming, «World System and Social Movements». In *The Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*, ed. D.A. Snow, D. della Porta, B. Klandermans, and D. McAdam. Blackwell Publishing, Malden, MA.

Scheff Thomas J., 1988, «Shame and Conformity: The Deference-Emotion System». In *American Sociological Review*, 53(3), 395-406.

Scheff Thomas J., 1990a, *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. University of Chicago Press, Chicago and London.

Scheff Thomas J., 1990b, «Socialization of Emotions: Pride and Shame as Causal Agents». In *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, ed. T.D. Kemper, 281-304. State University of New York Press, Albany, NY.



Scheff Thomas J., 2000, *Bloody Revenge: Emotions, Nationalism and War* (1994). Authors Guild Backprint.com. Edition, Lincoln, NE.

Scheff Thomas J., 2000, «Shame and the Social Bond: A Sociological Theory». In *Sociological Theory*, 18(1), 84-99.

Schmaus Warren, 1998, «Rawls, Durkheim, and Causality: A Critical Discussion». In *American Journal of Sociology* 104(3), 872-886.

SHILLING Chris, 2002, «The Two Traditions in the Sociology of Emotions». In *Emotions and Sociology*, ed. J. Barbalet, 10-32. Blackwell Publishing/The Sociological Review, Oxford, UK and Malden, MA.

SHILLING Chris, 2005, The Body in Culture, Technology & Society. Sage Publication, London.

SHOTT Susan, 1979, «Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis». In *American Journal of Sociology*, 84(6), 1317-1334.

SENNETT Richard, 1998, *The Corrosion of Character*, W.W. Norton & Company, New York and London.

SENNETT Richard and COBB Jonathan, 1972, The Hidden Injuries of Class, W.W. Norton & Company, New York.

SIMMEL Georg, 1971, «The Metropolis and Mental Life» (1903). In *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms*, ed. D.N. Levine, 324-339. University of Chicago Press, Chicago and London.

SPILLMAN Lyn, ed., 2002, Cultural Sociology. Blackwell Publishers, Malden, MA.

STETS Jan E. and Turner Jonathan H., eds., 2007, *Handbook of the Sociology of Emotions*. Springer, New York.

TENHOUTEN Warren D., 2007, A General Theory of Emotions and Social Life. Routledge, London and New York.

TORRANCE John, 1977, Estrangement, Alienation, and Exploitation: A Sociological Approach to Historical Materialism. Columbia University Press, New York.



TURNER Jonathan H., 2002, Face to Face: Toward a Sociological Theory of Interpersonal Behavior. Stanford University Press, Stanford, CA.

TURNER Jonathan H., 2007, *Human Emotions: A Sociological Theory*. Routledge, London and New York.

TURNER Jonathan H., 2009, «The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments». In *Emotion Review*, 1(4), 340-354.

TURNER Jonathan H., 2010, «The Stratification of Emotions: Some Preliminary Generalizations». In *Sociological Inquiry*, 80(2), 168-199.

TURNER Jonathan H. and Stets Jan E., 2005, *The Sociology of Emotions*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.

TURNER Ralph H., 1976, «The Real Self: From Institution to Impulse». In *American Journal of Sociology*, 81(5), 989-1016.

WALLIMANN Isidor, 1981, Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor. Greenword Press, Westport, CT.

Weber Max, 1978, Economy and Society (1968). University of California Press, Berkeley.

WILLIAMS Simon J., 2001, *Emotion and Social Theory: Corporeal Reflections on the* (*Ir*)*Rational*. Sage Publications, London.

WILLIAMS Simon J. and Bendelow Gillian, 1998a, «Introduction: Emotions in Social Life, Mapping the Sociological Terrain». In *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*, eds. G. Bendelow, S.J. Williams, XV-XXX. Routledge, London and New York.

WILLIAMS Simon J. and Bendelow Gillian, 1998b, *The Lived Body: Sociological Themes*, Routledge, London and New York.





**PAGINE LIBERE** 



# RAGIONI E FORME DELLA POLITICA IN ETÀ CONTEMPORANEA: TRA DIRITTO E COMUNITÀ INTERMEDIE

MICHELE ROSBOCH\*

In un recente e breve intervento sulla nostra rivista «Politica.eu» (0/2015) mi ero permesso di proporre qualche riflessione intorno all'opportunità di ri-valutare la politica; da intendersi nel duplice senso di: a) ribadire l'importanza della politica e della sue scelte in un clima diffuso di antipolitica e di illusioni tecnocratiche; b) richiamare l'importanza da parte dei cittadini e degli attori sociali di non abbandonare la valutazione dell'agire politico, fino a tentare di distinguere – in concreto – la buona politica dalla cattiva politica<sup>1</sup>.

Sempre su «Politica.eu» (nel suo primo numero «ufficiale») si sono sviluppate, da parte di autorevoli colleghi, ulteriori importanti riflessioni sul tema, fra cui spiccano quella di Paolo Becchi a proposito dell'importanza della categoria della «reputazione» nella vita politica e quello di Gabriel Gerez Kraemer sui rapporti fra diritto e potere in prospettiva storica<sup>2</sup>.

Proprio tenendo conto di tali interventi – e nell'ambito dell'importante seminario organizzato dall'amico (e condirettore di «Politica.eu») Lorenzo Scillitani con l'intervento dei colleghi Antonetti, Gervasoni e Birtolo<sup>3</sup> – vorrei offrire qualche considerazione a proposito di alcuni aspetti legati al rapporto fra il diritto e la politica, anche a partire da alcune riflessioni storiche.

<sup>\*</sup> Michele Rosboch, Professore associato di Storia del diritto italiano ed europeo IUS/19, Università degli Studi di Torino. Email: michele.rosboch@unito.it.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> M. Rosboch, *Ri-valutare la politica*, in *Politica.eu*, 0-2015, pp. 2-4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> P. Becchi, Corruzione e reputazione. Una nota filosofico politica con particolare riguardo al caso italiano, in Politica.eu, 1-2015, pp. 122-128; G.M. Gerez Kraemer, Giurisprudenza e Imperatore. La sempre difficile relazione fra potere politico e diritto, in Politica.eu, 1-2015, pp. 129-136.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Gli interventi sul tema *Ragioni e forme della politica in età contemporanea* sono stati preceduti dai saluti del Rettore dell'Università del Molise Gianmaria Palmieri e dal Direttore del Dipartimento SUSeF, Vincenzo Di Nuoscio.



#### 1. Tra diritto e politica.

Anzitutto un'osservazione ovvia, quanto importante. Il diritto ha bisogno della politica e la politica ha bisogno del diritto. Da un lato, infatti, il diritto ricorda alla politica che questa non è onnipotente e che il mero arbitrio non le appartiene; dal lato opposto, invece, la politica rivendica l'importanza delle scelte e delle decisioni anche per lo stesso sviluppo del diritto e dell'ordinamento giuridico.

Pur avendo ben presente la crisi del paradigma moderno dello Stato «monopolista» del fenomeno giuridico (con le conseguenti «mitologie giuridiche della modernità»)<sup>4</sup> e rifuggendo al mero positivismo giuridico è indubbia l'importanza del ruolo della politica espressione della *societas* (e soprattutto della «buona» politica) proprio nei momenti delle scelte fondamentali dei paradigmi degli ordinamenti<sup>5</sup>.

