

For a Self-propelled Enlightenment

Félix Duque
felix.duque@uam.es

Enlightenment is not only a movement that happened in history and that would have just left a trace in it, but is also a self-moving process which constitutes our own history. And we respond to this process with an attitude of changing conjugation of times, and an always precarious embodiment of a useful fiction for collective live, what we call democracy. In addition to this, the expressions that surround the exaggerated name Enlightenment (*Illuminismo*, in Italian) show the intention of the essay: to defend the current appropriateness and the encouragement of a left-wing intellectual attitude.

Per un Illuminismo semovente

di Félix Duque

felix.duque@uam.es

Enlightenment is not only a movement that happened in history and that would have just left a trace in it, but is also a self-moving process which constitutes our own history. And we respond to this process with an attitude of changing conjugation of times, and an always precarious embodiment of a useful fiction for collective life, what we call democracy. In addition to this, the expressions that surround the exaggerated name Enlightenment (*Illuminismo*, in Italian) show the intention of the essay: to defend the current appropriateness and the encouragement of a left-wing intellectual attitude.

1. Cercando dall'interno un Illuminismo superiore

Questo saggio s'inscrive nella retorica della *disputatio*, fuggendo i due estremi provocati solitamente dal termine "Illuminismo": il primo, astratto (chi, oggi, non si considererebbe "illuminista", sapendo che ciò non impegna a niente?); il secondo, storico (chi si comprometterebbe a difendere oggi l'Illuminismo in quanto accadimento concreto, segnato in 1793 dalla *Terreur* e culminante nel terrore rosso del Gulag stalinista?).

D'altro canto, ancora più difficile sarebbe capire la difesa dell'Illuminismo da parte di chi s'impegnasse nel difendere proprio un processo storico provocato dai *philosophes* come Voltaire, per il quale il popolo semplice (*la populace*) non sarebbe altro che la *canaille*, qualcosa come quella "folla" a cui *les honnêtes gens d'esprit* non possono far altro che disprezzare¹ (un atteggiamento che superata l'epidermide democratica e benpensante, continua a emergere nell'attuale crema dell'intellettualità), mentre egli tramava per ottenere ovunque un posto da consigliere aulico, al fine di istruire al potere principesco secondo i ragionevoli principi illuministi (*en passant*, quello stesso potere che veniva denominato da Voltaire come l'*Infâme*, ossia quella casta che lui voleva appunto *écraser*).

¹ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, «Blé» (1770), cit. in J.-J. Tatin-Gourier, *Lire les Lumières* (in seguito: *Lumières*), Dunod, Paris 1996, p. 23.

Comunque, il fatto che il popolo venga considerato dai *philosophes* come la *canaille*, oppure come *ignobile vulgus* (Kant *dixit*), sembra far diventare ancora più difficile la difesa di un Illuminismo semovente, sia che seguiamo l'aspetto attivo, così bellicoso come meccanico, dell'aggettivo "semovente" (*pezzo d'artiglieria installato su scafo corazzato cingolato*, così recita lo Zingarelli 2000), che quello passivo, più solito (il *bestiame*, in quanto un insieme di animali semoventi: *livestock* in inglese). In tal senso, se rimandiamo la definizione di *beni semoventi* come *bestiame* alla concezione "illuminista" di Popolo (a favore del quale, com'è noto, il Potere assoluto faceva tutto, senza tuttavia contare su di esso, tranne per orientarlo e guidarlo a dovere), è difficile non ricordare una terribile favola di George Orwell: *La fattoria degli animali* (1945)², la quale, certamente, ha qualcosa a che vedere con la precedente allusione all'epoca di Stalin. Nel romanzo, com'è noto, tutto gira intorno al bestiame e a ciò che attraverso di esso viene guadagnato³, ed inizia con l'umano Mr. Jones (incarnazione dello Zar russo), il quale sfrutta – com'è naturale – gli animali della sua fattoria, vendendoli o uccidendoli per trarne profitto. Contro tale sacrificio pianificato, *Old Major* (*alias* Lenin), un vecchio cinghiale, conduce la ribellione degli animali agli albori, promulgando quindi sette comandamenti che raggiungono l'apice nel precetto supremo, culmine del pensare rivoluzionario: *All animals are equal*. Purtroppo, Old Major muore tre giorni dopo l'editto, e quindi sono due maiali, *Napoleone* (*alias* Stalin) e *Snowball* (*alias* Trotsky), gli incaricati di portare a termine il processo, scrivendo, di fatto, i Sette Comandamenti sul muro, come se fosse una sorta di Costituzione di evidente taglio illuminista. Ma, in seguito all'accusa di tradimento fatta contro Snowball e la conseguente purga dei suoi sostenitori, la *forza esecutiva* della Costituzione della Fattoria degli Animali ricade nel perentorio articolo di fede: *Napoleon is always right*. Alla fine, nel film del 1954, i sei primi comandamenti vengono cancellati dal muro; e, allo stesso modo che nel romanzo, l'unica cosa che vale è l'ultima

