

### *Premessa*

Il nesso politica-vita è un fenomeno esclusivamente moderno. La vita è una metafora assoluta della politica e della società moderna. Questa metafora è stata, tuttavia, elaborata in molti modi diversi, dando origine ad immagini del mondo dissonanti e divergenti. L'intento di questo contributo è, da una parte, quello di ricostruire le trasformazioni che hanno investito le immagini del mondo nella lunga traiettoria della modernità; dall'altra, evidenziare la tensione fra due immagini del mondo che hanno al centro la vita: l'immagine nominalistica del mondo come totalità priva di senso fatta di enti singolari (e la vita come dispositivo neutro - indifferente ai fini - di integrazione sociale e politica) e un'immagine del mondo che conferisce all'accadere storico-mondano il senso oggettivo di una lotta fra razze.

#### 1. *Modernità multiple*

Ci sono molte descrizioni e molte narrazioni possibili della modernità e della sua genesi. Una delle più persuasive rimane, a mio avviso, quella proposta da Hans Blumenberg: «Il medioevo finì quando, all'interno del suo sistema spirituale, esso non poté più conservare per l'uomo la credibilità della Creazione come provvidenza, e quindi gli addossò l'onere della sua autoaffermazione»<sup>1</sup>. La tesi è nota: la modernità è essenzialmente un mutamento nell'*immagine del mondo*<sup>2</sup>. Un mutamento del *Weltbild* che si riassume nella trasformazione del *cosmo* in *mondo*, nel venir meno dell'idea di un ordine e di una gerarchia fra gli enti in base alle quali ciascuno riceveva il suo posto e i suoi limiti. La rivoluzione nominalista di un mondo non ordinato per l'uomo e privo di un senso oggettivo coincide con il debutto di quell'atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo che Blumenberg chiama *autoaffermazione*: «Quindi con *autoaffermazione* non si intende qui la pura conservazione biologica ed economica dell'essere vivente *uomo* con i mezzi disponibili alla sua natura. Essa significa un programma di vita al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità»<sup>3</sup>. Per Blumenberg l'*autoaffermazione* si differenzia dalla semplice autoconservazione (che è una costante antropologica) proprio per la novità che la caratterizza: una propulsività interna che la rende intrinsecamente illimitata. È l'*autoaffermazione* come forma tipicamente moderna di rapporto con il mondo la ragione della crescita esponenziale del potenziale tecnico: «La crescita del potenziale tecnico non è solo la prosecuzione, anzi non è nemmeno solo l'accelerazione di un processo che abbraccia l'intera storia dell'umanità. La moltiplicazione quantitativa delle prestazioni e delle risorse tecniche si può derivare piuttosto solo da una nuova

---

<sup>1</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 144.

<sup>2</sup> Ritengo che esista una sostanziale equivalenza funzionale fra la nozione di immagine del mondo (*Weltbild*) in Weber e Blumenberg, quella di «quadro di riferimento» in Taylor, e quella di «quadro metafisico» che Foucault utilizza in *Il coraggio della verità*: «Molte differenze – di modulazioni nella stilistica dell'esistenza, o addirittura di stili di esistenza tra loro diversi – sono state rese possibili simultaneamente all'interno di un quadro metafisico che rimane *tutto sommato* (c.m.) il medesimo. Possiamo ritrovare nel cristianesimo, sempre in riferimento a questa metafisica più o meno costante, stili successivi molto diversi tra loro. Ad esempio, lo stile dell'ascetismo cristiano nel IV o nel V secolo dopo Cristo è molto diverso da quello dell'ascetismo del XVII secolo. Insomma: una metafisica che rimane *relativamente* (c.m.) costante e nondimeno una stilistica dell'esistenza che varia» (M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 163. Weber non avrebbe però sottoscritto l'affermazione di Foucault sul rapporto lasco fra quadri metafisici e condotta di vita (stilistica dell'esistenza).

<sup>3</sup> H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., p. 144.

qualità della coscienza»<sup>4</sup>. Questa nuova qualità della coscienza che ha reso illimitato il bisogno di tecnica e di dominio sulla natura è legata ad un'immagine del mondo – e della natura in particolare – che concepisce il mondo come totalità di enti singolari priva di senso, priva di un ordine intrinseco da rispettare.