In tale direzione si colloca anche la questione aperta e di rilevante importanza circa i meccanismi di legittimazione delle autorità politiche nelle democrazie contemporanee; la tradizionale impostazione «proceduralista» e strumentale, volta a cercare la forza della democrazia nella presenza di regole di funzionamento, con l'esclusione di ogni riferimento ad ideali e valori nella definizione delle regole di legittimazione democratica, mostra oggi numerose falle. Infatti, a partire dall'osservazione di fondo di Ernst-Wolfgang Böckenförde secondo cui «Si pone così di nuovo, e nel suo nucleo vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: Lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come Stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza per ciò rinunciare alla sua natura liberale e sul piano secolarizzato – ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito nelle guerre di religione»<sup>6</sup>.

La citazione coglie nel segno: oggi proprio la «questione religiosa» (e poi quella della debordante spinta delle nuove tecnologie verso i cosiddetti «nuovi diritti») spingono ad un ripensamento dei paradigmi «proceduralisti» al fine di assicurare – al contempo – libertà e sicurezza e ritrovare un possibile equilibrio fra diritti e doveri e fra libertà e responsabilità<sup>7</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Come esempi il riferimento può essere alle decisioni lungimiranti dei Padri fondatori dell'Europa, così come alle scelte compiute dai Costituenti italiani del 1946-1947.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 53; segnalo che la sottolineatura qui espressa è stata ripresa nel significativo dialogo fra J. Habermas e J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia, 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Richiamo – per tutti e con impostazioni molto differenti – i saggi di H. Jonas, *Il principio responsabilità:* un'etica per la civiltà tecnologica, Einaudi, Torino, 1991 e M.A. Glendon, *Tradizioni in subbuglio*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007 e G. Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, Il Mulino, Bologna, 2008. Di rilievo



A questo punto si può cogliere un altro nodo dell'odierna (e forse permanente...)<sup>8</sup> «tensione» fra diritto e politica: quella fra la società e lo Stato. Si tratta di riflettere soprattutto – in merito alle difficoltà degli odierni sistemi di rappresentanza - inclusi i meccanismi elettorali – di assicurare adeguata voce nell'agone democratico ad una società in cambiamento, sempre più frastagliata ed atomizzata (anche per il massiccio utilizzo della rete e di nuovi strumenti di comunicazione di massa)<sup>9</sup>.

Alla tradizionale alternativa fra le scelte «popolari» e la necessaria articolazione «elitaria» del governo della politica<sup>10</sup> si pone oggi l'urgenza di sviluppare nuove forme di partecipazione e di rappresentanza, anche al di là delle forme dei partiti politici, che pure mantengono la loro importanza e centralità. La questione è di grande complessità, ma comunque la si voglia affrontare pare necessaria una convergenza fra scelte e tecniche e fra idealità e regole: si rischiano – altrimenti – la disaffezione alla politica (con la prevalenza di forze «antipolitiche») o pericolose cessioni di sovranità da parte dei soggetti rappresentativi a beneficio di attori non politici e senza una precisa legittimazione politica e democratica<sup>11</sup>.

Nella stessa direzione si può cogliere pure la crescente dialettica fra tecniche e valori, che interessa le questioni oggi più sensibili e delicate dell'ordinamento giuridico e delle sue ricadute etiche: dall'assetto della famiglia, alle valutazioni del valore della vita (dal suo inizio alla sua fine), la disponibilità (o meno) della corporeità, fino all'identità sessuale ed alle tecniche biologiche applicate alla riproduzione umana. Anche qui si può ben comprendere che occorre riconquistare un equilibrio fra le ragioni della politica (con i suoi valori e mettendo al centro il senso della persona umana) e le scelte del diritto, sempre più sottratte – in questi campi – ai legislatori e affidate piuttosto alle decisioni giurisdizionali (a diversi livelli nazionali e sovranazionali)<sup>12</sup>.

anche I diritti in azione, Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee, a c. M. Cartabia, Il Mulino, Bologna, 2007.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Gianfranco Miglio aveva perfettamente individuato il punto: «Debbo dichiararmi fermamente convinto che a nessuno sarà concesso di venire a capo dei problemi veramente fondamentali della convivenza politica contemporanea, se non accettando prima di tutto l'idea che Società e Stato sono realtà l'una all'altra irriducibili, e che anzi ... la stabilità di una determinata comunità politica dipende dalla stabilità dell'equilibrio in cui, dentro di essa, Società e Stato si trovano, senza riuscire a sopraffarsi a vicenda» (G. Miglio, I cattolici di fronte all'unità d'Italia, in L'unità d'Italia e i cattolici italiani, Vita e Pensiero, Milano, 1960, pp. 61-62).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Per tutti, F. Cassella, *Profili costituzionali della rappresentanza. Percorsi storici e comparatistici*, Napoli, Jovene, 1997; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, e F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna: Max Weber e Robert Michels*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Mi permetto di richiamare – per tutti – il celebre discorso tenuto da Francesco Ruffini nel 1919: *Guerra e riforme costituzionali. Suffragio universale, Principio maggioritario, Elezione proporzionale, Rappresentanza organica*, in *Annuario della R. Università di Torino 1919-1920*, Torino, Stamperia Reale, 1920, pp. 5-98.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Cfr. fra i moltissimi E. Voegelin E., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Milano, Giuffrè, 1993 e V. Possenti, *Radici dell'ordine civile*, Marietti, Genova, 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Di rilievo I diritti in azione, Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee, a cura di M. Cartabia, Il Mulino, Bologna, 2007. Da sottolineare pure il richiamo alla centralità della persona di V. Possenti, Il principio-persona, Armando, Roma, 2006. Cfr. anche L. Scillitani, Antropologia filosofica dei diritti dell'uomo, Bastogi, Foggia, 2012. Significativo – in senso critico rispetto ad affermazioni consolidate –



Senza andare oltre (a causa della complessità ed articolazione dei temi implicati) mi limito a richiamare l'esigenza di una chiara assunzione di responsabilità, sia da parte dei giuristi, sia da parte dei decisori politici, al fine di non demandare alla mera tecnicità o a scelte irriflesse e staccate dalla sovranità popolare decisioni fondamentali per il presente ed il futuro<sup>13</sup>.

#### 2. Il valore delle comunità intermedie

Un altro ambito di necessaria riflessione sui rapporti fra il diritto e la politica è quello del contributo offerto dai cosiddetti «corpi intermedi» ed il loro assetto giuridico. Com'è noto, infatti, la civiltà europea non ha mai potuto fare a meno – nella sua lunga storia – dell'apporto dei corpi intermedi nelle loro diverse articolazioni.

Anzi, la loro priorità nei confronti del potere pubblico e politico (prima e durante l'avvento dello Stato moderno) ha delineato il volto dell'ordinamento giuridico europeo: un ordinamento composito e plurale, in cui la voce della società si esprimeva attraverso le diverse manifestazioni del diritto provenienti dalle differenti realtà associate: città, ceti, corporazioni, chiese, università, movimenti religiosi, enti morali, etc.. La stessa elaborazione «dotta» del diritto europeo (all'origine dello *ius commune*) deve la sua origine al ceto dei giuristi ed alla sua opera di diffusione di un sapere giuridico raffinato ed universale<sup>14</sup>.

