

Stefano Berni

# **Potere e capitalismo**

*Filosofie critiche del politico*

*anteprima*

*vai alla scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2018

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675407-3

## Introduzione

Il tema di questo libro, come si evince dal titolo, è il potere, un argomento su cui si sono concentrati numerosi studi di importanti filosofi. Il mio tentativo, tuttavia, è quello di considerare il potere non nella forma di un'autorità politica, né in quella di un'autorità religiosa, né in un particolare dominio e assoggettamento di un individuo nella logica della sottomissione o della servitù più o meno volontaria. Piuttosto, si tratta di cogliere il potere nei suoi aspetti relazionali, comunicativi, simbolici, culturali, produttivi; insomma, analizzare il potere, non attraverso i suoi effetti e nelle sue motivazioni estrinseche e facilmente osservabili ma nelle modalità con cui penetra nei soggetti e nei corpi, in quel lato meno visibile la cui presa è decisamente più profonda e cogente ma anche più difficile da osservare e comprendere. Come la fisica si è sospinta sempre di più verso la scoperta delle caratteristiche infinitesimali dell'atomo, così è accaduto per la filosofia critica grazie alla quale si riconoscono sempre più nel dettaglio i meccanismi capillari e invisibili della presa del potere sui corpi. È opinione di chi scrive, che la pericolosità di questo tipo di potere è più accentuata del potere tradizionalmente inteso come sovranità o autorità, perché il potere è capace di incunearsi nei soggetti, trasformarli, convincerli, addestrarli senza parere. Il soggetto è il recto verso del potere. Quest'ultimo si impossessa del corpo, lo penetra e gli fornisce gli strumenti stessi per il suo autoassoggettamento. Il potere così inteso ha sempre bisogno di una particolare pedagogia proveniente dal *modello culturale* in cui esso stesso si è formato. Quando si parla di potere si deve dunque considerare il trinomio potere-sapere-verità. Secondo la tradizione che sto privilegiando per analizzare tali fenomeni – e che parte da Nietzsche, attraversa Weber e la scuola di Francoforte, per giungere a Foucault, – il potere non è che una relazione, ma questa relazione tra individui si costituisce all'interno di un orizzonte storico-sociale determinato da un'episteme, un sapere specifico che produce discorsi di verità. In particolare la religione, la scienza, le scienze umane producono discorsi che avranno poi una ricaduta effettiva sulle azioni dei soggetti i quali si

convincono proprio sulla base di questi regimi di verità. La convinzione non è, come molti immaginano, una vaga opinione suggerita al soggetto con un effetto immediatamente condizionante; per essa si intende piuttosto un addestramento continuo attraverso «un'ortopedia sociale», una formazione culturale (nella doppia accezione del termine, antropologica e gnoseologica) in cui gli individui vengono forniti di strumenti mentali, lenti colorate, attraverso cui poi osservano e agiscono nel mondo e nel rapporto con se stessi e con gli altri: «Il principio del potere, fondato in origine sulla forza bruta, acquistò con l'andare del tempo un carattere più spirituale. La voce della coscienza prese il posto del padrone nell'emanare ordini. La storia della civiltà occidentale potrebbe essere scritta nei termini dello sviluppo dell'io visto come il subalterno che sublima, cioè interiorizza, gli ordini del padrone che lo ha preceduto nell'autodisciplina»<sup>1</sup>.

La scatola degli attrezzi che serve per indagare questo tipo di *micropotere*, per usare espressioni foucaultiane, proprio per le evidenti difficoltà di cogliere il punto di intersezione tra potere e corpo, tra sapere e produzione della coscienza, deve contenere strumenti più raffinati rispetto a quelli della sola filosofia politica tradizionale. Si devono piuttosto comprendere strategie e tattiche del «nemico», pertanto occorrerebbe dotarsi di conoscenze di biologia, psicologia, psichiatria, psicoanalisi, sociologia, economia, antropologia ma anche di medicina e diritto. Insomma, occorre conoscere tutte quelle discipline che cooperano alla produzione del sapere e alla presa più rapida e efficace del potere sui soggetti. Questa proposta di conoscenza può apparire ai più un paradosso: visto che tu vuoi liberarti dal potere, ti servi invece delle stesse tecnologie; dato che lo vuoi analizzare, non puoi uscire al di fuori del sapere e sei costretto a dividerlo; vorresti criticarlo, ma alla fine sei indotto ad accettarlo, e in tal modo lo rafforzi e lo legittimi. Questa critica è sensata ma il problema non è risolvibile se non con la consapevolezza stessa del problema. Infatti, il filosofo che analizza la realtà è immerso nelle stesse pratiche sociali che va a studiare. Non è possibile porsi al di fuori della propria cultura. Chi pretende di poter trovare una norma così giusta (o una verità così obiettiva) che gli permetta di misurare da una certa distanza il mondo in cui vive, dal mio punto di vista ha sublimato il suo atteggiamento in un'idealizzazione trascendente, che sia questa un Dio, un'Ida o una Scienza. Il piano della trascendenza non appartiene a questo mondo, potrebbe, al limite, solo indicare una direzione di condotta ma non comprendere la

