

Recensioni. G. Frilli, L'apparente saggezza (F. Simoncini); Un dialogo su Olympe de Gouges, a cura di T. Casadei – L. Milazzo (R. Perni); L. Strauss, La filosofia politica di Hobbes (L. Peluso); L. Petracchi, Rovine dell'amicizia (S. Lohi); M. Spanò, Fare il molteplice (N. Tosel).

(doi: 10.1416/106677)

Filosofia politica (ISSN 0394-7297)

Fascicolo 1, aprile 2023

Ente di afferenza:

Università di Modena e Reggio Emilia (Unimore)

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

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

Licenza d'uso

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

MATERIALE BIBLIOGRAFICO

RECENSIONI

Guido Frilli, *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2021, pp. 306.

Non è semplice isolare il tema del volume di Guido Frilli dato alle stampe di recente dall'editore Orthotes. La complessità dell'opera si deposita nel titolo: *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*. Un confronto tra due classici del pensiero politico, anzitutto; un confronto che però viene intrecciandosi alla questione – non necessariamente o comunque non solo politica – dell'umanesimo. A ciò si aggiunge poi il *Leitmotiv* dell'«apparenza» ovvero della «saggezza apparente», quella 'retorica' che può forse fungere da tratto d'unione tra Hobbes, Machiavelli e l'umanesimo antico o moderno. Non che Frilli stabilisca una pacifica continuità fra i suoi autori o fra questi e la tradizione umanistica, al contrario: l'impianto del saggio mira ad avvicinare Machiavelli e Hobbes proprio in base a un comune atteggiamento critico verso l'umanesimo (spesso inteso anche quale sinonimo di 'antichità classica') per poi differenziare i due a partire dallo sfondo comune. Quanto Machiavelli e Hobbes contestano, alla tradizione che pure li ha allevati, altro non è se non il carattere soltanto illusionistico della retorica su cui era fondata l'azione politica (specie nella Roma repubblicana, che ad alcuni era sembrata poter rivivere nel Rinascimento). Ma per quanto sia corretto dire, nei termini del *Leviatano*, che «l'eloquenza ha l'apparenza della saggezza», altrettanto va sottolineato, col *Principe* memore delle virtù tradizionali, che «a uno principe adunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle». Oltre a nutrirsi della stessa tradizione che più tardi sottopongono a una critica corrosiva, Machiavelli e Hobbes restano acutamente consapevoli della necessità di preservare quantomeno la suggestione dell'antico, foss'anche nel senso di una religione civile ridotta a semplice legittimazione del dominio. E per di più, come osserva con sottigliezza l'autore, la «critica» dell'umanesimo «non può non utilizzare gli strumenti dell'avversario, perché deve divenire significativa per un pubblico che non la condivide». Lo stesso Machiavelli, del resto, sa bene che il nuovo è sempre, in quanto tale, avversato: l'apparenza dell'antico serve allora ad ammorbidire gli oppositori e a guadagnare alla propria causa quanti ancora devono avvedersi del loro potenziale vantaggio.

A illustrare questo complesso gioco di assunzione e ripulsa, sovente condotto da Machiavelli e Hobbes con adeguate simulazione e dissimulazione, può servire il capitolo – tra i meglio costruiti del volume – dedicato alla «saggezza» (più o meno apparente) della pratica politica: nel lessico tradizionale, la *φρόνησις* ovvero la *prudentia*. Si mostra qui esemplarmente quella che Blumenberg ha definito *Umbesetzung*, la «rioccupazione funzionale» di 'luoghi' (anche nell'accezione retorica)

dell'antico in età moderna, secondo un significato mutato. Nel novero delle categorie coinvolte in tale transizione vi sono, oltre alla prudenza, quelle di fortuna, deliberazione, contingenza e determinismo. Così suona la tesi di Frilli: «L'affinità tra Machiavelli e Hobbes [...] si lascia cogliere per contrasto riguardo al modello tradizionalmente più autorevole di concettualizzazione della prudenza, quello di Aristotele, in buona parte ripreso da Tommaso e dagli umanisti. Aristotele concepisce la prudenza come una virtù intellettuale pratica legata per un verso alla buona deliberazione e all'agire bene nella contingenza, e per l'altro alla formazione di abiti morali o disposizioni passionali stabili mediante scelte. Hobbes segue Machiavelli nello scindere la prudenza da ogni finalità etica oggettiva. La prudenza diviene una forma di intelligenza deliberativa al servizio dell'autoconservazione [...]. In questo modo, l'idea di saggezza pratica di Aristotele e Tommaso slitta verso un paradigma di intelligenza poetica o produttiva; la prudenza diventa un'arte di controllo del caso a fini di potere».

Argomento che, forte anche di opportune incursioni nella storia delle idee, approda alla definizione di una comune riserva critica da parte di Machiavelli e Hobbes rispetto al paradigma classico-umanistico: sganciata da ogni immediata connotazione morale, affrancata dai richiami all'«autodeterminazione» dell'uomo, la prudenza è ormai, per dirla con Machiavelli, scaltrezza politica nello scegliere il male minore. In questa formula sembrerebbe risuonare, più che l'eredità classica, quel versante 'casistico' del pensiero machiavelliano su cui si è soffermato Ginzburg, oppure l'idea di una *μήτις* che – stante il tema dell'«occasione», o la figura della 'golpe' esperta dei 'lacci' – parrebbe quasi scalzare la *φρόνησις*.

Il confronto con l'antico serve insomma all'autore quale terreno comune o quadro di riferimento condiviso in base al quale misurare le posizioni rispettive di Machiavelli e Hobbes. Una volta rimarcate le affinità tra i due, però, restano da enucleare le differenze. E qui si profila un severo ostacolo metodologico. Infatti, dalla penna di Hobbes il nome di Machiavelli non è mai uscito. Che quest'assenza sia priva di alcuna eccezione tradisce tanto più fortemente una scelta deliberata. Già un tale dato di fatto basterebbe a motivare l'opzione interpretativa che viene poi estesa fino a coinvolgere il rapporto stesso, di Hobbes come di Machiavelli, verso la tradizione classica nel suo insieme: il tentativo metodologico, cioè, di snidare quello che i due autori non potevano o non volevano dire. Fra «scrittura» e «persecuzione» sta il diaframma dell'*ironia*, le cui tracce Frilli ripercorre con un procedimento ispirato tanto a Strauss quanto a Ginzburg. Certo questo 'postulato della reticenza' può comportare effetti deleteri – primo fra tutti, il rischio di distorcere arbitrariamente la lettera del testo –, di cui l'autore è nondimeno consapevole, attento sempre a suffragare anche 'contestualmente' la scoperta di lacune o di elementi dissonanti. Ne scaturisce un metodo di lavoro che ha immediate conseguenze contenutistiche, specie nel caso di Machiavelli, dove le principali scuole di interpretazione sono talvolta in un contrasto eclatante. Se si è disposti a intendere molti riferimenti machiavelliani all'antichità classico-repubblicana anche in accezione ironica o demistificante, va da sé che una lettura di Machiavelli nel senso del neo-repubblicanesimo civile ne venga infirmata. Con qualche approssimazione, non sembra cioè errato collocare la linea di lettura dell'autore più sul fronte di uno Strauss (o di Paul Rahe, frequentemente chiamato in causa) che non di Skinner, Pocock e Viroli. A patto di specificare subito, però, che Frilli, superando la predile-

zione dei 'repubblicani' per i *Discorsi* e dei 'realisti politici' (se una categoria tanto generica si può usare riguardo Strauss o Schmitt) per il *Principe*, dedica equanime attenzione all'opera del segretario fiorentino nel suo complesso, così come preferisce trattare il pensiero hobbesiano con sguardo sinottico piuttosto che insistere sulle discontinuità fra i vari scritti.