L'impostazione di Blumenberg coglie sicuramente un punto decisivo, ma lascia aperte questioni altrettanto rilevanti. Se la modernità debutta con il venir meno della fiducia nella «struttura d'ordine del mondo», e se questa è in particolare l'immagine che si afferma della natura, è altrettanto indubbio che questa immagine della natura come materialità priva di senso convive con immagini di altri “ambiti di mondo” che non sono segnate dalla stessa logica e non possiedono le stesse caratteristiche. Accanto ad un'immagine della natura come materialità priva di ordine illimitatamente dominabile, la modernità è stata attraversata da immagini della storia, dell'uomo, della società e della politica, dell'io che non condividevano questa assenza di un senso oggettivo. Max Weber è stato l'autore che prima di ogni altro ha fornito una ricostruzione della traiettoria della modernità in cui questa dissonanza fra le immagini dei diversi “ambiti” di mondo è stata messa a tema come il fenomeno decisivo per la comprensione delle forme di soggettivazione e delle potenzialità dei soggetti. Il senso del mondo non si è consumato tutto in una volta, fin da subito, in tutte le dimensioni, definitivamente. La natura come meccanismo privo di scopo finale ha convissuto per secoli con immagini dell'uomo e della storia che continuavano ad attribuire loro un senso oggettivo, ad esempio, di tipo religioso. E anche quando questa immagine del mondo umano e storico è venuta meno, il suo spazio è stato *rioccupato* da immagini “laiche” che continuavano a riconoscere al mondo degli uomini un senso e una direzione. In questa prospettiva il tratto distintivo della modernità è non soltanto il pluralismo delle immagini del mondo, ma anche la convivenza di frammenti eterogenei e dissonanti di immagini del mondo all'interno della stessa epoca e perfino degli stessi individui. Il progresso, le razze, il comunismo sono state soltanto alcune delle immagini dell'uomo, della società e della politica, della storia che hanno rioccupato lo spazio lasciato libero dalla secolarizzazione progressiva dell'immagine religiosa del mondo. La modernità non ha soltanto consumato senso, ha anche *prodotto* senso. E questo nonostante si possa sostenere con buone ragioni che la sua logica più propria sia quella del disincantamento, della progressivo prosciugamento dell'immagine del mondo da qualsiasi senso oggettivo.

## 2. *Bloßes Leben: indifferenza e libertà*

Ci sono formulazioni che folgorano il lettore per la loro capacità di riassumere, condensare in poche righe una rivoluzione davvero epocale, uno sconvolgimento del pensiero, un radicale cambio di paradigma. Hobbes affida una formulazione di questo tipo, una sintesi epigrammatica della rivoluzione antropologica e politica che inaugura la modernità, alla epistola dedicatoria del *De cive* a William Cavendish, conte di Devonshire, di cui era stato precettore prima di diventare amico: «Ho rinvenuto così due postulati certissimi della natura umana, uno del desiderio naturale, per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni; e il secondo della ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali»<sup>5</sup>. Due affermazioni diverse ma convergenti nell'affossare insieme alla tesi dello ζῶον πολιτικόν, l'immagine del mondo e della politica costruita intorno ad essa.

La prima affermazione è la sintetica descrizione degli effetti della fisiologia della diversità. Gli individui hobbesiani sono nominalisticamente singolari e diversi. Diversi tra loro e diversi da loro stessi in momenti diversi: incostanza e diversità delle passioni distruggono qualsiasi possibilità di socialità spontanea. Non è possibile alcun uso comune delle cose perché l'uso che ognuno vorrebbe farne è diverso da quello di ciascun altro, e a sua volta diverso da quello che ne farebbe lo stesso

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *La legittimità*, cit., p. 145.

<sup>5</sup> Th. Hobbes, *De cive*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 66-7. Vale la pena segnalare che si tratta della stessa epistola che contiene il più celebre *homo homini lupus*.

individuo in un altro momento. Non solo: a differenza degli animali gli uomini non hanno bisogni, ma desideri. Il desiderio umano è costitutivamente illimitato perché si nutre del piacere del potere e dell'ansia per il futuro. Diversamente dagli animali, l'uomo è famelico di fame futura. Illimitatezza del desiderio, necessità dell'appropriazione privata, assenza di una piacevolezza della società in quanto tale descrivono l'impossibilità di una socialità all'insegna di una cooperazione spontanea e pacifica. Il desiderio dell'individuo hobbesiano è l'esempio paradigmatico di ciò che Blumenberg ha chiamato autoaffermazione: il venir meno dei limiti naturali e sociali delle passioni umane si traduce in un desiderio illimitato di potere.

Se, tuttavia, l'individuo hobbesiano fosse definito esclusivamente dal desiderio illimitato di potere, se il suo desiderio fosse esclusivamente a-sociale o anti-sociale, una convivenza pacifica in società sarebbe impossibile non soltanto nella modalità della cooperazione spontanea, ma anche in quella garantita dalla coercizione sovrana. Perché si possa uscire dalla condizione di natura è necessario trovare se non un bene, almeno un interesse *comune*: un bene che tutti desiderino conseguire e che sia capace di mettere tutti d'accordo. Il problema è insomma il rinvenimento di qualcosa di comune fra individui pensati nella condizione di massima diversità. La soluzione a questo problema è racchiusa nel secondo «postulato certissimo» della natura umana secondo il quale gli uomini cercano di sfuggire alla morte violenta. La risposta di Hobbes alla questione del fondamento della convivenza pacifica in società è, dunque, *la vita come primo dei beni*, l'autoconservazione come *conditio sine qua non* del soddisfacimento di qualsiasi desiderio: ciò che accomuna gli uomini è la consapevolezza che per soddisfare i rispettivi desideri essi devono, innanzitutto, rimanere vivi il più a lungo possibile. L'autoconservazione è la condizione necessaria, anche se non sufficiente, per l'autoaffermazione. La vita è qui la sopravvivenza fisica, l'essere in vita senza qualità come condizione di ogni possibile qualità della vita. È la conservazione della vita fino al suo termine naturale che gli individui hobbesiani non possono non volere se vogliono ottenere nella vita e dalla vita ciò che desiderano.