<sup>1</sup> M. Horkheimer, *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1979, p. 94.

realtà in cui viviamo. Spesso «il potere politico come quello ierocratico sollevano entrambi pretese universalistiche di dominio, ossia pretendono di tracciare i confini del loro dominio sull'individuo»<sup>2</sup>. A questo atteggiamento assolutistico occorre rispondere con un atteggiamento relativo. Giustamente, alcuni hanno fatto notare che anche il relativismo appartiene alla tradizione occidentale, ma questo non confuta la mia posizione anzi la rafforza perché, come si diceva, non è possibile liberarsi del proprio orizzonte culturale. Scopo di questo libro, però, è dimostrare che questa tradizione lungamente minoritaria in Occidente, è certamente, dal mio punto di vista, la più feconda. Il relativismo, ossia l'idea che i nostri saperi siano parziali e contingenti e dipendano da una certa tradizione culturale, si deve accompagnare all'atteggiamento critico, alla filosofia del sospetto. Io tenderei a tenere uniti questi concetti: *relatività, sospetto, critica*. La relatività ci impedisce di tornare ad una concezione trascendente e ci pone invece su un piano dell'immanenza, nel caso specifico, su un'analitica del potere. Inoltre ci impone di riconoscere le *differenze* culturali, politiche e sociali in cui viviamo. La filosofia del sospetto, che prende avvio da Nietzsche<sup>3</sup>, ci chiede di non accettare l'esistente come un dato incontrovertibile, come dogma. Nietzsche è stato il primo grande filosofo che ha distrutto quelle certezze, quelle illusioni dogmatiche e moralistiche su cui si ergevano i nostri valori e le nostre condotte. Ha così demolito quelle presunte verità che si autodefinivano certe, assolute, vere, universali, obiettive. È la volontà di verità in sé che viene posta in crisi. Anzi, quello che si chiama verità non è che un insieme di errori ripetuti al fine di adattarsi all'ambiente circostante. Così, insieme alle credenze religiose, Nietzsche smantella la concezione scientifica positivista che pone i fatti come dati assoluti non interpretabili. La critica alle scienze umane e al positivismo, mossa dalla scuola di Francoforte e da Foucault, parte proprio dalle riflessioni nietzscheane. La ragione del soggetto e, più in generale, il sapere, prodotti socialmente, non sono che epifenomeni della volontà di potenza. Per decidere tra un tipo di razionalità sana e una insana occorre affidarsi alla filosofia intesa come cura. Direi che anche la filosofia del sospetto è un atteggiamento che mette alla prova, saggia, nel senso alchemico ma anche gastronomico di assaggiare, di "provare" un certo cibo per verificare l'attendibilità, la commestibilità; di non fidarsi

<sup>2</sup> M. Weber, *Economia e società. Dominio*, Donzelli, Roma 2012, p. 721.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, Adelphi, Milano 1965, p. 3. Sul prospettivismo e relativismo di Nietzsche rimando a P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettico*, Mimesis, Milano 2016.