Le stesse vicende dello sviluppo degli Stati moderni (secondo le diverse declinazioni nazionali e territoriali che assumono in Europa) possono essere lette anche nel confronto accesso e spesso conflittuale fra la volontà livellatrice ed accentratrice dei sovrani e le resistenze dei corpi intermedi e delle loro appartenenze. Evidentemente si fronteggiano

è pure il recente contributo di G. Cianferotti, *Considerazioni sulla sineddoche della persona nella filosofia italiana e sul dualismo tra soggetto e persona nella civilistica italiana del secondo Novecento,* in *Rivista di storia del diritto italiano*, LXXXVII-2014, pp. 399-432.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Fra i temi essenziali resta da ricordare anche la sempre più stringente «questione demografica»: cfr. per tutti F. Blangiardo, *Elementi di demografia*, Il Mulino, Bologna, 2010. In generale mi sento di aderire all'efficace osservazione di Nicola Matteucci: «La realtà contemporanea resta difficile da decifrare: di fatto c'è l'eclissi dello Stato, come luogo della sintesi politica, e il tutto è occupato dalle amministrazioni. Declinano le 'istituzioni' e si rafforzano le 'organizzazioni', mentre ci investe la rivoluzione tecno-tronica, che con la sua apparente neutralità, regolerà sempre più i rapporti fra gli uomini, con i suoi linguaggi specialistici, 'barbari', perché incomprensibili, ma in realtà senza alcuna profondità semantica, perché lontani dalla vita vissuta. Così è scomparsa dall'attenzione la *res publica* e le sue forme, come il vero centro della politica, e la mente è sviata dalle organizzazioni e dalla tecnica, che sono realtà – in sé – non politiche» (N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 26).

<sup>14</sup> Per tutti P. Grossi, *Le comunità intermedie tra moderno e post-moderno*, a c. M. Rosboch, Marietti, Genova, 2014 (con ulteriori richiami bibliografici, pp. 81-93).



nel corso dell'epoca moderna diverse concezioni non solo della politica e del diritto, ma anche della stessa antropologia del potere<sup>15</sup>.

Il passaggio rivoluzionario dall'Antico regime al secolo XIX segna il trionfo dello Stato di diritto, l'abolizione delle «appartenenze» e la costruzione di un nuovo soggetto giuridico individuale: il cittadino, inteso come «nudo» interlocutore dell'unico soggetto giuridicamente legittimo e rilevante, lo Stato<sup>16</sup>.

Pur con sfumature ed eccezioni il secolo XIX registra l'affermazione dello Stato liberale ed una generale svalutazione giuridica dei fenomeni associativi, che pure (pressoché in tutta Europa) registrano nel corso del tempo una nuova vitalità, con la nascita di nuove ed imponenti realtà associate come i sindacati, i partiti e le libere associazioni di vario orientamento culturale o religioso<sup>17</sup>.

Nello stesso XIX secolo si colloca l'opera fondamentale di Alexis de Tocqueville *La democrazia in America*<sup>18</sup> che viene a portare alla ribalta del dibattito culturale europeo l'assetto degli Stati uniti, in cui si poteva registrare la straordinaria vitalità della società civile ed il ruolo propulsore delle società intermedie per lo sviluppo delle democrazia sostanziale. In questo ambito va registrato uno specifico interesse per il ruolo delle istituzioni religiose – sottolineato a più riprese anche dallo stesso Tocqueville – e per l'elaborazione da esse compiute dell'importanza del pluralismo sociale ed istituzionale nei confronti dello strapotere degli Stati<sup>19</sup>.

La «lezione americana» non fu sempre seguita né compresa pienamente; la crisi dello Stato liberale segna il secolo XX, caratterizzato dal dramma dei totalitarismi – sempre caratterizzati da un chiaro disprezzo per la vitalità sociale ed il tentativo di liquidare o statalizzare le manifestazioni intermedie – e dalla difficile ripresa dei diritti dei singoli e delle stesse comunità – a più riprese – dopo la seconda guerra mondiale e dopo la caduta del muro di Berlino<sup>20</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Cfr. per un'efficace sintesi M. Caravale, *Storia del diritto nell'età moderna e contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pp. 53-142 e *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, a c. M. Fioravanti, Laterza, Roma-Bari, 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Mi permetto di rimandare a M. Rosboch, *Le comunità intermedie fra libertà e potere nella tradizione occidentale*, cit., pp. 11-17.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Cfr. fra i moltissimi D. Marucco, *Mutualismo e sistema politico. Il caso italiano (1862-1904)*, Franco Angeli, Milano, 1981; G. Rumi, *Santità sociale in Italia tra Otto e Novecento*, SEI, Torino, 1995 e L. Trezzi, *Sindacalismo e cooperazione dalla fine dell'Ottocento all'avvento del fascismo*, Franco Angeli, Milano, 1982; si veda inoltre *150 anni di sussidiarietà*, Piccola casa editrice, Milano, 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a c. G. Candeloro, BUR, Milano, 2003.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Per tutti, cfr. S. Abruzzese, *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; N. Matteucci, *Alla ricerca*, cit,., pp. 193-261 ed A. Jardin, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Jaca Book, Milano, 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Per tutti, P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari; A. Padoa Schioppa, *Storia del diritto in Europa. Dal medioevo all'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 621-699 e – con impostazione non storico-giuridica – A. Finkielkraut, *Noi, i moderni*, Lindau, Torino, 2006. Molto significativa risulta l'osservazione di Robert Nisbet, pur risalente agli anni Cinquanta del secolo scorso: "Quali sono, nel mondo contemporaneo, i criteri, in base ai quali si possono distinguere le società libere da quelle non libere? Anche soltanto con il porre la domanda si rivela la povertà dell'attuale vocabolario politico in proposito. Adoperiamo ancora i vocaboli e la fraseologia del tempo in cui il lessico della libertà aveva un rapporto



L'elaborazione compiuta da maestri del pensiero occidentale come Hannah Arendt, Robert Nisbet, Eric Voegelin, Jean-L. Talmon o dei paesi dell'est europeo, come Vaclav Havel, Vaclav Benda ed Aleksander Solzenicyn sulla natura antitotalitaria delle genuine aggregazioni umane ha rappresentato in anni difficili un sicuro contributo per la libertà e la democrazia sostanziale<sup>21</sup>.

Nella situazione di oggi si ripropone, nella società globalizzata e nel contesto degli attuali conflitti internazionali e non solo, la questione del ruolo e del valore delle comunità intermedie, quale ambito ineludibile per lo sviluppo armonico della libertà, come coltura delle virtù e come antidoto allo strapotere degli apparati e delle tecnologie invasive<sup>22</sup>.

Certamente il contesto attuale interroga profondamente anche le stesse «comunità» (al di là delle ormai superate contrapposizione fra individualismo e comunitarismo) in ordine al proprio ruolo ed all'urgenza di non rappresentare chiusure di orizzonti, ma ambiti efficaci di libertà. Recuperare nella sua portata giuridica e politica il ruolo delle società intermedie appare oggi operazione feconda e necessaria per uno sviluppo di una società libera in cui anche il diritto si collochi nella sua complessità ed «agilità» al cuore della vita della *Polis*, in funzione di una educazione del senso della socialità e della responsabilità verso il bene comune<sup>23</sup>.

significativo con l'ascesa del popolo nella politica e con l'emancipazione degli individui dalle vecchie strutture sociali. Il fatto è che oggi non abbiamo alcun insieme di termini evocativi che corrisponda alle nostre realtà nella stessa misura in cui le parole popolo, individuo e cambiamento corrispondevano alle realtà e alle aspirazioni del Sette e dell'Ottocento" (R. Nisbet, La Comunità e lo Stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà, Edizioni di comunità, Milano, 1957, pp. 380-381). Interessanti riflessioni anche in Il diritto come forza la forza del diritto. Le fonti in azione nel diritto europeo tra medioevo ed età contemporanea, a c. A. Sciumè, Giappichelli, Torino, 2012.

<sup>21</sup> Si vedano esemplificativamente: H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967 (edito poi anche da Mondadori, Milano, 1997); V. Benda, *Parallel Polis, or an independent Society in Central and Eastern Europe: an Inquiry*, in *Social Research*, 55/1.2, pp. 214-222; V. Havel, *Il potere dei senza potere*, La casa di Matriona, Milano, 2013, pp. 92-133; R. Nisbet, *Op. cit.*; A. Solženicyn, *Vivere senza menzogna*, Mondadori, Milano, 1974; Id., *Discorsi americani*, Mondadori, Milano, 1976; J-.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 2000.