La tesi che si potrebbe denominare della 'reticenza' costituisce quindi la chiave di accesso privilegiata (e almeno in parte obbligata, stante il silenzio hobbesiano) per l'indagine del 'momento machiavelliano' in Hobbes, nonché per la messa in chiaro delle differenze dal predecessore. E il perno dell'argomentazione si può forse situare proprio in una grande allusione tacita. Frilli individua cioè – seguendo un'intuizione di Rahe, che era stata peraltro già di Roberto Esposito in un bel saggio dedicato a Hobbes e Machiavelli –, dietro la figura del *foole* introdotta nel *Leviatano*, la voce di Machiavelli. Ecco la formulazione, che si avvale pure di uno scoperto richiamo ai *Salmi*: «Lo stolto ha detto in cuor suo: non esiste una cosa come la giustizia»; egli eleva a principio dell'azione solo il suo beneficio particolare, chiamando 'ragione' o 'virtù' una «scellerataggine premiata dal successo». Ma, continua Hobbes, «chi infrange il proprio patto, dichiarando quindi di ritenere di poterlo fare con ragione, non può essere ammesso in nessuna società che si unisca per la pace e per la difesa, se non per errore di coloro che lo ammettono». Il commento di Frilli amplia allora la questione fino a farne un punto dirimente dell'argomentazione hobbesiana e della sua tenuta, poiché «il problema dello stolto non è soltanto la violazione della fede: è il problema del centauro machiavelliano, ovvero l'uso virtuoso e prudente della bestialità. È il problema di un'ingiustizia fondativa moralmente redenta dal proprio successo». Sul versante machiavelliano, viene insomma evocata l'ardua tematica della eterogenesi dei fini (si pensi al caso esemplare di Romolo), che può convergere sul motivo della *fondazione* (morale?) del politico. Vale a dire che soltanto l'ambito del politico, una volta istituito, offre i parametri di valore (anche se non necessariamente morali) con cui giudicare un atto fondativo sempre anteriore. Sul versante hobbesiano, ci si imbatte in una analoga circolarità, connessa all'aporia della fondazione: l'obiezione di Hobbes allo stolto presuppone la sussistenza di un potere che nondimeno, in base alla posizione dello stolto, non sembra in prima istanza istituibile. Resta così aperta la domanda circa la genesi del politico. Nelle parole di Frilli: «L'obiezione di Hobbes a Machiavelli riguarda solo il caso dell'obbligazione *in foro externo*, quando gli altri hanno già adempiuto o quando esiste già un potere civile. Ma questa alternativa non sussiste, perché, sostiene Hobbes, *nessuno può legittimamente adempiere per primo*. Le leggi, in ultima analisi, obbligano *in foro externo* solo nello stato civile. Le leggi morali sono effettive solo come leggi politiche di uno stato civile; altrimenti, rimangono precetti di un orientamento generale, dichiarazioni di intenti incapaci di infrangere il dominio del diritto di natura».

Non stupisce, allora, che il discorso venga indirizzandosi verso la 'teologia politica', ovvero verso la possibilità di piegare la religione a scopi politici che altro non sono, poi, se non un tentativo estremo di fondazione e legittimazione della vita associata. Il capitolo conclusivo del volume, intitolato *Il profeta disarmato. Cristianesimo e politica*, offre così il necessario complemento alla questione dell'imitazione (politica) dell'antico. Questione che era stata risolta da Frilli nel senso della «riduzione ai principi»: «La riduzione ai principi è, in realtà, una ripetizione della

fondazione del corpo politico – con l’inevitabile violenza e frode che ogni fondazione porta con sé. Questo è il senso demistificante dell’imitazione machiavelliana dell’antico: non è imitazione di azioni gloriose perché moralmente esemplari, ma di fondazioni». Ora, di tale atto fondativo viene illustrato il coefficiente teologico, proprio mentre va delineandosi una significativa divergenza tra Machiavelli e Hobbes. Da un lato, entrambi mostrano di intendere la religione in maniera più o meno palesemente utilitaristica, una nobile menzogna al servizio dell’autoconservazione statale che a sua volta ne assevera la verità dogmatica; così, l’autenticità della dottrina è messa ‘fuori circuito’. Dall’altro lato, però, un simile ragionamento deve incagliarsi contro lo scoglio rappresentato dal cristianesimo delle origini e dalla figura stessa di Cristo. Come può questo *profeta disarmato* aver trionfato così inequivocabilmente? Qui la distanza di Hobbes da Machiavelli non si esprime soltanto nel fatto che «Machiavelli è antidemocratico nella fondazione del potere politico, ma democratico nel suo mantenimento; Hobbes l’esatto contrario» – laddove il tema religioso non interviene ancora a scuotere la genesi del politico –, quanto soprattutto nel fatto che per Hobbes la predicazione apostolica «ha indotto gli uomini a scoprire le leggi morali». Parole che Machiavelli non avrebbe certo potuto sottoscrivere. Giacché «se per Machiavelli Cristo è un’immagine distorta di Romolo, per Hobbes è invece una prefigurazione imperfetta del vero filosofo morale: Cristo anticipa la nuova morale di Hobbes in forma immaginativa». Su questo confine l’ironia trova il suo limite, nella misura in cui il riconoscimento hobbesiano non può essere sottoposto a deformazioni; proprio come la critica alla figura dello stolto – in cui si deve ascoltare la larvata accusa di ateismo nascosta nel riferimento biblico – è da soppesare nella fermezza della lettera. Che poi tale critica possa meglio disegnare i contorni di una dottrina, o che al contrario ne tradisca l’aporia di fondo, è questione che la ricerca di Frilli lascia sapientemente aperta.

Francesco Simoncini

Un dialogo su Olympe de Gouges. Donne, schiavitù, cittadinanza, a cura di Thomas Casadei – Lorenzo Milazzo, Pisa, ETS, 2021, pp. 232.

Olympe de Gouges è una delle protagoniste affascinanti e controverse della Rivoluzione francese, capace di elaborare un pensiero radicalmente originale. E tuttavia, a una pensatrice che ha fatto del diritto alla parola e alla libera espressione delle proprie opinioni uno dei centri di gravità del proprio attivismo la storia ha riservato molte difficoltà nell’essere letta e divulgata, in qualche modo un prolungamento di quella condanna a morte pronunciata dal Tribunale rivoluzionario giacobino nel 1793. L’articolo XI della sua *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791) considera «la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni» uno dei «diritti più preziosi della donna», che, in questo testo, viene associata alla possibilità, per ogni cittadina, di «dire liberamente io sono una madre di un bambino che le appartiene, senza che un barbaro pregiudizio la costringa a nascondere la verità, fatto salvo il dover rispondere di abuso di tale libertà nei casi previsti dalla legge» (Olympe de Gouges, *La musa barbara. Scritti politici (1788-1793)*, a cura di F. Za-

nelli Quarantini, Milano, Edizioni Medusa, 2009, p. 72). L'esistenza di de Gouges nella dimensione pubblica ha, invece, incontrato ostacoli, reticenze, emarginazione.