di chi ti propina qualcosa che potrebbe essere guasto o avvelenato. Certo, e questa potrebbe essere la seconda critica al relativismo, la scuola del sospetto non deve diventare una scuola del digiuno, un rifiuto a priori, un dire di no per sempre: «Che cos'è un uomo in rivolta? Un uomo che dice no. Ma se rifiuta, non rinuncia tuttavia: è anche un uomo che dice sì fin dal suo primo muoversi»<sup>4</sup>. Per proseguire nella metafora culinaria si potrebbe pensare che un certo cibo sia criticabile in toto o in alcune sue caratteristiche specifiche. La critica interviene per mettere in luce gli aspetti negativi, ma può selezionare quelli che rimangono e che contingentemente, in quel momento, possono risultare positivi. Per questo, per il pensiero relativo, ogni cibo non è uguale all'altro. Io respingo quindi anche una terza critica al relativismo secondo la quale, se non è possibile stabilire un criterio di verità assoluto, allora ogni cibo vale quanto l'altro, ogni teoria, cultura o ipotesi vale quanto un'altra: *anything goes*. Nessuno rinuncerebbe a cibarsi, anche nel caso limite in cui pensasse che ogni cibo è uguale all'altro o perché non è così buono come se lo immaginava. E nessuno rinuncerebbe facilmente alla propria cucina/cultura. Svestirsi dei propri abiti culturali è un'impresa ardua. Tuttavia, il relativismo non deve condurre al fatalismo o alla rassegnazione. Rifiutare la normatività o l'essenza non significa rifiutare l'esistenza<sup>5</sup>. Occorre fare tesoro dell'ammonimento adorniano secondo il quale «il relativismo ha avuto sempre insito il momento reazionario, per quanto volesse spacciarsi per progressivo, così già nella sofistica come disponibilità degli interessi del più forte»<sup>6</sup>. A questo tipo di relativismo assolutistico rispondo che esiste un punto fermo, certo, sempre parziale, contingente, ma necessario: la sanità del corpo. Non tutti i cibi sono uguali, perché alcuni possono avvelenare, essere 'intolleranti', ma altri possono proteggere e migliorare la salute.

Tuttavia, la filosofia non può essere che *filosofia critica*, e il filosofo critico non può che dubitare di quello che la realtà gli presenta: «Né i concetti scientifici né la forma della vita sociale, né il modo di pensare dominante né i costumi vigenti dovrebbero essere ripresi per abitudine e praticati acriticamente»<sup>7</sup>. Il relativismo di questo tipo non nega però l'esistenza della realtà, non cade nell'idealismo, né riconosce l'identità plato-

<sup>4</sup> A. Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, p. 17.

<sup>5</sup> Per una critica di questo tipo che potrebbe colpire i miei ragionamenti, si veda l'intervento di Martha Nussbaum, *Così si manda in fumo la ragione*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, Marsilio, Venezia 2005, pp. 139-155, ma si veda anche la successiva risposta riportata nello stesso testo, di J. Butler, *Invece la critica di Foucault è preziosa*, cit., pp. 156-171.

<sup>6</sup> T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, p. 34.

<sup>7</sup> M. Horkheimer, *Teoria critica*, II, Einaudi, Torino 1974, p. 289.

nica tra idea e realtà. Non riconosce neanche la possibilità che il filosofo o l'intellettuale in generale si erga come portatore di verità e possa indicare la strada. Non si può uscire dalla caverna, tutt'al più si può migliorare la propria esistenza: filosofia come cura di sé.

Posto che per il relativismo il soggetto si inserisca in un determinato momento storico-culturale e dipenda da esso, allora lo scopo del soggetto relativista è di prenderne consapevolezza e provare a criticare non solo il tempo in cui vive ma anche e soprattutto criticare se stesso. Si deve porre dubbi in primo luogo a se stessi per decostruire quel sapere-potere che si è insediato in noi. Il soggetto *critico* vive ogni momento come se fosse in un momento di *crisi*. Tuttavia, per il relativismo, l'individuo e la sua *identità* sono importanti proprio perché sono i depositari ma anche i crocevia dei saperi che attraversano la società. Essa è sempre una società degli individui. Dobbiamo distinguere almeno tre tipi di individuo: il soggetto assoggettato, passivo che non utilizza la critica ma vive l'esistente subendolo o accettandolo; il soggetto attivo, imprenditore di se stesso, che vive la sua vita perfettamente inserito nella società consumistica; e l'individuo relativista, critico dell'esistente. Ora qui ci si dovrebbe domandare quanto l'individuo sia capace di liberarsi dalle forme di potere di cui è attraversato. Oppure ci si potrebbe domandare anche quanto il soggetto produca nuove forme di libertà rispetto al potere. In entrambi i casi, i processi di liberazione sono sempre inseriti e risultano dal tipo di cultura nella quale viviamo. Anche la libertà, come la filosofia, è relativa. Si potrebbe inoltre pensare che la libertà stessa sia un termine inventato dal potere per convincere che vi sia sempre una possibilità di fuga e/o di emancipazione. Pertanto, il filosofo critico è sospetto anche nei riguardi di concetti quali libertà, liberazione e emancipazione. Il pericolo maggiore per un filosofo critico è quello di considerare raggiunto un certo grado di libertà, anche se non abbandona l'idea che certe forme di liberazione, relativamente alla società in cui si vive, siano necessarie. «La concezione di un'assoluta libertà di decisione è illusoria quanto può esserlo mai quella dell'io assoluto, che genera il mondo»<sup>8</sup>. Se vogliamo, la libertà è un concetto limite, uno spazio, direi antropologico, di conseguire le proprie possibilità di movimento entro la propria finitudine. La critica è quella libertà esistenziale, quell'ambito di esperienza che permette tale movimento: «la critica è l'ar-