La vita, questa vita come semplice autoconservazione, non è l'oggetto di una passione e neppure di un desiderio. Gli individui di Hobbes non desiderano vivere, non conoscono alcuna passione per la vita. La vita che è a tema nell'autoconservazione è talmente vuota, astratta, minimale, che non può essere oggetto di desiderio. La vita come semplice "essere in vita", come *conditio sine qua non* di qualunque piacere è un'idea della ragione. In Hobbes non esiste alcun *conatus sese conservandi*. L'autoconservazione è un'idea, un obiettivo della ragione che individua nella persistenza del moto vitale il presupposto indispensabile di qualunque tipo di piacere. Gli individui hobbesiani non desiderano la vita, temono la morte. La vita come semplice sopravvivenza non può essere desiderata, si può soltanto temerne la perdita. A fare da fondamento alla possibilità oggettiva di una società pacifica non c'è un desiderio positivo, una passione per un bene, bensì il timore di un male. È la paura della morte che può rendere l'agire individuale conforme ad un principio di razionalità legato all'indispensabilità dell'indesiderabile: la vita come sopravvivenza possiede un valore esclusivamente strumentale, è una semplice condizione preliminare. Gli individui hobbesiani, se si dividono su ciò che soddisfa le loro passioni, possono, viceversa, accordarsi sull'idea di ragione che senza sopravvivenza non può esserci piacere. Questa vita è letteralmente indesiderabile e produce una "razionalizzazione" della condotta individuale soltanto in virtù della paura della morte. L'idea di ragione della vita come primo dei beni costituisce il fondamento della socialità pacifica soltanto in virtù del timore del sommo male.

La vita come semplice essere in vita è, dunque, un universale vuoto, neutro, indifferente ai fini in quanto capace di permetterli tutti, di non impedirne alcuno: una vita senza aggettivazioni, senza determinazioni perché pensata come condizione per permetterle tutte. Una astrattezza che rende liberi perché neutralizza il pluralismo. Inchiodare la politica al suo servizio è ciò che resta quando non esiste più un fine ultimo<sup>6</sup> e i fini che rimangono si differenziano in un pluralismo

---

<sup>6</sup> Sulla critica del *summum bonum* cfr. Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 93.

irrapresentabile. Superiorità di ciò che è mezzo assoluto: dove i fini divergono, dove è impossibile mettersi d'accordo sui fini, i mezzi indifferenti divengono una risorsa straordinaria. Non ci si mette d'accordo sulla vita buona, ma sulla vita (autoconservazione, sopravvivenza) come *conditio sine qua non* di ogni vita buona, o di vite individuali che neanche si pongono il problema della dignità o della bontà della vita. La vita come essere in vita è ciò che non si può non ricercare, indipendentemente da ciò che si desidera. La vita non è un valore assoluto, semmai un *mezzo assoluto*, assoluto perché indifferente ai fini, ovvero indispensabile per tutti i fini in un contesto in cui i fini che ne richiederebbero-legittimerebbero un sacrificio della vita sono venuti meno.

La vita così intesa definisce la *ratio* della politica, la sua legittimità tipicamente moderna: «La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli Stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente [...] alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione»<sup>7</sup>. In un contesto di pluralismo nominalistico dell'immanenza, lo Stato e la politica si legittimano in funzione della vita, della capacità di garantire la condizione minimale dell'accesso ad un piacere declinato in modo rigorosamente individualistico. L'universale comune a tutti i singoli in quanto indifferente ai fini particolari diviene l'unico fondamento possibile, l'unica comunità possibile.

### 3. *Il desiderio di una vita comoda e l'universalismo indifferente dei mezzi*

Se la politica ha nella conservazione della vita la sua *ratio* fondamentale, questo non significa che la funzione della politica si esaurisca nella garanzia della vita individuale fino al suo termine naturale. L'autoconservazione potrebbe, infatti, essere garantita anche attraverso l'abbandono del consorzio sociale e l'allontanamento fisico dagli altri esseri umani come fonti di minaccia per la propria incolumità. La società non può aver avuto inizio soltanto dalla paura: la paura non è in grado di rendere ragione da sola della costruzione della convivenza pacifica in società. Alla base della socialità garantita dallo Stato non c'è soltanto la ricerca della conservazione della vita fino al suo termine naturale, ma anche il desiderio di una vita più soddisfacente: «Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria»<sup>8</sup>. La ricerca della socialità pacifica è legata all'intreccio fra la paura della morte e la vantaggiosità, l'utilità della cooperazione sociale in vista del conseguimento del soddisfacimento dei propri desideri.