<sup>22</sup> Aveva colto nel segno Romano Guardini: "Ciò mostra che la possibilità dell'uomo di usare male della sua potenza è in continuo aumento. E poiché non esiste ancora un *ethos* effettivo, si accentua sempre più la tendenza a considerare tale uso come un processo naturale, per il quale non esistono norme di libertà, ma solo pretese necessità di utilità e di sicurezza. Ancor più: l'evolversi di questo stato di cose dà l'impressione che la potenza si oggettivizzi; come, se, in fondo, essa non fosse posseduta ed utilizzata dall'uomo, ma si sviluppasse e si determinasse alla azione procedendo in modo autonomo sulla base della logica dei problemi scientifici, tecnici e delle tensioni politiche" (R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia, 1984, p. 81); nella stessa direzione significativo V. Belohradsky, *Il mondo della vita: un problema politico*, Jaca Book, Milano, 1981.

<sup>23</sup> Alla ricerca di elementi unificatori ed ordinanti, Paolo Grossi ha richiamato la necessità di riscoprire quella "necessaria dimensione oggettiva del soggetto", che si concreta in tre elementi: una forma comunitaria strutturale; il recupero della tradizione culturale e giuridica e la dimensione della "natura delle cose" (P. Grossi, *Un recupero per il diritto: oltre il soggettivismo moderno*, in *Persona e Stato*, Fondazione per la sussidiarietà, Milano, 2008, pp. 50-52).



# 3. Bene pubblico e bene comune.

Un ultimo accenno sulle attuali «tensioni» fra diritto e politica può essere dedicato allo sviluppo delle vicende del «bene comune». Nell'attuale momento di crisi dei tradizionali concetti (e conseguenti confini) fra pubblico e privato sembra difficile trascendere nella costruzione politica i meri interessi individuali (o corporativi) al fine di «mettere in comune» il bene ed alimentare il pubblico interesse<sup>24</sup>.

Come osservava correttamente Roberto Vivarelli: «La conseguenze più immediatamente percepibile di questo stato di cose e, in un certo senso, la più drammatica, è che siamo ormai in balia di forze impersonali, che seguono un proprio impetuoso moto ciascuna secondo il suo particolare interesse, il quale le porta a procedere per proprio conto, senza più alcun fine generale e senza più alcun freno»<sup>25</sup>.

In questo senso il latente conflitto moderno fra Stato e società si riflette nella dialettica fra bene pubblico e bene privato, rendendo assai difficile individuare anche solo i criteri per un'argomentazione accettabile del bene comune: regole e valori debbono, pertanto necessariamente concorrere<sup>26</sup>.

Peraltro, oggi come ieri pare necessaria l'individuazione da parte dell'agire «politico» il più possibile concorde di «valori positivi e comuni» a cui appoggiare pure ambiti del diritto, a loro volta in grado di presidiarne i confini e l'integrità. Tutto ciò presuppone, evidentemente, un ordine giuridico e politico realmente pluralistico secondo vari piani, concordemente convergenti, ma anche relativamente indipendenti, onde garantirne il pieno svolgimento e, così, una effettiva unitarietà<sup>27</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Importanti notazioni – su un diverso piano – in *Bene comune. Fondamenti e pratiche*, a cura di F. Botturi-A. Campodonico, Vita e pensiero, Milano, 2014 ed in M. Negro, *Bene comune e persona*, Morcelliana, Brescia, 2014. Correttamente osservano Francesco Botturi e Angelo Campodonico che «Nonostante la sua apparente assenza, il tema del bene comune è oggi presente in una cultura sociale che, sempre più a rischio di frammentazione, ne percepisce pur confusamente la necessità. Se questo è vero, d'altro lato, si nota un'evidente difficoltà a ricorrere all'espressione "bene comune" con qualche vigore teorico» (F. Botturi-A. Campodonico, *Introduzione*, in *Bene comune*, cit, p. VII.)

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> R. Vivarelli, *I caratteri dell'età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2005, p. 285.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Lo ha osservato con precisione E. Berti, *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, a c. G. Maddalena, Marietti, Genova, 2014, pp. 23-45. Sulla tradizionale e specifica nozione giuridica di bene pubblico: A.M. Sandulli, *Beni pubblici*, in *Enciclopedia del diritto*, V, Milano, 1959, pp. 277-300. Per un interessante approccio in prospettiva storica A. Di Porto, *Res in usu publico e beni comuni: il problema della tutela*, Giappichelli, Torino, 2013; inoltre cfr. P. Barcellona, *Il declino dello Stato: riflessioni di fine secolo sulla crisi del progetto moderno*, Dedalo, Bari, 1998 e L. Roth, *Pubblico e privato: viaggio tra bene comune e individualismo*, Ned, Milano, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> A questo livello si colloca il rilievo istituzionale e politico del «principio di sussidiarietà» quale presidio di un effettivo pluralismo: per tutti cfr. G. Lombardi-L. Antonini, *Principio di sussidiarietà e democrazia sostanziale: profili costituzionali della libertà di scelta*, in «Diritto e Società», 1 (2003), pp. 155-185; P. Hirst, *Dallo statalismo al pluralismo: saggi sulla democrazia associativa*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999 ed I. Massa Pinto, *Il principio di sussidiarietà. Profili storici e costituzionali*, Jovene, Napoli, 2003. Cfr. inoltre A. Poggi, *Le autonomie funzionali "tra" sussidiarietà verticale e sussidiarietà orizzontale*, Giuffrè, Milano, 2001.



Come si può osservare anche in tale ambito si può rilevare l'importanza di una effettiva convergenza fra le ragioni della politica e quelle del diritto pur in un complesso contesto di cambiamenti epocali. A tutto ciò non si può oggi rinunciare, anche per formare una rinnovata coscienza pubblica responsabile, capace di protagonismo sociale, di effettiva capacità critica e di «ri-valutazione» della stessa politica – oltre che del discorso giuridico – attraverso i diversi strumenti della partecipazione e della promozione delle idee.



#### LE DERIVE DEL NARCISISMO E IL SOGGETTO-PERSONA

DONATELLA SIMON\*

Nel volume *L'era del narcisismo* (Vita e Pensiero, Milano, 2102), Vincenzo Cesareo – professore emerito all'Università Cattolica di Milano – in collaborazione con Italo Vaccarini, sottolinea una profonda contraddizione serpeggiante nelle società occidentali: da un lato, una diffusa crisi di identità che genera paura e sfiducia nel futuro e, dall'altro lato, la sua dissimulazione ad opera dei mass-media, che invece propagandano l'Occidente come terra promessa per l'affermazione della soggettività umana. Quindi: sfiducia e senso di autosufficienza, impotenza e onnipotenza, congiuntamente declinati.

In particolare, scrivono i nostri autori :

«Le persone delle società occidentali vengono spinte dalla cultura mediatica a concepire l'esistenza in base al principio di autonomia e di espansione della propria soggettività, vale a dire come la sperimentazione continua di una grande liberazione, di apertura verso nuovi orizzonti e nuove opportunità, che conducono fuori dalle angustie del vecchio modo di vivere» (p. 8).

La contraddizione palese fra cultura della sminuizione delle aspettative e della paura e cultura della euforia della libertà di scelta, viene assunta e compresa nel volume entro la metafora del «narcisismo».

Confrontandosi con le varie interpretazioni della letteratura psicoanalitica, in cui si possono distinguere un narcisismo fisiologico (a fondamento positivo del senso di autostima) e un narcisismo patologico (quale disordine psichiatrico di personalità), Cesareo e Vaccarini assumono il concetto di «narcisismo» in una definizione «minimalista» con precisi connotati socio-culturali.