Il volume curato da Thomas Casadei e Lorenzo Milazzo dal titolo *Un dialogo su Olympe de Gouges. Donne, schiavitù, cittadinanza*, che raccoglie gli Atti del Convegno 'Dialoghi su Olympe de Gouges (1748-1793)' svoltosi il 25 giugno 2021, nasce da una scelta ben precisa: quella di voler approfondire questa figura, l'apporto che essa ha fornito nel contesto storico in cui si sono diffusi i suoi scritti, ma anche l'eredità rintracciabile in movimenti di pensiero e riflessioni successivi e contemporanei. L'intento è di ribaltare quella *damnatio memoriae* che per secoli non l'ha abbandonata e che, come spiega Anna Cavaliere nel suo saggio, è dovuta a diversi tipi di pregiudizi: culturale, di genere, politico (*Diritti e questioni sociali nella riflessione di Olympe de Gouges*, pp. 60 ss.).

È possibile individuare tre linee portanti di quest'opera, che offre una visione d'insieme della filosofia politica di de Gouges.

La prima è quella che vuole sistemare i contenuti dell'opera di de Gouges, che è, in realtà, difficilmente organizzabile. Ci troviamo di fronte a numerosi *pamphlet* e scritti, redatti con registri e stili narrativi molto differenti, che danno conto di una personalità sfaccettata e che, di certo, si presenta, a chi ha intenzione di approfondirne e scoprirne le diverse trame che la abitano, in una maniera dirompente. Intendo quest'opera di sistemazione in diversi sensi.

Innanzitutto, come tentativo di posizionare Olympe de Gouges nel contesto storico-politico di riferimento. Il suo pensiero è necessariamente rivoluzionario, anche solo se si considera che una delle implicazioni della sua Dichiarazione scritta al femminile è quella di rendere non più valida la Costituzione del 1791 «perché certamente nessuna donna ha partecipato alla sua estensione: una tale affermazione, riferita a una Carta dei diritti frutto di un processo rivoluzionario, ha un significato dirompente: nessuna rivoluzione è realizzabile se alla donna viene tolto il diritto di parteciparvi, se non le viene riconosciuta una cittadinanza attiva» (Annamaria Loche, *Olympe de Gouges: un progetto politico e giuridico fra radicalismo e moderatismo*, p. 27). Rivoluzionarie e audaci sono, innanzitutto, le sue scelte di vita (cfr. il contributo di Casadei, *Una diversa cittadinanza: l'audacia di Olympe de Gouges*, pp. 35-45). Autrice «eccezionale», secondo la lettura di Cavaliere (cfr. p. 63), ma «come si evince da tutti i lavori, de Gouges può essere considerata a pieno titolo un'interprete autorevole dello spirito dei lumi» (*ibidem*). Dentro al suo tempo, ma con uno sguardo critico e responsabile di fronte al futuro che le vicende rivoluzionarie dei suoi anni cominciano a costruire: «L'eccezionalità di de Gouges ne fa allora un'interprete acuta di un'epoca di passaggio: critica rispetto al passato, ma non sprovveduta rispetto al nuovo che avanza» (ivi, p. 64). Ed è da qui che nasce il suo moderatismo (su cui si sofferma Loche, soprattutto alle pp. 15-17), il suo porsi in maniera non scontata anche rispetto a un altro centro di gravità della sua riflessione, cioè la critica alla schiavitù e la sua abolizione, che de Gouges non propone in alcun modo come frutto di una rivolta che usi mezzi violenti (cfr. Milazzo, *Olympe a Saint-Domingue. Note critiche a partire da L'Esclavage des Noirs*, in particolare pp. 107-115). Ma anche in questo caso, proprio per questa sua specificità, de Gouges diventa «una straordinaria interprete dello spirito dei Lumi» (Elisa Orrù, *La funzione civica del teatro: Olympe de Gouges e la questione della schiavitù*, p. 76).

Insieme alla riflessione sull'originalità delle sue posizioni, che, guardate oggi, diventano, a loro volta, segno caratterizzante di quell'epoca storica, è possibile rintracciare nei contributi del volume un ulteriore sforzo di sistemazione, che consiste nel far emergere i contenuti proposti da de Gouges in relazione ad alcune correnti di pensiero o categorie concettuali. Si pensi alle possibili declinazioni del tema dell'universalismo, per cui è possibile parlarne in un'accezione che «includa l'umanità intera», ma che, al tempo stesso, tenga dentro la categoria della «specificità» (Loche, p. 25), nel senso di un «universalismo delle differenze» (così Orrù, p. 97). Anche nell'ambito della riflessione sui temi dei diritti e della cittadinanza, la posizione di de Gouges consente di individuare «un ideale *costruttivo* di comprensività e inclusione massima negli spazi della cittadinanza» (Casadei, p. 54). È con le stesse caratteristiche di inclusività che si può affrontare, come propone Cavaliere, il tema più complesso dei diritti e della questione sociale (cfr. pp. 65 ss.). Ciò che in alcuni contributi viene mostrato è il legame che può essere stabilito tra de Gouges e altre pensatrici e pensatori: in particolare Mary Wollstonecraft, nel caso del contributo di Serena Vantin (*La Rivoluzione e il diritto. Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft*, pp. 145-165), e Nicolas de Condorcet, come mostra Cristina Cassina (*Olympe de Gouges e Nicolas de Condorcet: 'vite parallele'*, pp. 125-144). Di entrambi si mettono in luce affinità e divergenze e anche questa operazione ha lo scopo di fissare dei punti, segnare dei confini, completare degli spazi. Una vicinanza, pur con le evidenti distinzioni, può essere rintracciata anche, tra gli altri, con Thomas Paine (cfr. Cavaliere, p. 71), ovviamente Jean-Jacques Rousseau, così come sottolineato in diversi contributi (cfr. Loche, p. 23; Cavaliere, p. 63; Orrù, pp. 76-77 e pp. 93-95; Cassina, p. 144; Paola Persano, *Olympe de Gouges e la critica femminista: fra appropriazioni e distanze*, pp. 177-179), o Jeremy Bentham (cfr. in particolare Loche, pp. 17 ss.). Tali accostamenti sono utili a far luce anche sul carattere sovversivo del diritto naturale di de Gouges (cfr. Orrù, p. 91), nonché sulla sua particolare versione 'rivoluzionaria' del giusnaturalismo (cfr. Loche, pp. 17 ss.).