La cooperazione sociale, tuttavia, massimizza un universale astratto, vuoto e indifferente come la semplice conservazione della vita: la disponibilità di mezzi. In una parola: il potere. Attraverso un meccanismo che Hobbes non descrive analiticamente la cooperazione sociale aumenta il potere di cui un individuo può disporre. Nella società ognuno ha più potere di quanto ne avrebbe in una condizione di isolamento. Questo vantaggio cooperativo non viene ancora messo in relazione ad una forma sociale specifica di interazione economica, ma viene descritto piuttosto in virtù di un meccanismo che potremmo definire di universale *cumulabilità* e *traducibilità* del potere: «Il potere di un uomo (preso in senso universale) sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro; esso è o *originario* o *strumentale*. Il *potere naturale* è l'eminenza delle facoltà corporee o mentali, come la forza, la bellezza, la prudenza, l'arte, l'eloquenza, la liberalità, la nobiltà quando sono straordinarie. Sono *strumentali* quei poteri che, acquisiti per mezzo dei primi o della fortuna, sono mezzi e strumenti per acquisirne di più: come le ricchezze, la reputazione, gli amici, e quel segreto operare divino che gli uomini chiamano buona sorte. Infatti, la natura del

---

<sup>7</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 163.

<sup>8</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 123.

potere è, in questo punto simile alla fama: cresce nel procedere; o è simile al moto dei gravi, che, quanto più s'avanzano, vanno sempre più in fretta»<sup>9</sup>.

È interessante notare come questo processo di incremento del potere individuale in virtù della convivenza pacifica in società non venga messo da Hobbes in relazione alle prestazioni specifiche dell'interazione economica mercantile<sup>10</sup>. Anzi, in Hobbes questo incremento viene messo in relazione con una forma di scambio più politico che economico: a circolare sono l'autorità e l'obbedienza piuttosto che i beni. Con una logica che non è quella della *diversità desiderabile*, ma, come è evidente nella citazione appena riportata, quella della *superiorità*. Detto questo, tuttavia, due sono gli aspetti rilevanti della impostazione hobbesiana. Il primo è quello della *traducibilità* del potere. Il potere non conosce partizioni interne, differenze di qualità. La sua traducibilità al di là delle forme è universale. Non è pensabile una suddivisione qualitativa delle forme di potere che stabilisca un rapporto esclusivo o privilegiato fra tipi di desideri e tipi di potere. Il potere possiede una capacità metamorfica assoluta che lo rende mezzo universale indifferente ai fini. Il secondo è la sua crescita esponenziale. Il potere produce altro potere.

La vita comoda, la vita più soddisfacente che gli individui hobbesiani si aspettano dalla socialità pacifica è, dunque, una vita con una maggiore quantità di potere, di quel potere come universale neutro per tutti i mezzi e per tutti i fini. Qualcosa che può essere comunemente apprezzato proprio perché indifferente a ciò che rende gli individui diversi. Tanto l'incremento del potere individuale può essere pensato come uno scopo intermedio condiviso, in quanto il potere ha perduto ogni rapporto qualitativo e determinato con i fini per divenire mezzo universale. Se ipotizzassimo un desiderio vincolato ad uno specifico tipo di potere, o un desiderio che non presuppone l'acquisizione di un potere maggiore, la cooperazione sociale in vista di un incremento del potere cesserebbe di svolgere quel ruolo indifferente accomunante che Hobbes agli attribuisce.

L'economia politica ha perimetrato al mercato e al denaro questa funzione indifferente integrativa, legittimando al tempo stesso, attraverso l'armonia degli interessi, la ricerca dell'interesse privato. La divisione del lavoro consente una crescita esponenziale della capacità produttiva<sup>11</sup> e la necessità dello scambio orienta la produzione al soddisfacimento dei desideri altrui. L'esasperazione e la diffusione della concorrenza sono fattori di incremento dell'utilità sociale perché costringono ad interpretare i desideri altrui e a soddisfarli ad un prezzo inferiore.

#### 4. *Modernità dissonanti: la vita non è tutto*

Ma il *Leviatano* racconta anche un'altra storia. Una storia che illumina il volto residuale e inerziale della modernità: la sua dimensione dissonante. La seconda metà del *Leviatano* analizza una dimensione della soggettività politica moderna che non si lascia ridurre alla immanentizzazione nominalistica del desiderio illimitato e della vita/benessere come universale indifferente. Il *Leviatano* affronta, dunque, anche la questione di che cosa succede alla politica quando questa ha a che fare con individui che non ricercano i beni di questo mondo.