Con l'espressione «narcisismo minimalista» i Nostri intendono una deriva della soggettività che chiude la persona nell'autoreferenzialità, rendendola incapace di costruire relazioni fondate sul riconoscimento dell'altro e di pensare e agire progettualmente. «Il Sé – essi scrivono – rimane confinato entro un orizzonte relazionale angusto, in cui i rapporti con gli altri sono solo illusori, e, se esistenti, del tutto strumentali.» (p.10)

Dal punto di vista socio-culturale, la diffusione dei tratti identitari narcisistici – nella sovramenzionata accezione – sono sicuramente imputabili alla frammentazione

\_

<sup>\*</sup> Donatella Simon, Professore associato di Sociologia generale SPS/07, Università degli Studi di Torino. Email: donatella.simon@unito.it



istituzionale della società occidentale, che, a partire dalle conflittualità intrinseche ai complessi di ruoli che si vengono a rivestire e alla separazione tra abitazione e luoghi di lavoro, causano una parcellizzazione dell'esistenza. La logica dominante è la weberiana «razionalità strumentale» – in politica ed economia – che è eticamente e affettivamente neutra e spersonalizzante.

La biografia personale così si destruttura e l'identità di disintegra, conducendo a una crescente incapacità-impossibilità di riferire la propria interpretazione della realtà a un sistema di significati coerente. L'esposizione alle più varie e poliedriche mode culturali ne è una conseguenza, quindi il soggetto è «eterodiretto». Domina un relativismo pervasivo nei sistemi di valore e nelle visioni del mondo, che coesistono ma che generano una diffusa indifferenza, quindi il soggetto è «blasé».

Il relativismo è poi strettamente congiunto all'individualismo: l'essere umano, non trovando orizzonti condivisi di senso, si ripiega su se stesso, assumendo il proprio lo come unico punto di riferimento.

Quali sono gli effetti del narcisismo per il soggetto, per i suoi rapporti con gli altri e la vita di gruppo, per la società intera?

Il «narcisismo minimalista», a livello individuale, tende a produrre depressione, psicosi, ansia, nevrosi, dovute all'enfatizzazione del senso di libertà da ogni vincolo e dalle inevitabili smentite da parte della realtà della vita; a livello interpersonale, l'altro è 'usato' in modo strumentale ai fini dell'appagamento dei bisogni dell'lo, il quale dunque difetta di empatia e affettività autentica; a livello di gruppo, prevale un isolazionismo della pretesa autosufficienza e un solipsismo che impedisce l'apertura agli altri e i legami profondi, in ricerca di un continuo nascondimento difensivo; a livello societario, si erode la coesione sociale, si ostacola la produzione di capitale sociale, si sterilizzano i legami comunitari, si indeboliscono i vincoli e le appartenenze, palesandosi estranei a ogni sentimento di rinuncia, sacrificio, solidarietà ai fini della costruzione del 'bene comune'.

Quale antidoto dunque possiamo opporre alla (psedo)-cultura del narcisismo?

Nella mia lettura, occorre lavorare per la costruzione e la diffusione educativa di una «cultura della persona», ritornando ai suoi fondamenti sociologici. E questo tanto più quanto si assiste a una deriva narcisistica pedagogica, nascosta nelle pieghe di un crescente permissivismo e di una non meno qualificata 'etica della tolleranza generalizzata'.

È questo l'assumersi la responsabilità del «rischio educativo», per riprendere una felice espressione di Don Luigi Giussani: l'introduzione alla realtà totale, ragione e libertà.

Imparare a vivere è imparare ad *essere persona* e l'essere «persona» necessita di un reciproco *riconoscimento*. In questo senso, il riconoscimento non è certamente quella affannosa ricerca di conferme che nutre l'ansia del narcisista.

Occorre – ripeto – torrnare ai fondamenti etico-culturali di una lettura sociologica della Realtà in senso 'alto', quale la diedero i suoi classici.



La *persona* è l'Io, certamente, ma immerso nell'esistenza, l'Io che si determina certamente a partire da se stesso, ma che nel contempo risponde attivamente agli stimoli e sviluppa la capacità di operare *responsabilmente* delle scelte: il contrario delle casuali 'libere scelte' – continuamente cangianti come in un frastornante caleidoscopio – del narcisista.

La «persona» ha dunque un centro interiore, ma l'interiorità è, al tempo stesso, «esistenza davanti all'Altro». Nel rapportarsi intenzionalmente all'altro si manifesta l'apertura costitutiva della persona, che si compie nella comunicazione tra un io ed un tu.

Nell'esistere con l'altro si mostra la reciprocità delle coscienze, l'empatia, come capacità di 'sentire', di 'entrare nell'altro': dunque, si manifestano la comunità e la condivisione, strutture imprescindibili della socialità autentica.

È questo il trascorrere alla dimensione io-noi: il soggetto cerca una relazione vitale con altre persone, perché nel rapporto col tu e col noi l'uomo diventa un «io». Si tratta di relazioni costitutive di ogni socialità dove il «principio-persona» si esplica dentro la multiforme gamma delle comunità in cui il soggetto vive.

«Costruire la persona» – socialmente e culturalmente – significa ricordare come la sociologia, nelle sue fonti originarie, sia sempre stata discorso sull'Uomo e progetto per l'Uomo, nella sua autonomia e libertà: dunque, una sociologia per la persona, umana e sociale/storica, considerata sia come «soggetto epistemico» (che conosce) colto nei suoi ambiti di vita (organizzazione, struttura, relazionalità), sia per le modalità e finalità del suo agire (intenzionalità e senso), che fanno parlare di un «soggetto noetico», il quale interpreta ma anche costruisce il 'suo' mondo vitale.

Per il suo 'padre fondatore', Auguste Comte, ai primi dell'Ottocento, l'uomo conosce il mondo a mezzo di ragione e sentimento, sentendo affettivamente l'altro uomo: «Vivere per gli Altri», egli scriveva.

È proprio da questa sottolineatura comtiana che il suo erede Émile Durkheim, ai primi del Novecento, si muove a valutare la moralità della società come il solo contesto che possa legittimare la persona in quanto «fonte autonoma di azione». La natura umana è pienamente solo in società: lì soltanto l'uomo si libera dal «giogo dell'organismo» e assume i ruoli entro un processo cooperativo.

Sulla scorta di Ferdinand Tönnies, Durkheim mette l'accento su un «bisogno di comunità» che anche la società moderna non può estirpare, ma su cui – pena l'anomìa – deve porre il suo fondamento. Così – ne *La divisione del lavoro sociale* (1893) – egli sottolinea come esista una «coscienza collettiva», una fede o un insieme di sentimenti condivisi, che vivono di vita propria rispetto al singolo individuo. Egli polemizza con un liberalismo che voglia ridurre l'ordine sociale ad una mera somma di individui atomizzati che scambiano le merci sul mercato.

Al contrario, Durkheim intende come la vita psichica sia una vita della coscienza individuale che si estende soltanto nella misura in cui la dimensione collettiva si sviluppa. Gli stati di coscienza derivano il loro contenuto solo dalla vita sociale, che, per così dire, si



prolunga nelle vite degli individui, i quali traggono il loro carattere dal modo stesso in cui si aggruppano e dunque si influenzano reciprocamente.

L'autonomia della coscienza è un portato e un riflesso della divisione del lavoro sociale, che è fonte di solidarietà, quindi: di moralità.

Realizzare – anche pedagogicamente – l'idea di «persona» – l'uomo in generale – passa attraverso l'assunzione di responsabilità nell'esercizio di un dovere particolare. La moralità dell'individuo – che lo fa «persona» – trasforma il dovere verso se stesso (il rispetto di sé) in dovere universale verso i suoi simili.