La seconda linea portante del volume si intreccia inevitabilmente con la prima ed è quella che intende discutere dell'eredità di de Gouges. Se è possibile individuare in maniera specifica un certo modo di intendere, ad esempio, il rapporto tra universale e particolare in questa pensatrice, tale prospettiva risulterà di grande interesse nell'attuale dibattito sugli stessi temi (e così riguardo alla cittadinanza e alla partecipazione democratica, alla questione dei diritti, ecc.). Non si tratta, però, solo di questo. Nel suo contributo (pp. 167-187) Persano si occupa di un'eredità più complessiva, riflettendo sulla prospettiva femminista inaugurata da de Gouges e su come essa sia stata recepita nel corso della storia di questo movimento di pensiero e politico. Si tratta di un'altra opera di sistemazione che vuole guardare «alla stagione rivoluzionaria settecentesca come luogo delle radici teoriche e delle basi concettuali, nonché spazio popolato da esperienze significative e da figure che diverranno iconiche per le generazioni seguenti di donne e uomini», ma che non dovrebbe portare «a parlare di femminismi e femministe *ante litteram*» (p. 173). Un'esperienza, quella di de Gouges, della quale si può e si deve giudicare per illuminare la contemporaneità, ma che deve essere valutata con precisione e non solo perché è necessario tenere presente il contesto storico nel quale è maturata – *modus operandi* che dovrebbe valere in merito a ogni questione o figura del passato. Più specificatamente, si tratta di definire intenti e contenuti con il maggiore rigore in-

terpretativo che ci è possibile. Si tratta di quello che Orsetta Giolo compie nel suo *Identità o neutralità? La questione della soggettività delle donne e le intuizioni di Olympe de Gouges* (pp. 189-206), sottolineando, ad esempio, come l'attenzione di de Gouges per l'identità e la soggettività delle donne, quella interessante sua intuizione originaria, possa «risultare illuminante per comprendere se e in che termini la (nuova) soggettività neutra sia, nella contemporaneità, funzionale alla causa delle donne stesse» (p. 198).

Ed è a partire da questo spunto che vorrei, in conclusione, individuare la terza colonna portante del volume, che è quella che riguarda la possibilità di inserire Olympe de Gouges tra i classici (e, forse si potrebbe cominciare a dire, le classiche) del pensiero politico e giuridico, sfida espressamente dichiarata da Casadei e Milazzo nell'*Introduzione* al volume (cfr. p. 11). Come si possano definire i classici è tema ricorrente della letteratura secondaria in diversi ambiti di studio e l'importanza di tornare ad essi per inquadrare questioni e ritrovare il centro propulsore di alcuni percorsi di pensiero contemporanei può essere difficilmente messa in discussione. Quando si parla di classici li si intende spesso come se potessero valere al di là dello spazio e del tempo, pur essendo significativamente situati in un certo contesto. Seguendo la tradizionale distinzione di Norberto Bobbio, classico è uno scritto che ha tre caratteristiche: è considerato «interprete autentico e unico del proprio tempo»; è «sempre attuale» (da qui la necessità di una rilettura e una reinterpretazione continue); «ha costruito teorie-modello di cui ci si serve continuamente per comprendere la realtà» (Norberto Bobbio, *Max Weber, il potere e i classici*, in *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, p. 71). Il modo 'altro' di stare al mondo e di pensare il mondo, quell'audacia quasi strutturale, per tornare alla definizione di Casadei, è probabilmente ciò che può fare di de Gouges una 'classica', perché i suoi scritti «hanno certamente contribuito "a rimettere in questione il mondo", a ridefinirne le relazioni che in esso intrattengono uomini e donne, e come tali fanno di lei certamente una figura imprescindibile» (Casadei, p. 50).

Quella scaturita è una ridefinizione che ha riguardato innanzitutto de Gouges stessa, nel momento in cui ha deciso di cambiare il proprio nome, aggiungendo al proprio il nome della madre e prendendo anche il suo cognome al posto di quello del marito, diventando così Olympe de Gouges. Un atto che simbolicamente si può considerare come l'avvio di un percorso di ridefinizione della propria identità, del mondo intorno a sé e delle relazioni sociali e di potere che lo caratterizzano, ma sempre con i piedi ben radicati a terra, in mezzo a questioni e bisogni quotidiani, come quello ad avere una casa, all'accesso al mondo dell'istruzione, a vivere in condizioni dignitose sul piano sociale ed economico.

Romina Perni

Leo Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il fondamento e la sua genesi*, a cura di Carlo Altini, Pisa, Edizioni ETS, 2022, pp. 252.

La nuova edizione italiana di *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, curata da Carlo Altini, rende nuovamente disponibile una delle principali opere di Leo Strauss, filosofo al quale il curatore ha recentemente dedicato due

libri: *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss* (Roma, Carocci, 2021) e *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography* (Albany, State University of New York Press, 2022). L'opera straussiana su Hobbes era già stata tradotta in Italia, con buon stile, da Pier Franco Taboni, in una silloge di testi straussiani pubblicati dall'editrice Argalia nel 1977: l'edizione attuale – che presenta una nuova traduzione – è caratterizzata nondimeno da una maggiore attenzione filologica e bibliografica alle diverse edizioni del testo straussiano, che ha avuto una storia editoriale piuttosto complessa. Scritto in Inghilterra tra 1934 e 1935, ma in lingua tedesca, il libro viene pubblicato nel 1936 in traduzione inglese a Oxford nel 1936, per poi essere ripubblicato nel 1952 dall'University of Chicago Press provvisto di una nuova prefazione, in cui Strauss modifica l'attribuzione dell'onore di aver fondato la filosofia politica moderna, trasferendolo da Hobbes a Machiavelli. Ma la vicenda editoriale non termina qui. Nel 1965 Strauss pubblica in Germania l'edizione originale in lingua tedesca del libro, ancora con una nuova prefazione. L'attuale edizione italiana del testo straussiano su Hobbes segue con attenzione questa storia editoriale. Inoltre, il volume presenta la traduzione della versione in lingua inglese, ma si preoccupa di segnalare in nota le varianti e le differenze rispetto al testo tedesco. Le pagine straussiane sono precedute da una ricca introduzione del curatore, che ripercorre puntualmente i contenuti del libro e lo contestualizza nel percorso biografico e intellettuale di Strauss e, più nello specifico, nel quadro dei suoi interessi storico-filosofici e filosofico-politici, definendolo «il punto di approdo delle sue vicende personali e intellettuali avviate sul finire degli anni Dieci» (p. 7), quali la problematica partecipazione al movimento del sionismo politico e il confronto con le grandi figure della cultura tedesca di inizio Novecento quali Hermann Cohen, Max Weber, Franz Rosenzweig, Edmund Husserl, Martin Heidegger e Carl Schmitt.

All'introduzione del curatore seguono le tre prefazioni di Strauss alle tre diverse edizioni della sua opera hobbesiana (scritte nel 1936, nel 1951 e nel 1964) e, ovviamente, il testo straussiano, composto da otto capitoli dedicati a diverse questioni concernenti il pensiero hobbesiano: si tratta, agli occhi di Strauss, di questioni specifiche ma strettamente congiunte, coerentemente discusse sulla base di un'attenta disamina storico-filosofica, filosofico-politica e filologica dei testi del filosofo inglese. In questo senso, si rivela eloquente già il sottotitolo scelto da Strauss, costruito sul binomio rappresentato dal *fondamento* e dalla *genesì* della filosofia politica hobbesiana: come afferma Altini, con questa ricerca sulla genesi del pensiero hobbesiano, «Strauss individua il nuovo fondamento *morale* – e non scientifico – che determina la [...] teoria politica [di Hobbes] (e successivamente l'intera filosofia politica moderna)» (p. 40). La filosofia politica di Hobbes non si basa infatti primariamente sul metodo scientifico galileiano (ovverosia sul meccanicismo “naturalistico”), ma su una nuova concezione morale e antropologica fondata su una precisa *teoria delle passioni*, tra le quali la *paura della morte violenta* assume il ruolo di primo piano: per questo motivo, nella lettura straussiana del 1936, Hobbes rappresenta il fondatore della filosofia politica moderna e dell'ideale moderno di *civiltà*, segnando una rottura con la tradizione classica e premoderna sulla base del rifiuto della *legge naturale* a favore del *diritto naturale*, con il conseguente primato delle *rivendicazioni individuali* quali fondamento dello Stato.