<sup>8</sup> T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 44. Sulla critica all'idea di libertà si veda anche, M. Foucault, *Libertà e identità*, in V. Sorrentino (a cura di), *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 235.

te di non essere eccessivamente governati»<sup>9</sup>, di divincolarsi e sfuggire alle maglie del potere.

Quali sono dunque i maggiori dogmi della società contemporanea che spingono la filosofia critica ad intervenire? Da parte mia ho individuato alcune presunte verità che andrebbero ripensate: Che il lavoro sia un valore naturale e universale. Che il potere dica il vero. Che esista una coscienza e che sia capace socraticamente di dire il vero a se stessa. Che il soggetto sia libero. Che la politica non sia insegnabile. Che la democrazia sia la migliore forma di governo possibile.

Nel primo dubbio, il sospetto circa il concetto di lavoro fa emergere che esso si è modificato storicamente, non ha né un fondamento naturale, né razionale dato che ormai si afferma una diversa convinzione secondo cui le tecnologie, in particolare l'ultima frontiera della robotica, libererà l'uomo da molte delle fatiche a cui era sottoposto fino al XX secolo. Riprendendo spunti arendtiani e foucaultiani, nel primo capitolo provo a smontare l'idea che il lavoro sia un valore emancipativo. La ragione, utilizzata nella modernità, era ragione strumentale e fungeva da controllo sociale attraverso l'idea di lavoro. Sono le critiche di Marx al concetto di lavoro, che ritroviamo in Weber con l'idea di *razionalizzazione* e poi si ritrovano nella *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer, in *Sorvegliare e punire* di Foucault e in *Vita activa* della Arendt. Una delle maggiori trasformazioni sociali sarebbe quella di rendersi conto che il lavoro è una forma di potere liberistica affermatasi con la rivoluzione riformista giustificata con la nascita dell'età mercantilistica e industriale, ma che oggi può e deve essere superata<sup>10</sup>.

Il secondo dubbio si riferisce all'idea che il potere sia vero. Non dobbiamo credere alle verità del potere. Tuttavia, le varie forme di governo, di politica, di Stato e di potere vogliono essere riconosciute per la loro verità e/o per la loro razionalità intrinseca. Per razionale qui si intende una forma regolare, ordinata, che si basa su azioni finalizzate ad uno scopo e che, nel rapporto tra mezzi e fini, vorrebbe garantire un funzionamento efficace. Da questo punto di vista il potere tende a manifestarsi sempre come logico, utile, necessario, giusto, razionale. Nel secondo capitolo, sulla base degli studi foucaultiani e schmittiani tendo a smontare questo dogma, ossia l'idea che il potere sia "vero" anche se esso tende sempre, per sua natura, a mostrarsi nella sua veridicità. Anche se pensassimo che

<sup>9</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, p. 38.

<sup>10</sup> Sul rapporto tra critica e capitalismo si veda L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

il potere abbia bisogno di porsi solo in modo finzionale come se fosse vero o dovesse essere creduto per vero, questa *finzione* appare ai relativisti solo un escamotage, un trucco nominalista difficilmente sostenibile. Schmitt e Foucault analizzano criticamente, partendo da posizioni assai diverse, il potere; lo smascherano e scoprono dietro di esso gli interessi economici, sociali, culturali che lo sostengono e lo alimentano. Questa pretesa di verità del potere non smentisce tuttavia ancora che il potere non sia razionale. Per molti filosofi la razionalità si presenterebbe sotto una veste formale e non sostanziale. Dire che il potere *funziona* non significherebbe, per questi filosofi, credere ancora al potere. Essi direbbero che, se il potere è forma e non sostanza, allora esso non sarebbe giusto ma semplicemente valido. Ebbene, oggi è proprio del potere porsi sotto una veste di efficienza, scienza, forma. «La legittimità della democrazia parlamentare consiste ormai nella sua legalità»<sup>11</sup>. Il formalismo, in realtà, non rinuncia ad una presunta idea di verità, intesa come certezza, esattezza, ma finge di negarla. È come se dicesse: fidatevi di me, io sono oggettivo, neutrale, universale, non dovete preoccuparvi, io non difendo interessi di parte ma le mie idee sono pensate *sub specie aeternitatis*. Quanto è logico e razionale il potere: «Vedrete quanto vi costerà la logica. Eliminerà chi la contraddice e anche le contraddizioni»<sup>12</sup>. Per qualsiasi tipo di ideologia, anche per quella democratica, quando si presenta come universale e astorica, valgono le parole di Hannah Arendt: «Le ideologie ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedono così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà»<sup>13</sup>. Pertanto, a fronte di un'idea di democrazia tutta incentrata sul formalismo kelseniano, sulla burocratizzazione del potere, occorrerebbe guardare con più attenzione agli aspetti sostanziali, quelli *relativi* alle forze sociali e politiche in gioco.