Così la persona è tale perché diviene liberamente ma cooperativamente «fonte autonoma di azione», sorretta da una totalità interrelata, in cui le parti – gli individui – sono mutualmente, reciprocamente, dipendenti. Qui gli individui – lungi dallo svincolare assolutamente il proprio sé in una male intesa «libertà di azione» – sono al contrario «persone» che apprendono a muoversi in un contesto dinamico, ma regolato, dove l'agire si intride di valore morale nella partecipazione organica alla comunità societaria.

Sul piano teorico contrapposto a Durkheim, ma con lui consonante sui destini della modernità, fu Georg Simmel, il quale sottolineò come – seppure entro un crescente processo di differenziazione – l'uomo conservasse il bisogno di identificazione con il gruppo sociale. Solamente, nella società contemporanea, alle «cerchie sociali concentriche», che avvolgevano un tempo l'intera persona conferendole protezione e sicurezza, subentrano le «cerchie sociali intersecantisi», vale a dire quella pluralità di gruppi e associazioni in cui si possono trovare insieme – in una multiformità di modi – più persone interessate agli stessi fini, orientandosi di volta in volta ora verso l'uno ora verso l'altro. Questa attitudine a formare «comunità di scopo» – che A. de Tocqueville chiamava «l'arte di associarsi» – riesce per Simmel a compensare il crescente processo di individualizzazione che ha le sue pericolose derive nell'alienazione e nell'indifferenza del blasé.

Non per niente Simmel fu al contempo il teorizzatore dell'azione reciproca, attento ai contenuti psichici e alle loro dimensioni emotive, che gli fanno analizzare fedeltà e gratitudine come resistenti dimensioni impercepibili, a valenza morale, di tipo comunitario o associativo, imprescindibili nella tessitura di stabili relazioni sociali.

Da qui deriva l'interesse simmeliano di tonalità etica per le forme della «sociazione», cioè le più varie modalità dell'umano legarsi.

Questo passaggio conduce alla costruzione etica della «persona» entro il tessuto sociale in Max Weber. Di fondamentale importanza per la sociologia sono state le sue definizioni di interazione umana come «azione sociale dotata di senso» (cioè: significato) e di relazione sociale come «comportamento dotato di senso reciprocamente orientato». Ciò significa l'inclusione nella sociologia di dati di «comprensione», i quali implicano la simbolizzazione (capacità di cui per definizione il narcisista è privo, ripiegato com' è nella sua illusoria autosufficienza e visione semplificata della realtà) e la cultura. Infatti Weber



scriveva che la sociologia è una «scienza di realtà storico-culturale», cui non è estranea una dimensione morale ed educativa.

In che modo? La concezione weberiana ha per conseguenza che i dati di coscienza, di cognitività, di rappresentazione, di mentalità, si calano nella interazione umana, la cui esistenza sostanziano di significato e di «valore». Cos'è allora il «valore»? Esso è – per Weber – il 'senso dell'esistere', il motivo, la chiamata più profonda a cui l'individuo «deve» rispondere.

Il suo «farsi persona» è realizzare una vocazione, il che però non è solipsismo, ma, al contrario, imperativo morale alla «buona vita» – in modo responsabile e convinto – orientando il significato delle proprie azioni nei confronti degli altri, in una autentica reciprocità di intenti.

L'individualismo weberiano non sottolinea dunque tanto le sole ragioni e i soli motivi del soggetto, perché l'individuo non ha alcun senso «in sé». La «persona» è chi esiste in una connessione di senso costitutiva di sé «con» l'altro.

È questo il significato dell'intendersi tra «persone», in quanto comunicazione, dialogo, entro la dimensione del fare, del progettare e del volere, nell'azione condeterminata e reciprocamente orientata. La «persona» è dove la relazione reciproca ha un senso soggettivo: dove essa penetra nella psichicità dei soggetti, nel loro interno. L'altro non si affianca all'individuo, ma lo costituisce come effetto della sua stessa azione.

Sembra così dunque che la «persona» sia costitutivamente un «essere in relazione»: i suoi «diritti» (alla pienezza, alla libertà) sono – al tempo stesso – doveri verso cui gli Altri la richiamano: appello di condivisione.

In tale senso, il narcisista è una non-persona, incapace di assumere responsabilmente ruoli in cui non si tratta solo di assolvere a «imperativi funzionali» ma di entrare in una dialettica di mutue aspettative, cui non è affatto estranea la dimensione etica dell'impegno.

Nella più alta tradizione sociologica, all'olismo – la dimensione collettiva – su cui si sofferma Durkheim, ed all'individualismo del senso motivante, su cui si sofferma Weber, ben si affianca un «terzo paradigma», il «paradigma del dono», in cui la «persona» è soggetto situato – uomo totale, in carne ed ossa, come scriveva Marcel Mauss – al centro di una circolazione, materica e simbolica, di beni considerati per il loro «valore di legame».

È forse – questa – la rete più autentica, perchè più concreta, della socialità umana e dello scambio puro tra «persone», che si insinua anche nelle relazioni apparentemente più funzionali.

Il reciproco «donare» e «donarsi» si attua, per Mauss, entro un circuito circolare di rimandi: "dare-ricevere-ricambiare". Che cosa?: oggetti e valori simbolici, come la stima, il rispetto e l'onore.

Da quanto sopra sinteticamente detto riguardo ad alcuni tratti della tradizione sociologica classica, deriva che la *interdipendenza* (in Durkheim), la *relazionalità* (in



Simmel e Weber) e la *reciprocità* (in Mauss) non sono altro che aspetti di quel «riconoscimento», il quale soltanto rende l'individuo pienamente «persona».

Il riconoscimento rinvìa all'interazione sociale che stimola l'individuo – in senso morale – fornendogli la prova della sua esistenza e della sua valorizzazione attraverso lo sguardo interiore degli Altri.

L'espressione «contare per qualcuno» esprime l'attesa vitale di riconoscimento. Il riconoscimento – in senso morale – è al fondamento del legame sociale autentico, che restituisce la pienezza del proprio «essere uomo».

Il riconoscimento è un anelito intrinseco all'umano, ma non sempre, appunto, nella nostra società «liquida», dai legami disciolti, fragili, precari, trova adeguata esplicitazione. Molte, al contrario, sono le situazioni di sofferenza per la mancata attuazione di quell'aspirazione legittima, sulla quale si fonda la dignità personale come bisogno e come «diritto»: di esistenza, di partecipazione organica e di autorealizzazione entro un maturo e civile consesso.

Certo, a dirla con Zygmunt Bauman, la nostra è, appunto, una società dell'incertezza, quella dove trova la sua manifestazione il narcisismo minimalista, quale ricerca di egotistica autoaffermazione in una disordinata trama di legami deboli o illusori (si pensi ad esempio ai legami virtuali dei «social networks»).

Paul Ricoeur, che sociologo non era ma la cui lettura alla sociologia, in una prospettiva non meramente disciplinare, ma di sapere e di cultura sociale, può dare grande apporto, sostiene sull'umanesimo che quando si nega il carattere «morale» dei legami sociali, riducendoli ad usi strumentali, il risultato è una lotta per il riconoscimento reciproco in cui però regnano comportamenti negativi come l'umiliazione, il disprezzo e la tendenza all'esclusione.

Occorre, secondo Ricoeur, riscoprire l'ethos personale, che egli definisce in questo modo: «auspicio di una vita compiuta – con e per gli altri – all'interno di istituzioni giuste».

Per chiarire, la «vita compiuta» si fonda sulla stima di sé, che non è, però, un io centrato narcisisticamente su se stesso, ma capacità di agire intenzionalmente «intrecciandosi» con gli altri.