Uno dei numerosi motivi conduttori che attraversano il testo straussiano è costituito dall'attitudine critica di Hobbes verso la filosofia politica classica. Cruciale agli occhi di Hobbes, e determinante ai fini della sua nuova filosofia politica, è il problema dell'efficacia e dell'applicazione pratica dei precetti tradizionali (aristotelici), applicazione che si rivela, per l'appunto, inefficace. Tali norme razionali, infatti, si rivolgono agli uomini *astrattamente*, cioè dicono loro solo ciò che dovrebbero essere, ma mancano di guardare a ciò che essi realmente sono. Diversamente, la filosofia politica di Hobbes risulta sempre applicabile perché riguarda tutti gli esseri umani in quanto tali, e non solo quelli liberi e virtuosi, obbedienti ai precetti razionali; infatti, essa si fonda su un'attenta analisi delle passioni che giunge ad affermare l'*impotenza della ragione*, implicita nel rivolgimento dal dover essere all'essere, cioè dalla legge al diritto. La teoria hobbesiana delle passioni si struttura essenzialmente sull'«antitesi connotata moralmente tra *ingiusta* vanità (o vanagloria) e *giusta* paura della morte violenta» (p. 45): nello specifico, la vanità è la forza che acceca l'essere umano ed è la radice di tutti i mali, in quanto spinge l'uomo alla continua ricerca del riconoscimento della propria superiorità da parte degli altri e, di conseguenza, alla lotta fisica; al contrario, «la passione diametralmente opposta, la paura, è la forza che illumina l'essere umano» (p. 186) rendendolo prudente e conducendolo all'istituzione dello Stato sulla base di un patto. Tale posizione hobbesiana è espressa con chiarezza nelle opere degli anni Quaranta e Cinquanta; tuttavia, secondo Strauss è in realtà già rintracciabile – sulla base di un'attenta analisi dei suoi primi scritti – nel giovane Hobbes, dunque già prima dell'avvicinamento alla nuova fisica galileiana.

È precisamente sull'interesse per l'applicazione delle norme e, conseguentemente, sull'individuazione della paura della morte violenta come principio sempre applicabile, che si fonda la filosofia politica hobbesiana. Se la paura costituisce il motivo sufficiente per la fondazione dello Stato, allora non è possibile riconoscere un valore morale a quelle passioni che non sorgono dalla paura e che, dunque, «non contribuiscono alla costruzione dello Stato, [...] e a proteggere l'essere umano dal pericolo della morte violenta» (pp. 93-94). Sulla scorta di questo riconoscimento, lo Hobbes straussiano rifiuta la virtù aristocratica dell'onore mentre promuove i desideri utilitaristici della *classe borghese*: il fine dello Stato è individuato «nella pace a ogni prezzo» (p. 223), ossia in quella sicurezza che è condizione della realizzazione dei desideri utilitaristici di benessere e di arricchimento. Vale a dire, lo Stato risulta investito del dovere di salvaguardare il diritto naturale, che è tanto il fondamento quanto il fine dello Stato. In quest'ottica radicalmente antiaristotelica, la *legge naturale* «deve l'intera sua dignità solo alla circostanza che essa è la necessaria conseguenza del "diritto di natura"» (p. 226) e pertanto non ha alcun significato fondativo per la filosofia politica. In questo senso, lo Hobbes straussiano inaugura la *modernità* fondando una tradizione del diritto naturale consapevolmente distinta da quella platonica, aristotelica e cristiana, perché il diritto naturale è indipendente da qualsiasi legge antecedente la volontà umana.

Secondo Strauss i motivi antropologici e morali della filosofia politica hobbesiana sono presenti indipendentemente dal contatto con il metodo «risolutivo-compositivo» della fisica galileiana. La lettura di Hobbes proposta da Strauss, quindi, ha il merito di contribuire a liberare il filosofo inglese dall'etichetta tradizionale di alfiere dell'assolutismo monarchico – una strada che già era stata aperta da Ferdi-

nand Tönnies – e di innalzarlo a fondatore del *liberalismo moderno* e della *cultura borghese*: come riepiloga efficacemente Altini, lo Hobbes straussiano è «un filosofo radicalmente *antitradizionale*, fondatore dell'illuminismo e dell'ideale moderno di progresso, precursore dell'utilitarismo, [...] ideatore della moderna contrapposizione tra *natura* e *cultura* attraverso cui si determina la possibilità della conquista della natura» (p. 33). Oltre a ciò, la distanza e l'incompatibilità rispetto alla filosofia politica classica conduce lo Hobbes straussiano alla definizione di una nuova concezione della *sovranità*. Analogamente a quanto avviene per il riconoscimento dell'inefficacia delle tradizionali norme razionali, il problema della sovranità si pone nel momento in cui viene messo in dubbio il diritto della ragione a governare, sulla base dell'asserzione della sua impotenza: «contro la filosofia politica classica, Hobbes definisce lo spazio del potere politico in termini non di ragione, ma di volontà» (p. 49), aprendo così la strada alle teorie liberali, democratiche e socialiste della modernità.

Molti altri temi di questo volume meriterebbero un approfondimento – per esempio, il passaggio alla concezione artificiale dello Stato, oppure il complesso rapporto di Hobbes con Platone –, ma si pone piuttosto la necessità di ricordare l'importanza di questo testo sia nella carriera intellettuale di Strauss (sarà proprio la grande fortuna di questo testo a consentire l'approdo di Strauss prima alla New School di New York e poi all'University of Chicago), sia nella storia degli studi hobbesiani, all'interno dei quali il volume straussiano costituisce ancora oggi un decisivo punto di riferimento, soprattutto per la sua solidità filologica (che nel 1995 è stata ulteriormente attestata dall'attribuzione di tre manoscritti a Hobbes su cui Strauss si era speso con grande energia, senza però ottenere il consenso degli studiosi inglesi negli anni Trenta). Il volume di Strauss si conferma pertanto un punto di passaggio ineludibile per la comprensione del pensiero filosofico-politico straussiano e, in un'ottica più ampia, per la cognizione degli sviluppi della filosofia politica novecentesca.

Lavinia Peluso

Lorenzo Petrachi, *Rovine dell'amicizia. Il progetto incompiuto di Michel Foucault*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2022, pp. 332.

È sempre più palese che ci sia un legame tra affetti, vita sociale ed economica, e la recente crisi (non solo sanitaria) da Covid-19 ne è stata la prova. Dopo i primi mesi di confinamento, ad esempio, con uno dei decreti emanati al fine di contenere l'epidemia sono state consentite le visite ai 'congiunti', salvo chiarire che tra questi non sarebbero rientrate amiche e amici. Ora, se è evidente che la gestione dell'epidemia ha avuto degli effetti sulla vita affettiva, non meno evidente è la necessità di ripensare in modo critico l'esperienza amicale, comprenderne l'essenza (che cos'è un'amicizia?) e il modo in cui è legata alla dimensione non soltanto etica – ma anche sociale e politica – dell'esistenza. Che cosa distingue un concittadino da un "congiunto" o da un amico? Ciò che è in questione, insomma, non è un epicedio sulle nostre amicizie, né un resoconto delle crisi periodiche che queste hanno su-

bito, bensì una storia dell'amicizia che sia anche e inevitabilmente una storia del presente.