Infine nel terzo capitolo mi occupo, forse in modo troppo sintetico, avendone parlato altrove, del rapporto tra soggetto e potere. A partire dall'idea di coscienza e di soggetto occorrerebbe ripensare completamente le relazioni sociali tra individui nella democrazia contemporanea. Penso ormai sia chiaro a molti che non esista una parte interiore di noi la cui essenza si presenta appena nati. L'idea di coscienza e di anima non è stata

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 218.

<sup>12</sup> A. Camus, *Caligola*, Bompiani, Milano 1984, p. 9.

<sup>13</sup> H. Arendt, *Ideologia e terrore*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, p. 59.

altro che un'invenzione della società, una tecnologia del sé, per convincere l'individuo ad assoggettarsi e a omologarsi alle forme del potere. Se è vero che esistono delle attitudini o delle predisposizioni naturali poi la società condiziona e plasma inevitabilmente la nostra personalità. Il filosofo relativista condivide la posizione secondo la quale il soggetto si modifica sulla base della società in cui vive. Per sua natura, l'individuo tende ad adattarsi, attraverso la ripetizione, l'abitudine, l'imitazione e l'apprendimento. Tuttavia, una volta formatosi, il soggetto tende, proprio per queste attitudini, a ripercorrere le stesse vie sinapsiche, reiterare gli stessi comportamenti anche quando ormai la società e la storia si sono modificate. La democrazia non è che una delle tante forme, o forse oggi la forma per eccellenza, che può assumere il potere. Il pensiero relativo tende a perseguire invece la possibilità che l'individuo possa reinventarsi, riplasmarsi, modificare almeno parzialmente la propria esistenza. Tali cambiamenti però non devono mirare artisticamente a diventare delle forme d'arte, finalizzati esclusivamente ad un piacere effimero collegato solo ad un desiderio trasgressivo di distinzione sociale e individuale. Il pensiero relativo non mira soltanto ad uscire e a criticare la *normalizzazione* dei fenomeni sociali, ma a costituire piuttosto uno stretto legame tra *piacere* e pensiero, tra corpo e conoscenza. Credo sia stato Nietzsche il primo ad aver intuito lo stretto legame tra piacere e conoscenza, tra gusto e filosofia, «una filosofia che in fondo è l'istinto di una dieta personale»<sup>14</sup>. Il sapere è un prodotto di varie pulsioni, molte delle quali di natura sessuale, che provocano un piacere derivato dal toccare, dal sentire, dal "saggiare", dall'esplorare, dal cercare, dal voler capire, dal risolvere, dall'essere curiosi. Bisognerebbe immaginarsi Edipo felice. Piuttosto che *desiderare* presunte verità assolute, leggi certe e incontrovertibili, la conoscenza risponde ed è prodotta da istanze vitali, esistenziali. Occorre opporre, al *desiderio* della legge e del potere, il *piacere* della conoscenza. E allora sarebbe giunta l'ora di non offuscare il sapere con presunte richieste logiche e teoretiche, le cui intenzioni nascondono spesso un meccanismo di difesa per ottundere le proprie passioni, come se la ragione non fosse essa stessa uno strumento del corpo. Riscopriamo allora quella curiosità, quel sentimento giocoso e festoso che può essere dato dal piacere del pensare e che aveva caratterizzato soprattutto il pensiero dei Greci. Quel tipo di curiosità di cui parlava anche Foucault e che sintetizza felicemente la *resa* di questo libro: «La sola curiosità che merita di essere praticata con una certa ostinazione non è quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, Adelphi, Vol. V, tomo I, Milano 1986, a. n. 553.

che consente di smarrire le proprie certezze». E allora, conclude il filosofo francese, che cos'è la filosofia, oggi – voglio dire – l'attività filosofica – se non lavoro *critico* del pensiero su se stesso?»<sup>15</sup>.