2 Orig.: *Animal Farm: A Fairy Story*. Per la traduzione francese, Orwell suggerì il titolo: *Union des républiques socialistes animales*, ovvero: URSA (in latino: «orsa»), in evidente allusione all'URSS. Esistono due versioni cinematografiche (1954 e 1999).

3 (Alludo qui a un gioco di parole non traducibile in italiano: *ganado* in spagnolo vuole dire sia «bestiame» ma anche «guadagnato». N.d.T.)

prescrizione: *All animals are equal, but some animals are more equal than others*. I tratti dei maiali, autoproclamatisi “razza superiore”, cominciano ad assomigliarsi a quelli degli uomini, con i quali intrattengono relazioni, affinché queste potenze contrapposte “salvino” entrambi i mondi (quello animale e quello umano) dall’oppressione di un *sistema* che, in fondo, è retto proprio da coloro che sostengono di rappresentare i sofferenti e i cittadini indignati di entrambi i mondi.

È vero che Orwell non attacca il processo rivoluzionario in quanto tale (le intenzioni di Snowball-Trotsky sono pure, e le sue indicazioni fanno aumentare l’efficienza della fattoria e la prosperità degli animali), mettendo sotto accusa piuttosto la mancanza di controllo, l’ingenuità o l’indifferenza del popolo, quadrupede o volatile, che fa diventare la promessa *Utopia* una ben reale *distopia*. Ma, malgrado ciò, e d’altro canto, è impossibile smettere di ricordare che, nella denominazione di questi *animali semoventi*, si passa dal caricare l’enfasi nel sostantivo (sono animali e, in quanto tali, enti per natura, *phýsei*, e hanno in sé stessi il principio del loro movimento) a enfatizzare l’aggettivo (in quanto beni semoventi, finiscono per diventare *prodotti* della politica, cioè prodotti fabbricati dai produttori stessi, di modo tale che il primitivo potere costituente diventa subito un’impotenza costituita). Ora abbiamo sì una forza di lavoro *semovente*, ma dai movimenti controllati e pianificati razionalmente (o ancor più esattamente: misurati e controllati dall’intelletto matematico e industriale) sino al punto di far della fattoria-mondo un modello di *utilità*: la nozione già ammirevolmente fissata da Hegel – nella *Fenomenologia dello Spirito* – come essere dell’ente, secondo la concezione propria dell’Illuminismo⁴.

Perciò, quando si parla dell’Illuminismo e delle sue conseguenze, si diffonde lo scoraggiamento; perché, benché fosse evitabile la perversione distopica, o almeno risultasse fattibile raddrizzare quell’indesiderabile situazione attraverso una controrivoluzione come quella intenzionalmente esposta alla fine della versione cinematografica d’animazione (contro lo

4 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI.B.II.a., Meiner. Hamburg [Düsseldorf] 1980. *Gesammelte Werke*, ix, pp. 304 sgg.; specialmente ix, p. 305: «Come ogni cosa è utile all’uomo, così anche l’uomo ha il carattere dell’utilità, e la sua determinazione è quindi quella di rendersi membro universalmente utile e utilizzabile della truppa».

scetticismo del romanzo), difficilmente si potrebbe sfuggire a questa (de)qualificazione dell'Illuminismo come *ontopragmatologia*, denunciata da Hegel e da Orwell, e con evidente *fundamentum in re*, come vedremo.

È possibile quindi sfuggire al binomio Illuminismo *uguale* Impero della conversione del mondo in Fabbrica (passaggio dal bestiame della fattoria a ciò che è guadagnato nella macchina, così come si verifica nel passaggio da animale semovente a pezzo d'artiglieria semovente)?⁵ E soprattutto, come evitare che, attraverso questa riduttiva operazione di guadagno per l'*homo oeconomicus*, non finisca esso stesso per essere anche lui un ingranaggio dentro al Mercato? Seppure Snowball (Trotsky) avesse sconfitto Napoleone e avesse stabilito per un lungo periodo una giusta distribuzione di mangime e compiti per gli animali della fattoria, come un complesso armonico e proprio di beni "semoventi", non potrebbe basarsi in fondo più che in una concezione del *politico* come "condividere ciò che ci è comune", così come già notava e disprezzava Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ovvero: "per il fatto di pascolare nello stesso luogo"⁶, giacché, come si nota in questo passaggio, tale atteggiamento è, giustamente, proprio del *bestiame*, come se tornassimo ancora una volta dopo l'altra alla definizione di Popolo come animale *politico* (in un senso che avrebbe meravigliato certamente lo Stagirita).