È con questo doppio intento che, come suggerisce anche il titolo, Lorenzo Petrachi propone una riflessione sulle «rovine dell'amicizia» (e su ciò che le ha provocate). Dopo la traduzione di *Vingt ans et après* di Thierry Voeltzel (Meltemi, 2021), l'autore riprende il filo del discorso foucaultiano e di ciò che nel pensiero del filosofo rappresenta soltanto un «progetto incompiuto» – quello, appunto, di una «storia dell'amicizia, o delle amicizie» (p. 11). Non sfuggano i problemi a cui si va incontro: come nota anche Didier Eribon, nell'*Indice delle nozioni* che chiude i *Dits et écrits* foucaultiani il concetto di amicizia è assente così come è assente, nell'economia del pensiero del filosofo, un discorso specifico sulla questione. Non solo la storia dell'amicizia non è meno incompiuta e frammentata della *Storia della sessualità*, ma attiene essenzialmente al non-detto del pensiero di Foucault. Ciò nonostante, è proprio a partire dalle tracce e dalle genealogie suggerite dal filosofo che Petrachi pone le premesse della sua ricerca.

Delle tre sezioni in cui è suddiviso il testo, la prima – intitolata *Concetto* – si sofferma in modo dettagliato sull'opera foucaultiana evidenziando il modo (o più propriamente, i modi) in cui in essa viene affrontato il problema dell'amicizia. Avvalendosi del metodo deleuziano e guattariano, l'autore discute dell'esperienza amicale anzitutto come di un concetto dotato di una sua propria genesi che va rintracciata in rapporto all'omosessualità e alla sessualità in generale. Più nel dettaglio, come osserva Petrachi, Foucault è uno dei primi a essersi interessato degli effetti della 'desessualizzazione' messa in atto dalle comunità queer e gay. Le contestazioni omosessuali e femministe degli anni Settanta, infatti, hanno a lungo insistito sulla liberazione sessuale come su un tentativo di «liberarsi della sessualità» (p. 22), di un legame che attraverso la verità del sesso vincola a sé stessi e alla comunità di cui si è parte. Che ne è del soggetto, insomma, una volta che il sesso non è più l'unica esperienza attraverso cui svelare il suo essere autentico – ad esempio nelle saune in cui, persi in un ammicchiamento, non si rischia «di essere inchiodati alla propria identità» (p. 25)? A partire dalle rivolte sessuali di quegli anni, Petrachi restituisce un concetto di amicizia strettamente legato alle riflessioni etiche su disassoggettamento e soggettivazione condotte da Foucault negli anni Ottanta. Nella prospettiva delineata dall'autore, fedele in questo a quella foucaultiana, il tentativo di 'desessualizzazione' messo in atto dalle comunità gay non rappresenta solo un'utopica fuga dai vincoli sociali o una loro trasgressione, né può essere ridotto a un'esperienza di disassoggettamento. Si è trattato, al contrario, di un'occasione di dare vita ad affetti, amicizie e legami del tutto diversi da quelli eterosessuali, ponendone in evidenza il momento della soggettivazione. Con Foucault, citato da Petrachi, è «una questione di esistenza: come è possibile, per degli uomini, stare assieme? Vivere assieme, condividere il tempo» (p. 67), senza con ciò riprodurre i rapporti di dominazione in atto, rifiutati in quanto «problematici o in quanto parte del problema» (p. 61)? Così, ciò che va compreso è se quella omosessuale rappresenti un diverso modo di soggettivazione, un modo di vivere legami, amicizie e affetti di contro a quello egemone. È chiaro, quindi, che per l'autore eterosessualità e omosessualità sono molto più che orientamenti sessuali poiché – come ha spesso insistito anche Foucault – l'essenziale «non è tanto l'atto sessuale in sé, quanto il modo di vita omosessuale» (p. 76): essere omosessuali (o divenirlo, come

puntualizza a più riprese il filosofo) non vuol dire solo essere attratti da persone dello stesso sesso. Ciò che è in questione è un vero e proprio regime di produzione delle soggettività che resiste e rovescia quello eterosessuale. L'intento di Petrachi è chiaro: riconducendo le esperienze di 'liberazione sessuale' degli anni Sessanta e Settanta a tentativi di soggettivazione che non passano più per la verità del sesso, è evidente che anche l'amicizia diventi un momento essenziale di questi processi, un modo di vita, un'etica, un'ascesi in senso etimologico e foucaultiano. Con Petrachi, che così intitola la sezione successiva, «[l'amicizia] è prima di tutto un'esperienza» (p. 90) che consente di porre in modo del tutto diverso i rapporti con se stessi e con le altre (che diventano così amiche).

Quando nasce, però, quest'esperienza? Qual è la sua genealogia? L'ipotesi foucaultiana – a cui Petrachi dedica la seconda sezione di *Rovine dell'amicizia* – è che con la fine del Medioevo, l'amicizia e i vincoli omosociali fra maschi sarebbero stati svalutati del valore sociale che pure avevano avuto sino a quel momento, dando luogo a una problematizzazione delle esperienze (omo)sessuali. Nello specifico, quindi, l'autore evidenzia le linee genealogiche che dalla sodomia conducono alle moderne esperienze dell'amicizia e a partire dalle fonti foucaultiane – da John Boswell a Lillian Faderman – Petrachi discute dettagliatamente di questa ipotesi per mostrare come, in verità, non ci sia un nesso univoco fra i due eventi. Così, se alla fine del XV secolo, l'amico si distingue chiaramente dall'«immagine anti-sociale, sovversiva e selvaggia dei sodomiti» (p. 171), già a partire dalla Controriforma l'esperienza dell'amicizia è sempre più di impedimento al governo pastorale delle anime e ai vincoli 'verticali' di obbedienza che esso esige: se i soli rapporti consentiti sono quelli con Dio e con il proprio pastore spirituale, l'amico viene a essere 'di troppo' e occorre essere cauti verso le inquietudini che alcune amicizie – specie quelle tra maschi – provocano: in ognuna di esse può nascondersi il vizio e tra tutti, il peggiore: la sodomia. Ciò nonostante – ed è questa la svolta messa in evidenza da Petrachi – non è più tanto l'atto (omo)sessuale in sé che va confessato, quanto i pensieri che vi hanno condotto poiché è nell'anima del soggetto, nel suo rapporto a se stesso, che si insedia il peccato. In questo senso, l'unico rapporto in cui si è al sicuro da ogni tentazione è quello spirituale con il direttore di coscienza, che diviene così ciò che un tempo è stato l'amico. Quando il governo delle anime si sarà concretizzato nello Stato, infine, l'amicizia diverrà un legame del tutto asociale e apolitico.

È chiaro, quindi, che uno degli intenti decisivi della 'genealogia dell'amicizia' proposta da Petrachi è quello di mostrare che non esiste, né è mai esistito, un unico modo di vivere l'esperienza amicale: dal mondo antico (su cui l'autore si sofferma in un'interessante, seppur breve, appendice, pp. 218-222) a quello cristiano, si sono susseguiti modi differenti di essere amici. Sebbene si tratti sempre di amicizie, le esperienze – i legami con se stessi e quelli con l'amico – non sono mai le stesse, ma è proprio questo a suggerire che nessun vincolo è in sé necessario e che nessun regime di soggettivazione è mai al sicuro dall'essere ridotto in 'rovina' ed è proprio ai 'resti' dell'amicizia che è dedicata la terza e ultima parte.