## Ringraziamenti

Ho il dovere morale di ricordare che nel corso degli anni ho discusso di temi filosofico-politici con molti amici e colleghi. Nel ringraziarli spero non debba dimenticare qualcuno.

Attraverso il gruppo di filosofia sociale di Elena Pulcini e di filosofia politica di Dimitri D'Andrea dell'Università di Firenze, con cui ho collaborato per alcuni anni, sono venuto in contatto con molte persone tra cui Elena Acuti, Renata Badii, Enrica Fabbri che hanno letto alcune delle mie pagine e mi hanno stimolato a riflettere sui temi presenti nel libro.

Devo ringraziare i colleghi del liceo Cicognini Rodari di Prato e della sezione S.F.I. di Prato: Antonio Bianchi, Paolo Degli Antoni, Simona Tabborro, Giuseppe Guida, Manuela Giusti, Miriam Monteleone, Valentina Pagnini, Giuseppe Panella, Laura Parente, Stefano Petruccioli, Riccardo Taurisano, Domenico Sabaudò, Salvatore Spina, Giovanni Spena, Silverio Zanobetti.

Un particolare ringraziamento va agli amici della rivista dell'università di Bologna «Officine filosofiche», in particolare al suo direttore Manlio Iofrida. Con Andrea Angelini ho potuto confrontarmi su alcune tesi di Nietzsche e Foucault. Francesco Marchesi ha commentato e corretto una parte del secondo capitolo apparso in forma ridotta sul n. 4 di «Officine filosofiche», 2017 con il titolo, *La rappresentazione del potere in Schmitt e Foucault*. Anche il capitolo, *Foucault e la democrazia*, era uscito nel numero 2 della stessa rivista, intitolata, *Condizione, crisi, progetto* (a cura di Manlio Iofrida) 2014 con il titolo, *Foucault, Protagora e la filosofia politica*. Una sintesi era apparsa su «Rivista di politica» on line diretta da Alessandro Campi. La prima parte del secondo capitolo è stata invece pubblicata in «Jura Gentium», n. 2, 2014, con il titolo, *L'antropologia del politico in Schmitt e Foucault*. Ringrazio sentitamente Filippo Ruschi per avermi indicato e corretto diverse imprecisioni.

Ricordo inoltre: Gianni Bernardini per la sua amicizia e per le opportune correzioni di passi talvolta oscuri o poco approfonditi; Giovanni Così perché mi ha stimolato a proseguire la ricerca sulla vendetta, poi

<sup>15</sup> M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 13-14.

diventata un nostro libro, *Fare giustizia*, Giuffrè, Milano 2014.

Per motivi diversi mi corre l'obbligo di ricordare anche Andrea Berni, Jacopo Berti, Agnese Della Bianchina, Marco Capecchi, Giovanni Commare, Tommaso Gazzolo, Verbena Giambastiani, Giovanni Mari, Andrea Spini, Francescomaria Tedesco, Giovambattista Vaccaro, Paolo Vannini.

Una sentita gratitudine va a Emanuele Castrucci che negli ultimi vent'anni mi ha spinto e motivato a proseguire gli studi in particolare su temi a me cari quali il potere e la soggettività. Sento il dovere di ringraziare anche Riccardo Roni che ha voluto ospitare il presente lavoro nella sua collana.

Infine, *last but not least*, grazie agli amici Antonio Camerano, Ubaldo Fadini, Marcello Marino, come sempre generosi nell'esprimere importanti e utili consigli.

## **Capitolo primo**



# Critica del lavoro

In questo capitolo vorrei delineare brevemente la concezione di lavoro da un punto di vista critico. Affrontare cioè il lavoro non tanto dal lato concettuale, quanto mostrare, seppure per sommi capi, data l'estensione della letteratura sul tema, come certe pratiche culturali si siano organizzate per produrre, nel presente, un'idea di verità come quella che Hannah Arendt chiama «la glorificazione del lavoro»<sup>1</sup>.