Il suo «con e per gli altri» si intride – eticamente – di «sollecitudine», che è poi, weberianamente, una «chiamata verso l'altro-da-me». E questo «altro-da-me» viene costituito come me stesso e dunque «riconosciuto».

Tuttavia, se l'ethos personale fosse solo questo si ridurrebbe a un dialogico controcanto vicino al desiderio.

L'appello di Ricoeur è che il riconoscimento trovi spazio dentro le istituzioni che sono «giuste» solo quando chi mi sta di fronte è anche un volto anonimo, un «ciascuno» oggetto di una «distribuzione giusta». E questa «giusta distribuzione» non è solo economica, di risorse materiali, ma anche simbolica, di diritti e doveri reciproci, di obblighi e di impegni, di mutue responsabilità.



Così – riassumendo Ricoeur – l'ethos personale comprende: la «cura di sé» (e non naturalmente in senso esteticamente autoreferenziale), la «cura dell'altro» e la «cura dell'istituzione».

Tutto questo rimarca un'esigenza di «reincantamento» del mondo, di contro alla pervasiva logica della razionalità strumentale, di cui il narcisismo rappresenta la deriva individualistica e atomizzante.

È in fondo l'espressione di un persistente anelito alla «comunità», alla rivendicazione di forme e stili di vita che contestino il primato della logica del liquido mercato globale, e che includano il rispetto dell'alterità, compresa l'attenzione per la natura, da non più considerarsi come inerte materia da manipolare per bisogni di produzione e consumo, ma come ecosistema dai delicati equilibri, e con cui instaurare un contratto che ci vincoli – come sottolinea Papa Francesco nell'Enciclica *Laudato si'* – ad un'etica del ritegno, della misura e – anche qui, nuovamente – della responsabilità.

Nel contesto attuale – a dispetto di diffusi tratti narcistici che psicologizzano sterilmente l'10 – permane latente l'esigenza di una nuova soggettivizzazione, che sia in grado di confrontarsi con i processi di razionalizzazione, disincantamento e politeismo relativistico dei valori, a testimonianza di un'aspirazione della «persona» ad un «agire di comunità» entro forme plurali di «vita buona», entro il lavoro, le associazioni, l'economia no-profit e di terzo settore, le relazioni interpersonali di amore, amicizia e verso l'altro – e il diverso-da-noi, senza esclusione alcuna.



# LA TERRA DEI FUOCHI È L'APPROCCIO ITALIANO ALL'AMBIENTE?

ROSA TAGLIAMONTE\*

Emergenze ambientali, comunicazione, giornalismo. Dentro la Terra dei fuochi. È questo il titolo dell'iniziativa svolta lunedì 14 dicembre 2015 all'Università degli Studi del Molise di Campobasso, un'occasione per parlare del legame particolare tra comunicazione e ambiente con i cronisti de *Il Mattino* Gerardo Ausiello e Leandro Del Gaudio. Il pretesto è il libro inchiesta scritto dai due giornalisti «Dentro la Terra dei Fuochi», edito da Skake Up Italia, con prefazione del Direttore del *Il Mattino* Alessandro Barbano, e diffuso a partire dall'8 luglio 2014. Un'indagine giornalistica che riporta in modo lineare dati scientifici, perizie tecniche, testimonianze giudiziarie, mettendo in collegamento i vari aspetti di un fenomeno che ha determinato una vera e propria emergenza ambientale e sanitaria in Campania.

Il libro è anche una bussola per orientare i lettori de Il Mattino a districarsi nella giungla informativa che riguarda il disastro ambientale campano, infatti,

Dopo un silenzio di quaranta anni – come si legge nell'introduzione del testo – viviamo oggi, all'opposto, in una bolla mediatica che rischia di saturare l'attenzione dell'opinione pubblica confondendo, dietro i fumi dei roghi ancora accesi, verità, responsabilità, pericoli. Sappiamo che questa devastazione ambientale non riguarda solo la Campania, sappiamo quel che è accaduto finora ma anche cosa sta continuando ad accadere, giorno per giorno, sotto i nostri occhi, pericolosamente assuefatti alle notizie che ci arrivano dalla televisione, dai giornali, dalla rete. Si sa persino in quale anno, e forse anche a che ora, l'intera falda acquifera sarà inquinata in modo irreversibile, e a partire da quale preciso momento ettari ed ettari della Campania saranno distrutti per sempre¹.

Se entro cinquant'anni non vi sarà un'opera di bonifica, il percolato, un liquido che trae origine dall'infiltrazione di acqua nella massa di rifiuti o dalla decomposizione degli stessi, causerà un disastro ambientale e l'inquinamento delle acque. Questa previsione, avvertono gli autori, non è contenuta nel calendario Maya, bensì nello studio condotto nel 2006 dal geologo Giovanni Balestri per la Procura di Napoli che ha rilevato materiali tossici in concentrazione superiore alla norma nella falda acquifera e nel terreno, al punto

<sup>\*</sup> Rosa Tagliamonte, Dottorato di Ricerca in Comunicazione, Ricerca, Innovazione, Sapienza Università di Roma; docente a contratto del Laboratorio di comunicazione scientifica SPS/08, Università degli Studi del Molise. Email: rosa.tagliamonte@unimol.it

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> G. Ausiello, L. Del Gaudio, 2014, 11-12.



da parlare di «biocidio». Questa espressione è stata utilizzata in Biutiful cauntri, un documentario realizzato nel 2007 da Esmeralda Calabria, Andrea D'Ambrosio e Peppe Ruggiero che affronta il tema dell'inquinamento e della crisi dei rifiuti in Campania, focalizzandosi sui problemi delle innumerevoli discariche abusive, dell'ecomafia e delle conseguenze dell'inquinamento sull'allevamento, in particolare delle pecore, e sull'agricoltura, oltre a fornire degli indizi sul fatturato derivante dallo smaltimento illegale dei rifiuti, mostrando il lento avvelenamento della popolazione dovuto a questi fattori. Il termine è però divenuto popolare a partire dalla manifestazione del 16 novembre 2013, quando in piazza a Napoli scende il movimento «#fiumeinpiena»: un'organizzazione formata da cittadini, in gran parte da mamme, che chiedono attenzione sulle condizioni della Terra dei fuochi, come le malattie che hanno colpito tutta la popolazione, ma in modo particolare i bambini. Il movimento è guidato dal parroco di Caivano, don Maurizio Patriciello, che ha denunciato il dramma dei morti di tumore nel Napoletano e nel Casertano con un appello al Papa e alle istituzioni: «Sono stanco di benedire salme di giovanissimi stroncati dalle malattie provocate da rifiuti e roghi» ripete spesso il sacerdote.