Quel che Petrachi si propone, così, è «di dare un nome alle nostre amicizie per poi rovinarle» (p. 223). L'intento critico è evidente: dopo averne ripercorso le linee genealogiche, l'autore si occupa dell'amicizia come di un dispositivo di cui va mostrato il vincolo che lo lega ai modi di produzione di soggettività per criticarne gli effetti assoggettanti. In quest'ultima sezione, però, più che al pensiero di

Michel Foucault, Petrachi è interessato a quello di F. Zappino o, più esattamente, al modo in cui l'autore di *Comunismo queer* (Meltemi, 2019) ripensa ai processi di soggettivazione a partire dalle fonti foucaultiane e da quelle del femminismo lesbico-materialista di Monique Wittig. Più nello specifico, è a partire dal concetto zappiniano di 'modo di produzione eterosessuale' che Petrachi conduce la sua 'critica dell'amicizia'. Se per esempio non accordiamo a ogni affetto (neanche a quello fra amici) la dignità che riserviamo al rapporto amoroso, ciò è dovuto al fatto che – come mostrano Zappino e Petrachi – l'eterosessualità non solo non si riduce a un orientamento sessuale, ma è un modo di produzione di soggettività e di vincoli sociali che sono al contempo normati e normativi. È in questo senso che «dire “no” all'amore», ossia a un modo specifico in cui è previsto che si rapportino i soggetti fra di loro, diviene «un'eresia, una tragedia» (p. 248). Non solo: il binarismo di genere su cui si fonda il «modo di produzione eterosessuale» è il fondamento stesso dei legami sociali, tanto che chi non si assoggetta a uno dei due generi – dalle soggettività trans a quelle non binarie – è escluso dalla comunità. Ecco il motivo per cui Petrachi e Zappino insistono tanto sul fatto che «non ci sono *differenze* da valorizzare, ma *disuguaglianze* da sovvertire» (p. 238). Al contrario di Pierre Bourdieu, infatti, Petrachi è convinto – e tutta l'ultima sezione è un tentativo di dimostrarlo – che l'amicizia e i legami affettivi non solo non sospendono i rapporti di potere, ma ne sono attraversati da parte e parte. Come puntualizzato dall'autore, infatti, «essa [l'amicizia] sfugge necessariamente a tutta una serie di relazioni ma solo in quanto ne è [...] il *resto*» (p. 232) – un resto che pur essendo un prodotto sociale ed etico del regime eterosessuale non rientra in alcun genere di economia (neanche relazionale), né può essere messo immediatamente a profitto. Prosegue infatti Petrachi: sono rapporti «spesso informali, non per questo privi di forme» (p. 278) che mettono in discussione la (ri)produzione eterosessuale.

È merito delle ricerche di Petrachi, quindi, di mostrare come le critiche foucaultiane, femministe e queer dell'esperienza amicale conducono inevitabilmente anche a una critica dei dispositivi di soggettivazione e dei loro effetti di assoggettamento. Le genealogie delineate dall'autore – le diverse concezioni e le diverse esperienze amicali – svelano quanto poco ci sia di necessario nel regime eterosessuale o quantomeno che l'«eterosessualità obbligatoria» (*compulsory heterosexuality*) – di cui pure Adrienne Rich ci aveva avvertiti – può essere sovvertita da soggettività irriducibili ai generi dominanti. Non solo le amicizie, quindi, ma anche i soggetti si dicono in molti modi: da assoggettati, come le donne nel regime eterosessuale, a rivoluzionari come le lesbiche materialiste. Insomma, essere amici o amiche vuol dire divenire coscienti dei vincoli che ci legano a noi stessi e alle altre, riprendere le rovine fra le quali viviamo e dare vita a etiche e politiche dell'amicizia.

Sajjad Lohi

Michele Spanò, *Fare il molteplice. Il diritto privato alla prova del comune*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2022, pp. 144.

Il titolo dell'ultimo libro di Michele Spanò riecheggia una celebre frase di Deleuze e Guattari, secondo la quale il molteplice *bisogna farlo*. L'autore pone così, fin da

subito, il focus della sua riflessione su un duplice obiettivo: da un lato, mostrare come la configurazione moderna del dispositivo giuridico non si sia fatta carico di quella dimensione comune che è propria del molteplice e, dall'altro lato, immaginare una metamorfosi del diritto che sia capace, al contempo, di disfarsi del suo retaggio moderno e di agganciare attraverso i propri strumenti tecnici le esigenze e gli interessi diffusi degli attori sociali collettivi. Il testo si compone di sette saggi, preceduti da un'introduzione, nei quali la *pars destruens* e la *pars construens* della proposta di Spanò si intrecciano in un continuo e fruttuoso andirivieni, grazie al quale la sintomatologia della forma giuridica moderna si accompagna ad una messa in movimento teorica di quegli elementi che l'analisi rinviene come sintomatici e compromissori. In tal modo, l'esito dell'opera non si arresta ad una ricostruzione delle vicende storiche del diritto moderno del XIX secolo, bensì assume i contorni di un'*archeologia materialista delle forme giuridiche* che – facendo propria la lezione di Yan Thomas – restituisce al diritto la sua peculiare capacità istituyente nei confronti del reale.

Il testo si apre con una lucida operazione di smontaggio della cosiddetta *topologia moderna*: così Spanò denomina quel particolare assetto assunto dal diritto nel corso dell'800. Tale topologia sembra basarsi su una separazione dicotomica, quella tra diritto pubblico e diritto privato, che assorbe la dimensione pubblica nella logica unitaria della sovranità statale e che, nello stesso tempo, riduce il diritto privato a spazio di manovra dell'individuo borghese, il quale usa lo scambio e il contratto per difendere i propri interessi patrimoniali. Questa dicotomia ha solo in apparenza la forma di una contraddizione dialettica poiché, in realtà, il pubblico e il privato, l'interesse generale e l'interesse particolare, il sovrano e l'individuo, la legge e il contratto, abitano il medesimo edificio – quello, storicamente determinato, della topologia moderna – e costituiscono l'uno la *conditio sine qua non* per l'esistenza dell'altro. Diritto pubblico e diritto privato sono, infatti, agganciati alla medesima logica, quella dell'Uno, che si dà tanto nella forma della sovranità (moderna) quanto in quella dell'individualità (borghese). In altre parole, solamente ciò che è 'riducibile a uno' ha accesso alla giuridicità; tutto il resto, vale a dire il comune (inteso come ciò che è 'più d'uno') ne rimane escluso.

Lo smascheramento della consistenza identitaria e unitaria della topologia moderna rende evidente che l'unica via per fuoriuscire da quest'ultima sia sbarazzarsi di entrambi i lati della sua finta dicotomia: tanto del diritto pubblico quanto del diritto privato, ovviamente non in assoluto, bensì nella loro forma moderna. «Immaginare un diritto pubblico non sovrano e un diritto privato non patrimoniale» è il compito che si pone a chi voglia tentare di pensare il giuridico *con* il molteplice, invece che contro di esso. Del resto, nel corso del Novecento non sono mancati tentativi in tal senso che, di fronte alla crisi dello Stato e alla sua incapacità di totalizzare il campo della politica, hanno cercato di rispondere con un'estensione della giuridicità e con l'introduzione di un'istanza di pluralismo giuridico. Un esempio dirimente in tale ambito è la vicenda dell'istituzionalismo giuridico (presa in considerazione da Spanò in più occasioni, in particolare nel capitolo 6), che però non riesce, secondo l'autore, a segnare un vero cambio di passo rispetto alla topologia moderna poiché – perlomeno nel caso di Santi Romano e di Maurice Hauriou (parzialmente diverso, invece, l'esito di Cesarini Sforza) – rimane legato all'idea di un

ordinamento giuridico capace di comporre armonicamente i rapporti tra Stato e individuo: la logica dell'Uno, dunque, non viene mai veramente abbandonata.