## 1. Breve storia del lavoro

L'individuo per vivere ha bisogno e necessita del cibo: e allora caccia, pesca, coltiva la terra, si appropria di beni altrui attraverso la guerra e la conquista. Queste attività però, non sempre sono state concepite come una condanna di Sisifo. In molte tribù primitive i lavori più faticosi prendevano poco più di qualche ora al giorno, mentre altre attività necessarie per sopravvivere come la caccia<sup>2</sup> e la guerra erano spesso vissute più come un piacere che una dannazione, perché altrimenti si sarebbe caduti nella noia e nell'ozio. In alcune zone del globo, come nella Grecia antica per specifici motivi geografici, o in alcune zone fluviali in cui il numero della popolazione stava enormemente crescendo – Egitto, Persia, Roma

<sup>1</sup> H. Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milano 1989, p. 92. La filosofa tedesca riprende quasi certamente questa proposizione dal libro di A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1995, in cui il sociologo francese sottolinea nel capitolo diciottesimo l'onorabilità del lavoro per il popolo americano (p. 567). Nel testo, si parla anche di come Greci e Romani, ma anche gli aristocratici europei nel periodo medievale, odiassero il lavoro. Gli Indiani pellirossa (e più in generale molte delle tribù «cosiddette primitive») poi lo ritenevano una forma di schiavitù: «Gli indigeni dell'America del Nord, non considerano il lavoro soltanto come un male, ma come un disonore» (p. 327).

<sup>2</sup> Sul tema mi soccorre il libro di R. Calasso, *Il cacciatore celeste*, Adelphi, Milano 2016. Sulla distinzione tra la classe nobile, esclusa dalle attività considerate più ripetitive e noiose, e la classe produttrice, cui spettava il compito di assolvere ai lavori più degradanti, si veda, T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 1981.

–, tali attività necessarie all'esistenza non erano sufficienti per soddisfare la richiesta di cibo per tutti. Solo qui occorre un'organizzazione e una divisione del lavoro tale da consentire una produzione rilevante. Questo è uno dei motivi che produssero l'introduzione della schiavitù. Anziché praticare l'infanticidio e uccidere i nemici, come avveniva in molte tribù nomadi, seminomadi o sedentarie, ma isolate nella loro nicchia ecologica, si imparò ad utilizzare in modo parassitario il lavoro di altri per proseguire in quello che era il divertimento maggiore per gli uomini: cacciare, pescare e fare la guerra. Queste erano le attività più divertenti per i Greci e i Romani ma anche per gli aristocratici europei nel periodo medievale e per gli Indiani pellirossa; questi odiavano così tanto il lavoro, ritenendolo una forma di schiavitù, che preferirono morire piuttosto che assoggettarsi all'uomo bianco. Per passare da una società di tipo aristocratico schiavistico ad una di tipo democratico come la nostra ci dovevamo innamorare del lavoro. La democrazia moderna, scrive Tocqueville in quel fondamentale libro che è *La democrazia in America*, ha imposto, attraverso la religione, l'onorabilità del lavoro, e in questo modo si è trasformato un atteggiamento negativo in uno positivo.

Se quello che ho detto sinora corrisponde minimamente al vero, è difficile allora pensare che la vita dell'uomo sia quella di un *animal laborans* e che «l'attività lavorativa corrisponda allo sviluppo biologico»<sup>3</sup>. Il lavoro inteso come fatica (*labor*) è un concetto che si è formato nell'antichità, tuttavia oggi si tende a vedere nella storia un'idea naturale e positiva di lavoro che invece appartiene solo alla società moderna.

Infatti, in età premoderna il lavoro si caratterizzava ed era concepito nel suo significato etimologico, come fatica e dannazione. L'uomo era costretto a lavorare per sopravvivere. La natura era matrigna e le si doveva strappare, con sacrificio e dolore, il cibo. Ma in cuor suo l'individuo aboriva il lavoro. Egli viveva questa fatica come un'ingiustizia, una condanna alla quale sfuggiva non appena era possibile.

Per gli aristocratici Greci e Romani occorrevano gli schiavi, e tutto ciò che non era contemplativo, ma doveva essere svolto con le mani, indicava una bassa appartenenza sociale. I guerrieri, che erano considerati i migliori, i nobili, preferivano conquistare le terre e le proprietà altrui con il furto e la violenza piuttosto che piegarsi a lavorare nei campi. L'unico

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 7. Occorre sottolineare che anche per Marx il lavoro appariva una necessità naturale. Lo si evince anche dal fatto che condivideva l'idea dell'antropologo H.L. Morgan, *La società antica*, Feltrinelli, Milano 1970, secondo il quale vi era uno stretto collegamento tra natura, tecnica e lavoro.

lavoro ammesso era quello del fabbro perché forgiava le spade e le armi per combattere.