La questione che impegna Hobbes nella seconda parte del *Leviatano* è quella della neutralizzazione del conflitto fra attori insensibili alla minaccia della morte. La neutralizzazione del conflitto religioso può avvenire esclusivamente in virtù di strategie argomentative volte a sostenere l'irrelevanza delle divergenze e l'esistenza di un sostanziale accordo su ciò che invece è indispensabile alla salvezza. Disinnescare questo conflitto è possibile soltanto ricomponendo persuasivamente le divergenze, neutralizzando il valore di ciò che separa a vantaggio di ciò che accomuna: riconoscendo, in sostanza, l'esistenza di una *comunità*. Soltanto la persuasione che per essere ammessi nel Regno dei Cieli è richiesta la "semplice" obbedienza per coscienza ai legittimi

---

<sup>9</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 82.

<sup>10</sup> A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1996, pp. 88, 92.

<sup>11</sup> A. Smith, *Ricchezza delle nazioni*, cit., p. 88.

sovrani e la fede nell'unico articolo «Gesù è il Cristo» mette fine alle guerre di religione<sup>12</sup>. Mentre il conflitto fra coloro che aspirano ai beni mondani può essere disinnescato attraverso la paura della morte, il conflitto su ciò per cui si è disposti a morire richiede una composizione non coercitiva.

Quando oggetto del desiderio non sono più i beni di questo mondo, quando il desiderio perde il suo orizzonte completamente immanente, la costruzione dell'ordine sociale deve seguire percorsi diversi. In questo nuovo percorso la vita come autoconservazione non svolge più alcun ruolo. La nuda vita, la vita come sopravvivenza può rappresentare il fondamento della società soltanto laddove è scomparsa la trascendenza metafisica. Nel caso della diversità delle credenze la ricomposizione del conflitto può avvenire soltanto con un duplice movimento: di accomunamento e di produzione di indifferenza/irrelevanza. Da una parte occorre isolare come unica opinione necessaria alla salvezza la fede nell'articolo «Gesù è il Cristo», dall'altra occorre stabilire l'indifferenza ai fini della salvezza delle credenze pubbliche che il sovrano impone con l'insegnamento e con il culto. Il contenuto che la politica fissa come comune (la concreta confessione imposta dal sovrano) può essere accettato da chi ha opinioni diverse soltanto in virtù della credenza comune della sua irrilevanza.

Si tratta di un meccanismo di costruzione della comunità che, nonostante la diversità dei passaggi e delle modalità, ripropone qualcosa dell'intreccio fra condivisione e indifferenza. Anche in questo caso il vivere insieme dei diversamente credenti ha come condizione l'indifferenza di ciò che la politica mette in comune. La strategia non è più quella della centralità della vita (comune perché indifferente), ma quella della produzione politica di comunità che non può che essere posizionata sull'indifferente. Per stare insieme e rimanere diversi, ciò che ci accomuna può posizionarsi soltanto sull'indifferente. Non si tratta in questo caso di un mezzo universale (la vita come rimanere in vita), ma di una credenza che può diventare comune soltanto in quanto indifferente.

Insomma: l'indifferenza come insensibilità alle differenze sembra essere l'unica condizione di possibilità dell'essere in comune dei diversi.

## 5. Razze e razzismi

La singolarità nominalistica degli individui hobbesiani con l'illimitatezza del loro desiderio e la loro perfetta internità al piano di immanenza decide, dunque, della centralità moderna della vita, della sopravvivenza come mezzo universale – indispensabile e indifferente – del desiderio soggettivo e pertanto come unico fondamento possibile di una convivenza pacifica in società compatibile con la conservazione della libertà e della singolarità dei progetti di vita. In questo senso, la vita come mero essere in vita è parte di un'immagine del mondo come infinità priva di senso, come insieme di singolarità irriducibile a qualsiasi ordine che presupponga la negazione della loro libertà. In un mondo sociale privo di ordine e popolato di entità singolari la vita e il denaro/potere sono gli universali vuoti capaci al tempo stesso di accomunare e di lasciare liberi.

Ma la modernità non ha conosciuto soltanto questa immagine del mondo. Così come i *Weltbilder* moderni che attribuivano un senso oggettivo al mondo non sono stati esclusivamente quelli di tipo religioso. La modernità ha anche prodotto autonomamente delle immagini del mondo che riconoscevano al mondo un senso oggettivo. Il dispositivo nominalistico - dissolutivo di ogni ordine - tipico della scienza moderna ha convissuto non soltanto con le vecchie immagini religiose del mondo, ma anche con immagini del mondo che, con diverso potenziale esplicativo, con diversa magnitudine di senso, hanno svolto, nella loro parzialità, un ruolo decisivo nell'orientare i comportamenti pratici e quelli politici in particolare. Nell'autoconsapevolezza illuminista della modernità un ruolo decisivo è stato svolto ovviamente dall'idea di progresso. Ma non si è trattato di un caso isolato. Anzi: «Quasi tutte le scienze, dalla filologia alla biologia, hanno talvolta avanzato la pretesa di dare origine non soltanto ad un sapere specializzato, ma anche a “intuizioni del