Per uscire definitivamente dalla insufficienza della topologia moderna serve, invece, un'operazione archeologica che metta il giuridico alla prova del comune: si tratta di rinvenire delle forme di esercizio del diritto che presuppongono l'*agency* di un soggetto né sovrano né individuale, bensì collettivo. Così, i beni comuni, la tutela, l'autonomia, la *class action*, sono concetti e procedure collettive che costituiscono, nella proposta dell'autore, i lemmi di base per una ridefinizione della grammatica giuridica e della sua potenzialità trasformativa. Quest'ultima implica un ripensamento del rapporto tra diritto e società, ossia tra astrazione formale e trasformazione materiale, la cui circolazione procede a *zig zag* (per richiamare un altro concetto deleuziano) in un andirivieni continuo che costituisce la ricorsività propria del diritto.

I beni comuni (a cui è dedicato il primo saggio del libro) sfuggono alla dicotomia tra diritto pubblico e diritto privato: essi non sono né pensabili né esprimibili nel linguaggio giuridico moderno poiché mancano di un referente unico ed unitario. L'estensione del loro uso è potenzialmente infinita al punto da mettere in crisi il concetto di titolarità poiché non esiste un soggetto che li possieda o ne sia univocamente proprietario. Dare una definizione giuridica dei beni comuni costringe, pertanto, il diritto ad uno sforzo creativo: inventare un nuovo concetto che si addica ad una soggettività che non è né unitaria né individuale, bensì collettiva e *transindividuale* (il termine, che ha origine dalla filosofia simondoniana ed è ripreso da Balibar, indica qui la dimensione solidale e cooperativa, legata agli interessi di molti, vale a dire né di tutti né di uno solo). D'altro canto, l'azione di descrizione operata dal diritto non è mai politicamente innocente; i concetti giuridici, nel momento stesso in cui descrivono il loro oggetto, gli danno forma (giuridica): in altri termini, lo istituiscono. Si tratta di una grammatica istituyente che è ben altra cosa dalla norma.

Il funzionamento del diritto è impennato su di un movimento dialettico e ricorsivo tra astrazione formale e trasformazione materiale. Se lo sforzo di concettualizzare i beni comuni mostra come l'operazione concettuale si traduca per il diritto sempre anche in un'istituzionalizzazione del proprio oggetto, per trarre le conseguenze di tale scoperta Spanò mette in campo l'analisi di due dispositivi giuridici, la tutela (capitolo 2) e l'autonomia (capitolo 3), che sembrano capaci di scuire il soggetto giuridico dalla veste che la topologia moderna gli ha fatto a lungo indossare (quella di un soggetto individuale, proprietario, titolare di diritti, portatore di un interesse particolare). Tanto la tutela quanto l'autonomia possono, infatti, essere rigiocate contro il diritto privato a favore di un *diritto dei privati* (secondo la celebre espressione di Cesarini Sforza), in cui il giuridico funziona come rimedio: non si tratta qui di affibbiare al diritto una funzione correttiva e posticcia, bensì di concepire la sua azione di mediazione come un'operazione di redistribuzione degli spazi e delle distanze *tra* i soggetti singolari. Così, la tutela diviene rimedio in quanto organizzazione di uno spazio mediale che permette l'interazione e la cooperazione tra i singoli. L'autonomia dei privati, d'altro canto, non ha più nulla da spartire con il contratto e la proprietà privata, bensì traduce giuridicamente l'*agency* che i singoli possono esercitare nel comune, ossia la loro capacità di istituire e organizzare

rapporti, di dare forma alla cooperazione, di esprimere un interesse che non è di tutti ma nemmeno di uno solo.

In tal modo si apre una nuova prospettiva per il diritto privato: una volta sciolto dal rapporto dicotomico con il diritto pubblico, esso si fa «mediazione orizzontale, immanente e metonimica», composizione e messa in forma del sociale, o ancora *infrastruttura del comune* (come recita il titolo del quarto capitolo). Tale operazione propriamente giuridica, che rispecchia l'oscillazione tra astrazione e materialità, ricalca lo *ius* romano (piuttosto che il *nomos* greco) e la sua peculiarissima capacità di produrre "materiali astratti" che hanno la forma di cose, nomi, conflitti, rapporti, relazioni. In altre parole, il diritto non si risolve in tecnica di ordinamento, bensì in una procedura astratta ma dagli effetti materialissimi. Invece che personificare e sostanzializzare il soggetto giuridico per assoggettarlo, il diritto può divenire processo di soggettivazione, ossia di produzione di soggettività collettive, transindividuali e cooperative. Spanò individua un efficace esempio di tale processualità nelle *class actions* (capitolo 5), laddove l'azione di classe, prima di tutto, riguarda degli interessi collettivi che, ancora una volta, non sono né di uno né di tutti, bensì di molti. In secondo luogo, la classe non preesiste alla propria azione, bensì si forma nell'esercizio contingente della propria *agency* giuridica e si istituisce a partire dalla messa in comune degli interessi dei singoli: l'azione di classe è un processo di produzione della classe stessa. Quest'ultimo è procedura giuridica, intesa come quell'evento che conferisce alla classe un nome comune che non è né persona né sostanza, ma attributo di una pluralità (la stessa funzione che, secondo Yan Thomas, aveva il nome di "città" nel diritto romano).

Affinché questo diritto transindividuale, collettivo, cooperativo, anti-normativo, tutelare di interessi diffusi, procedurale, effettuale e perciò stesso politico, abbia una chance di "fare il molteplice" è necessario partire da un'archeologia del diritto privato di cui il libro di Spanò costituisce un primo importantissimo tassello. L'autore, nell'ultimo saggio del libro, identifica fra i compiti di questa archeologia l'esposizione di una *contro-storia* del diritto privato, ossia una ricostruzione della particolare congiuntura storica che ha portato alla riduzione di quest'ultimo a diritto patrimoniale, soffocando i processi germinali del *diritto dei privati* dentro il rapporto dicotomico con la sfera pubblica e sovrana. Una contro-storia di tal sorta, come quella che Spanò ricostruisce nella linea che da Savigny conduce a Gerber fino a Jhering e Jellinek, ci riconsegna il paradosso moderno di una dicotomia, quella tra pubblico e privato, che è in realtà una dipolarità. Smontare la logica moderna, farla girare a vuoto, cogliere in flagrante la topologia moderna, è il punto di partenza per immaginare un diritto trans-soggettivo (né pubblico né privato, oggettivo ma non statale) che poggia su un'antropologia dell'uso (piuttosto che dello scambio) e su una politica del comune (anziché della sovranità).

Fuoriuscire dalla concettualità politica e giuridica della modernità sembra essere la via maestra per scoprire nuovi modi di *fare il comune*: merito della riflessione di Spanò è quello di tradurre questo 'fare' in un processo di invenzione di tecniche, strumenti e forme giuridiche attraverso cui il diritto può dar nome e, perciò stesso, *istituire* le forme della cooperazione sociale.

Nataschia Tosel