C'è da dire poi che in Grecia, come indica Vernant<sup>4</sup>, non c'è neanche un termine per indicare il lavoro. Non è sempre stato necessario lavorare per vivere, a meno che per lavoro non si indichi genericamente qualsiasi attività dell'umano, ma allora vi possono rientrare tutte quelle attività che abbiamo elencato prima e che abbisognano di una certa quantità di energia (*ergon*) per raggiungere il cibo. Come puntualizza la storica francese Claude Mossé, tra il lavoro dell'artigiano e il lavoro del servo non c'è per i Greci una reale differenza:

occorre distinguere la mentalità antica da una certa mentalità moderna che volentieri porrebbe l'artigiano indipendente al di sopra del salariato. Fra l'artigiano, che vende egli stesso i prodotti che ha fabbricato, e l'operaio, che dà la sua forza lavoro, non c'era reale differenza per gli antichi. Entrambi lavorano per soddisfare i bisogni altrui e non i propri; dipendono da altri per la loro sussistenza; pertanto non sono più liberi<sup>5</sup>.

Manca, nel concetto di lavoro moderno, la dimensione ludica, libera e spontanea presente invece nei Greci<sup>6</sup>. Eppure, quando questi si trovarono in prosperità e furono risolti i conflitti, si pose il problema del rapporto tra popolazione e quantità di cibo. È una questione rilevante, discussa da molti filosofi a partire da Platone<sup>7</sup>. Finché la proporzione rimase stabile, non era necessario un gran numero di schiavi che dovessero lavorare per soddisfare le esigenze naturali dei cittadini greci. Essi introdussero ben presto le Olimpiadi come succedaneo della guerra proprio per soddisfare la loro vita ludica. Ciò che per loro era necessario era anche il più piacevole. Non si può confondere la necessità con la costrizione<sup>8</sup>. Per i Greci, certe necessità – come il cibo, il sesso, l'agonismo<sup>9</sup>, la lotta – erano necessarie

<sup>4</sup> J.-P. Vernant, *Natura e lavoro nella Grecia antica*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001, p. 285, ha un'idea un po' diversa dalla Arendt, notando che il lavoro per i Greci era degradante nella misura in cui soddisfaceva i bisogni altrui e non i propri.

<sup>5</sup> C. Mossé, *Il lavoro in Grecia e a Roma*, D'Anna, Firenze 1973, p. 51.

<sup>6</sup> È quello su cui insiste H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1967. Su tale «utopia» di Marcuse si veda G. Vaccaro, *Antropologia e utopia. Saggio su Herbert Marcuse*, Mimesis, Milano 2010, in particolare, pp. 71-97.

<sup>7</sup> Platone, *Leggi*, V 737 D.

<sup>8</sup> È invece quello che pensa H. Arendt, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, in «Micromega», 5/95, p. 50.

<sup>9</sup> Sulla centralità dell'agonismo in Grecia, diversamente dalla concezione contemplativa arendtiana, si veda P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 258-259.

# Indice

Introduzione	7
--------------	---

## Capitolo primo

<i>Critica del lavoro</i>	19
1. Breve storia del lavoro	19
2. La svolta riformista	25
3. La benedizione del lavoro	27
<i>Critica del tempo presente</i>	31
4. Il lavoro liquido	31
5. Il feticismo del lavoro	37
6. Ritorno all'ozio	39

## Capitolo secondo

<i>Critica della politica</i>	45
7. Antropologia del politico	45
8. La forma dello Stato	51
9. La crisi della sovranità	56
10. Schmitt e Foucault	59
<i>Critica del potere</i>	65
11. La rappresentazione del potere in Schmitt	67
12. La rappresentazione del potere in Foucault	73
13. La critica alla società liberale	79

**Capitolo terzo**

<i>Critica della democrazia</i>	87
14. Protagora vs Platone	87
15. Il sentimento di giustizia	92
16. La giustizia è insegnabile?	94
<i>Critica della filosofia</i>	99
17. Homo criticus	100
18. Critica e libertà	103
<i>Filosofia critica</i>	107
19. Il relativismo	107
20. I limiti della ragione	110
Bibliografia	115
Indice dei nomi	127

Edizioni ETS  
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com) - [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)  
Finito di stampare nel mese di gennaio 2019