---

<sup>12</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 577-94.

mondo” [*Weltanschauungen*]. E sotto l’impressione del profondo significato culturale delle moderne trasformazioni economiche, ed in particolare della portata predominante della “questione dei lavoratori”, spinge naturalmente su questa strada l’ineliminabile carattere monistico di ogni forma di conoscere priva di consapevolezza critica nei confronti del proprio lavoro. Lo stesso carattere viene ora in luce nell’antropologia, mentre si viene sviluppando con crescente asprezza la lotta politica e politico-commerciale tra le nazioni per il dominio del mondo: qui è diffusa la fede che “in ultima linea” ogni divenire storico sia una derivazione del gioco reciproco di qualità razziali innate. In luogo di una mera descrizione acritica dei “caratteri del popolo” è subentrata la costruzione ancor più acritica delle proprie “teorie della società” su fondamento “naturalistico”<sup>13</sup>. Fra le immagini del mondo che si affermano con la modernità non c’è soltanto il progresso o il materialismo storico: c’è anche e soprattutto l’idea di un fondamento naturalistico (biologico, etnico, razziale) del particolarismo politico e dei destini politici di un popolo. La modalità di produzione tipicamente moderna delle immagini del mondo viene individuata da Weber nella dilatazione a legge generale (del mondo, della storia, della società) di una concreta imputazione causale messa a punto da una delle scienze empiriche moderne. L’idea è in sostanza quella della estensione di una concreta spiegazione causale di una scienza empirica (economia, biologia, antropologia) a paradigma esplicativo generale di una totalità eccedente ogni esperienza possibile, ad elemento capace di fornire, ad esempio, una comprensione dell’origine e del destino dell’uomo e della società. L’organizzazione dello spazio sociale e politico, interno ed esterno allo Stato, in comunità etnico-razziali è l’immagine del mondo e della *storia* che si afferma nel XIX secolo e che costituisce il paradigma di riferimento della lotta delle nazionalità oppresse, ma anche dei processi di colonizzazione; della lotta tra le nazioni, ma anche del governo della popolazione<sup>14</sup>.

Due questioni mi sembrano rilevanti in questo contesto. La prima riguarda la diversità profonda che separa vita e razza: la vita è un dispositivo di neutralizzazione-conservazione della differenza capace di produrre convivenza pacifica tra diversi attraverso la centralità di mezzi indifferenti; la razza è un’immagine del mondo che conferisce un senso all’accadere storico-mondano. La vita è l’asse intorno a cui ruota una politica modellata su un’immagine del mondo come totalità priva di senso, la razza è il fondamento di una politica dei destini collettivi e di un mondo che possiede un ordine oggettivo naturale che di volta in volta deve essere pienamente realizzato, portato a compimento, conservato. La vita è un dispositivo inclusivo, la razza è un meccanismo escludente. La prima si impone dove il senso declina, la seconda è una micidiale risorsa di senso per la politica interna ed internazionale. La vita è liberale/neutralizzante, la razza è collettiva e polemogena.

La seconda questione riguarda, invece, i rapporti tra l’immagine del mondo della vita come mezzo universale/indifferente e quella della vita come razza. Nonostante la loro eterogeneità queste due immagini si sono spesso intrecciate quando non addirittura fuse lungo tutto il XIX e il XX secolo. L’esito politico di questo intreccio è dipeso in larga misura da quale fosse di volta in volta l’immagine del mondo dominante, quella che decideva della sussunzione dell’altra sotto il proprio segno e all’interno della propria logica.

#### 6. *Più che immanenza: vita invece di esistenza*

La vita e il benessere, come abbiamo visto, sono dispositivi che si attivano quando la ricerca della soddisfazione dei desideri non ha più nulla da dire sulla selezione dei mezzi, quando la ricerca di ciò che è bene per noi si situa esclusivamente in una diversa utilizzazione di un denaro/potere che deve comunque essere acquisito con modalità sempre più efficienti e in quantità sempre maggiori. Il funzionamento del mercato tollera qualsiasi fine, purché comporti l’acquisizione dell’universale astratto che ne costituisce l’asse di rotazione: il denaro. Purché le esigenze della soggettività siano

<sup>13</sup> M. Weber, *L’“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Idem, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1974, p. 80.