Non c'è fenomeno senza che se ne parli<sup>2</sup>, questo significa che un fatto non produce alcuna risonanza sociale fino a quando non si comunichi su di esso. A dare risonanza sociale al fenomeno «Terra dei fuochi» ha contribuito la popolazione residente nel Napoletano e nel Casertano, riuscendo ad accendere l'attenzione della stampa e della politica su quello che il Presidente Napolitano, nel suo discorso di fine anno del 2013, ha definito «il disastro della Terra dei fuochi». È il 31 ottobre 2013 quando l'Ufficio di Presidenza della Camera esprime all'unanimità parere favorevole a desecretare gli atti riferiti alle dichiarazioni del collaboratore di giustizia Carmine Schiavone di fronte alla Commissione parlamentare di inchiesta sul ciclo dei rifiuti e sulle attività illecite ad esso connesse svolta il 7 ottobre 1997: l'immondizia, un affare con un profitto di almeno 600-700 milioni di lire al mese. I rifiuti provenivano da «Massa Carrara, da Genova, da La Spezia, da Milano»<sup>3</sup>, ma anche da più lontano, come i fanghi nucleari che arrivavano su camion provenienti dalla Germania: rifiuti radioattivi «alcuni dovrebbero trovarsi in un terreno sul quale oggi vi sono i bufali e su cui non cresce più erba»<sup>4</sup>, raccontava Schiavone e aggiungeva «gli abitanti di paesi come Casapesenna, Casal di Principe, Castel Volturno e così via, avranno, forse, venti anni di vita!»<sup>5</sup>. Solo dopo sedici anni da quelle dichiarazioni la politica agisce «Lo dovevamo in primo ai cittadini delle zone della Campania devastate da una catastrofe ambientale cosciente e premeditata» è il commento di Laura Boldrini, presidente della Camera, riportato dal Corriere del Mezzogiorno del 31 ottobre 2013 «cittadini che oggi hanno tutto il diritto di conoscere quali crimini siano stati commessi ai

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> N. Luhmann, 1986.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Commissione parlamentare di inchiesta sul ciclo dei rifiuti e sulle attività illecite ad esso connesse, 1997,

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> lvi, 12.



loro danni per poter esigere la riparazione possibile». Cittadini con una coscienza civile e ambientale sopita che si riaccende a causa della malattia e ritornano a svolgere il ruolo di controllori del territorio e di chi agisce per la delega da essi ricevuta. Una delega che per molto tempo è stata in bianco e ha contribuito ad alimentare i fuochi della terra campana. Perché le responsabilità di questo scempio non sono da imputare solo alla camorra. Un ruolo chiave è stato interpretato dallo Stato, dalle Amministrazioni locali e più in particolare dai quei burocrati che nel loro piccolo, come hanno spiegato bene Ausiello e Del Gaudio, con la connivenza e la dilagante accidia non hanno cambiato il corso degli eventi: «la mafia e la camorra non potevano esistere se non era lo Stato... se le istituzioni non avessero voluto l'esistenza del clan, questo avrebbe forse potuto esistere?»<sup>6</sup>, è la domanda che Schiavone rivolge nel 1997 al Presidente della Commissione parlamentare di inchiesta Massimo Scalia. Una domanda retorica, perché se le istituzioni avessero voluto forse questo si sarebbe potuto evitare.

Questi sono i principali fatti attorno ai quali è scoppiata la tempesta mediatica degli ultimi anni sul rapporto tra inquinamento ambientale, agricoltura e salute. L'attenzione della stampa è generalmente una cosa positiva in quanto contribuisce alla creazione di un'arena di discussione, funzionando da agenda setting nel dibattito pubblico: segnala le questioni ritenute più rilevanti dalle istituzioni governative e porta all'attenzione dei decisori politici le esigenze del pubblico o di specifici gruppi di interesse. Nel caso della Terra dei fuochi, i media hanno avuto inizialmente un ruolo importante nella presa di coscienza di ampie fette della popolazione, sia perché hanno sensibilizzato i cittadini sulla questione ambientale, realizzando un dibattito pubblico intorno alla questione dei roghi e delle discariche di rifiuti tossici e proponendo confronti sui vari argomenti relativi allo stato del territorio<sup>7</sup>, sia perché sono stati una lente d'ingrandimento sull'inadeguatezza delle istituzioni locali nella gestione del territorio. L'agenda dei media risponde, però, a logiche produttive che portano a selezionare e presentare le notizie seguendo criteri di notiziabilità<sup>8</sup>: al solo fine di aumentare l'audience si tende a spettacolarizzare gli eventi e ad agire come megafono delle paure collettive, contribuendo a creare un clima di psicosi generale. In Campania, l'emergenza è stata sicuramente fomentata dall'enorme quantità di informazioni, immagini, notizie che hanno spesso sfruttato il lato emozionale degli avvenimenti, contribuendo a creare quella che nel libro è definita la «bolla mediatica». L'ingestibile flusso di informazioni creatosi attraverso i vecchi e nuovi media ha rovinato inesorabilmente l'immagine e la reputazione dell'ex giardino d'Europa, riducendolo a discarica tossica. Nel corso del loro intervento all'Università degli Studi del Molise di Campobasso, Ausiello e Del Gaudio, con la loro testimonianza, suggeriscono cosa può fare un giornalista per aiutare i propri lettori a orientarsi in una giungla informativa del

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ivi, 10.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> M. Niro. 2005

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> La notiziabilità è «l'insieme di elementi attraverso i quali l'apparato informativo controlla e gestisce la quantità e il tipo di eventi da cui selezionare le notizie, possiamo definire i valori notizia una componente della notiziabilità». M. Wolf, 1985, 196.



genere, soprattutto ora che siamo di fronte ad una crescente attenzione da parte del pubblico sulle tematiche che riguardano l'ambiente, la salute e più in particolare su ciò che portiamo a tavola. La loro inchiesta giornalistica, che definiscono «un'operazione verità», prova a mettere un punto fermo sul fenomeno Terra dei fuochi, tentando di sviluppare una coscienza ambientalista nelle nuove generazioni affinché siano sentinelle del proprio territorio e capaci di intervenire a difesa del diritto all'ambiente (salubre).

Il problema della Terra dei fuochi non interessa solo il Sud, ma l'Italia tutta dove non si è mai sviluppato un ambientalismo capace di controllare ciò che avviene sul territorio. Secondo i due cronisti de Il Mattino, il fenomeno «Terra dei fuochi» potrebbe essere considerato come il tipico approccio italiano all'ambiente, in cui il rapporto uomo-ambiente è inteso in senso utilitaristico. La tutela giuridica dell'ambiente, come esigenza collettiva, è il luogo da cui partire per costruire la solidarietà ambientale: oltre ad avere una funzione sociale<sup>9</sup>, in quanto diritto della comunità e dovere delle istituzioni, risponde alla domanda generale di sicurezza.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Ausiello Gerardo, Del Gaudio Leandro, 2014, *Dentro la Terra dei fuochi*. Shake up Italia, Napoli.

Commissione parlamentare di inchiesta sul ciclo dei rifiuti e sulle attività illecite ad esso connesse, 1997, *Audizione del collaboratore di giustizia Carmine Schiavone*, 7 ottobre 1997.

Corriere del Mezzogiorno, 2013, «Seppellivamo veleni con efficienza militare, sapevo che poi si sarebbero ammalati tutti». In *Corriere del Mezzogiorno*, 31 ottobre 2013.

Grassi Stefano, 2001, Nuove prospettive per il riordino della normativa a tutela dell'ambiente dopo la riforma del titolo V della Costituzione. In Ambiente e Sviluppo, 2001, n.7, 11.

.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Secondo Stefano Grassi «Il degrado dell'ambiente costituisce un attacco al principio di uguaglianza sostanziale perché è evidente come i danni ambientali colpiscano in termini più che proporzionali le categorie più deboli dei cittadini. La tutela del diritto all'ambiente si inquadra perciò perfettamente nel principio di partecipazione e promozione sostanziale della persona umana cui si collega il riconoscimento dei diritti sociali». S. Grassi, 2001, 11.



Il Sole 24 Ore, 2013, «Messaggio di fine anno del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano». In *Il Sole 24 Ore*, 31 dicembre 2013.

Luhmann Niklas, 1986, Comunicazione ecologica. Può la società moderna adattarsi alle minacce ecologiche?. Franco Angeli, Milano.

Niro Marco, 2005, *Verità e informazione critica al giornalismo contemporaneo*. Edizioni Dedalo, Bari.

Wolf Mauro, 1985, Teorie delle comunicazioni di massa. Bompiani, Milano.