<sup>14</sup> M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, Feltrinelli, Milano 2009.

suscettibili di una declinazione in termini di economia monetaria. La vita, il denaro, le cose: perché la legittimità della politica contemporanea possa passare attraverso la capacità di garantire questi universali astratti, il desiderio individuale deve rimanere all'interno di un perimetro da cui è scomparsa non soltanto la trascendenza (religiosa e non), ma anche ogni normatività immanente o comunque qualsiasi idea di un ordine capace di "indicare" *modi di esistenza* qualitativamente differenti da quelli legati all'incremento di denaro e libertà. L'autenticità e la singolarità devono declinarsi nella forma degli universali indifferenti, devono rinunciare a metterne in discussione, anche parzialmente, la logica. Insomma: la vita recupera il suo profilo singolare soltanto nella dimensione privata del consumo. Ciò che tiene insieme il mondo della ricerca dell'autenticità e della autorealizzazione è l'idea che qualsiasi progetto di vita (di esistenza, di biografia) necessiti degli stessi mezzi, sia vincolato all'acquisizione di mezzi neutri ed indifferenti e perciò comuni a tutti i percorsi: vita e denaro. Universali vuoti, indifferenti alla singolarità, estranei a qualunque logica rappresentativa, che, nell'epoca dell'autenticità, sono le condizioni di pensabilità della società, la sua forma. Accomunati dalla ricerca dell'indispensabile proprio in quanto indifferente ai fini.

La modernità ha risolto il suo dualismo interno, ha prosciugato la sua immagine del mondo da qualsiasi senso oggettivo (trascendente o immanente). Siamo di fronte ad un tendenziale superamento della ambiguità costitutiva della modernità politica fra protezione della vita e apertura alla trascendenza, fra promozione del benessere e garanzia dell'identità descritta da Hobbes, in direzione di una politica quasi esclusivamente orientata al sostegno della ricerca individuale di una felicità concepita come benessere.

Al di là dei riferimenti filosofici, l'idea di fondo è che l'agire politico abbia subito un transito progressivo – piuttosto che un passaggio senza residui – da una logica di senso (la politica come strumento di costruzione o difesa di identità definite dalla relazione a idee o valori regolativi) in direzione di una logica tecnico-economica (*problem solving*) incentrata sull'assolutizzazione di un fine condiviso di natura bio-politica<sup>15</sup>: la ricerca individuale di una felicità declinata in termini di benessere, di incremento di denaro/potere (o che ha, comunque, nell'incremento di denaro/potere la sua *conditio sine qua non*) e di massimizzazione della libertà individuale, al tempo stesso come condizione indispensabile per l'inevitabile declinazione individuale della ricerca della felicità e come risorsa strategica per l'acquisizione di denaro/potere in un contesto concorrenziale e competitivo (neoliberismo).

La crescita economica come condizione per la generalizzazione del benessere e per una felicità legata essenzialmente al possesso e consumo di cose costituisce la finalità generale della politica che residua dall'incapacità di trovare forme di convergenza su obiettivi condivisi di organizzazione delle relazioni sociali. Il denaro si presenta in questa prospettiva come la mediazione neutra e universale per un potenziamento della vita che coincide con un crescente consumo di cose declinato in modo radicalmente soggettivo. Un'economia che funzioni e che produca ricchezza è la richiesta fondamentale che oggi viene avanzata alla politica. Aumento della disponibilità di beni e servizi ed espansione della libertà individuale – intesa in senso squisitamente negativo: non come libertà politica (autogoverno democratico), ma come libertà *dalla* politica – definiscono il terreno sul quale oggi la politica è chiamata a giustificare la propria esistenza e a legittimare la propria funzione. Il potenziamento della vita individuale (delle sue capacità e delle sue *chances* di accesso alle cose) al tempo stesso come fine e come mezzo della cooperazione competitiva è l'unica finalità politica concepibile e condivisibile nell'epoca della polverizzazione della soggettività. Alla politica si chiede sempre meno di soddisfare esigenze di razionalità dell'agire politico rispetto a valori e principi e sempre più di provvedere alla massimizzazione del benessere e della libertà individuale.

---

<sup>15</sup> Sulla logica del *problem solving* cfr. L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: pratiche e concetti*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", n. 2, XLIII (2013), pp. 395-413.

L'efficacia delle istituzioni e degli attori politici nel garantire questi beni costituisce l'unico criterio riconosciuto e riconoscibile di 'legittimità'<sup>16</sup>.

Alla radicale ridefinizione delle esigenze e degli scopi che la politica è chiamata a soddisfare ha fatto riscontro anche una trasformazione degli strumenti e dei modi di esercizio del potere politico. Il cuore di questa rivoluzione nelle tecnologie del potere è costituito dagli istituti e dalle pratiche della governamentalità neoliberale<sup>17</sup>. Si è trattato di un vero e proprio cambio di paradigma che ha trovato espressione non soltanto nell'idea stessa di *output legitimacy*<sup>18</sup>, ma, più in generale, nella diffusione anche a livello nazionale degli istituti e dei metodi della *governance*<sup>19</sup>, di una pratica di regolazione e coordinamento sperimentata inizialmente in ambito internazionale<sup>20</sup>. La crescente centralità degli esecutivi, la periferizzazione dei luoghi della rappresentanza, il carattere sempre meno generale e astratto delle norme, la diffusione crescente di processi di *negoziazione* fra soggetti indifferentemente pubblici e privati e il proliferare di regolazioni *ad hoc* e a scala locale sono le manifestazioni più eclatanti del salto di paradigma che ha cambiato il volto dell'esercizio del potere a partire dalla rivoluzione neo-liberale.

### 7. Tarda modernità

Lo scenario della tarda modernità è segnato, da una parte, da una riduzione del pluralismo, anche tipologico, dei *Weltbilder*, dall'altra, dalla frammentazione interna delle immagini del mondo. Le immagini del mondo perdono coerenza e si strutturano sempre di più come assemblaggi di immagini della società, della storia, dell'uomo, dell'io fra loro incoerenti e dissonanti. Delle immagini del mondo che attribuivano un senso oggettivo al mondo il razzismo è l'unica ad essere sopravvissuta al Novecento. Ciò nonostante, almeno nelle democrazie liberali occidentali e dove non sorgono questioni di legittimità del corpo politico, anche il suo peso sembra declinante. Siamo di fronte ad un declino del razzismo e di ogni etnicismo naturalistico non soltanto come fondamento dell'appartenenza e della particolarità del corpo politico, ma anche come elemento giustificativo di politiche di esclusione. Se le politiche e le pratiche sociali discriminatorie e xenofobe sono tutt'altro che scomparse, sembra cambiare significativamente la metaforica e la retorica di cui si servono. Non più la logica politica del confronto-scontro tra gruppi etnici e razze all'interno di un mondo in cui la politica è la leva fondamentale di un ordine delle razze o dell'aspirazione al riconoscimento di una autonomia del proprio gruppo etnico-razziale-nazionale, quanto piuttosto la metafora *privatistica* del "padroni a casa propria". Una logica che non è più quella del *fondamento*, ma del *fatto* della proprietà-possesso di uno spazio politico e della sua limitazione in funzione della garanzia monopolistica agli appartenenti di risorse ritenute sempre più scarse. Un "particolarismo funzionale" più che un razzismo vero e proprio il cui scopo è proteggere l'accesso alle risorse secondo una logica che insiste più sul *fatto* dell'appartenenza che sulla sua legittimazione in base ad un criterio naturale. Un particolarismo politico che peraltro si sarebbe disposti a rimettere in discussione qualora si profilasse un vantaggio competitivo a ridefinire le appartenenze.

La scomparsa dall'orizzonte della modernità di immagini che attribuiscono al mondo un senso oggettivo produce effetti rilevanti in una pluralità di ambiti della vita sociale. Della centralità indiscussa e indiscutibile della vita e del denaro come fattori di integrazione sociale di legittimazione della politica abbiamo appena parlato. Vale la pena in conclusione segnalare

---

<sup>16</sup> L. BAZZICALUPO, *La rappresentazione politica dopo la sua decostruzione*, cit., pp. 105-6.

<sup>17</sup> Sul tema della governamentalità inevitabile il rimando a M. FOUCAULT, *Sicurezza, Territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, tr. it. a cura di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>18</sup> Sulla distinzione *input/output legitimacy* cfr. F. SCHARPF, *Governing in Europe*, Oxford University Press, Oxford 1999.

<sup>19</sup> Cfr. T. BORZEL, T. RISSE, *Governance without a state: Can it work?*, in «Regulation & Governance», n. 4, 2010, pp. 113-34.

<sup>20</sup> Cfr. J.N. ROSENAU, E. CZEMPIEL (eds.), *Governance Without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

l'impatto di questa trasformazione della modernità su altri due ambiti della vita sociale e dell'esperienza individuale del mondo.

Il primo ambito ad essere stato investito dalla diffusione di un'immagine del mondo come totalità priva di senso e dalla connessa centralità della vita e del piano di immanenza che la definisce è stata proprio l'esperienza religiosa. Sganciata dal suo contenuto cognitivo, l'esperienza religiosa conosce una trasformazione in due direzioni radicalmente diverse per non dire opposte. Da una parte, la crisi crescente delle religioni istituzionalizzate a seguito di un processo di eticizzazione che le ha trasformate in codici di valori, norme e principi sempre più difficili da rispettare; dall'altra la diffusione planetaria di un sincretismo che combina pratiche (più che credenze o significati) di origini diverse, ma comunque finalizzate esclusivamente ad uno "star bene nel mondo", concepite, cioè, sempre più come "tecniche" funzionali all'*adattamento* non tanto al migliore dei mondi possibili, quanto all'unico mondo esistente. Il dato macroscopico in questo caso è costituito, al di là della sterile alternativa fra secolarismo e post-secolarismo, da una drastica riduzione del potenziale critico e di cambiamento legato al rapporto con una dimensione trascendente.

Infine, una trasformazione complessiva dell'esperienza etica che investe molti piani e molte dimensioni. Per il nostro argomento, la trasformazione più rilevante è stata una tendenziale privatizzazione dell'etica, il declino della dimensione politica come luogo privilegiato dell'impegno etico. Le ragioni sono molteplici e complesse, ma un ruolo sicuramente non irrilevante è stato giocato proprio dall'esplosione della complessità legata al declino delle immagini che attribuivano un senso oggettivo al mondo.