Al fine di evitare la probabile perversione del primo caso (l'utopia rivoluzionaria come distopia dittatoriale), e di mitigare per quanto possibile la caratteristica propria del secondo (che l'essere dell'Illuminismo consista nell'utilità), sarà opportuno quindi tornare ancora allo Zingarelli, per affrontare lì la prima accezione dell'aggettivo "semovente", ovvero: «Che si muove da sé, che ha la proprietà del moto». Tra l'altro, questa definizione congiunge il senso primigenio, etimologico, di "semovente" con *l'éthos* illuminista difeso dall'"ontologia del presente" di Michel Foucault. In effetti, per questo esemplare ibrido di filosofo e storico, l'atteggiamento illuminista non dovrebbe essere incentrato tanto nella *logica della produzione*, prima ricordata, quanto nella *critica permanente del nostro essere storico*.

⁵ Anche qui alludo al doppio significato di *ganado* in spagnolo, già spiegato precedentemente. N.d.T.

⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea* ix, 7; 1170b14. Il verbo *némesthai* può significare «mangiare assieme» e anche, semplicemente, «condividere» (cfr. *némein*).

Seguendo i fecondi segnali di Foucault, si può sostenere, in effetti, che l'esame dei processi storici di taglio illuminista e insieme della loro coscienza, svela certamente che la storia non è un semplice prodotto dell'Umanità (come lo sarebbe – s'intende – il “bestiame” nell'era agricola o “l'artiglieria mobile” nell'epoca industriale), senza che ciò implichi tuttavia che i diversi gruppi umani siano (o siamo) predeterminati dallo Spirito che guida e raddrizza la Storia Universale; piuttosto apparteniamo a *una* storia mai del tutto determinata (nemmeno certamente determinata da un passato già ben fissato e inamovibile), composta com'è da tante narrazioni. E se a questa illuminata *coscienza d'esame* aggiungiamo l'*esame di coscienza* proprio della critica permanente a ogni confortevole sensazione di star già abitando in un'epoca illuminata (ricordiamo che *êthos* vuole dire sia carattere che dimora), forse potremmo intravedere quindi la fattibilità di intraprendere la difesa di un Illuminismo semovente, orientata in ogni momento verso la possibilità di debordare i limiti di una dimora stabile attraverso la generazione di “comportamenti” individuali, tendenti a sfuggire da ciò che è coniato in un marchio come un carattere stereotipato (*charákte*r è in greco l'azione e l'effetto del siglare e coniare; e certamente, ogni dimora o *nicchia* tende a modellare i suoi abitanti).

Comportamenti, quindi, in principio e per principio *imprevedibili* ed estranei pertanto a ogni *utilità* e *guadagno*, in esigibile reinvenzione infinite volte del “se stesso”, come ci esorta lo stesso Foucault in una sorprendente (e sicuramente non conosciuta) ripetizione del senso originale di ciò che è *semovente*. Il pensatore esige, infatti, a noi e a sé stesso: «una prova storico-pratica dei limiti che possiamo oltrepassare, come lavoro, quindi, di noi stessi su noi stessi in quanto essere liberi»⁷. Rimane quindi aperta la possibilità di una lettura inversa dell'interpretazione abituale del famoso detto eracliteo: *êthos anthropôî daímon* (Diels-Kranz 22B78): non l'*êthos* dimora (la Fattoria, la Fabbrica o la Patria) che, in quanto tale, configura l'uomo, il soggetto, vincolandolo in questo modo al *genius*-carattere (*daímon*) del *suddito*

7 M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in M. Foucault, *Dits et écrits* iv, Gallimard, Paris 1984, pp. 562-578; qui, p. 575 : «une épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-mêmes sur nous-mêmes en tant qu'êtres libres».

semovente, bensì il contrario: esortazione affinché, a seconda della *volontà* del soggetto, e in funzione dei *dispositivi possibili* in una situazione storica, sociale e politica *determinata*, la *determinazione* dell'individuo finisca per creare – come un solco aperto a colpi – un carattere *distintivo*, una sorta di *circuito feedback e determinato* a configurare il proprio destino.

Qualcosa che si trova, infatti, – e non è senza significato che questa coincidenza terminologica si dia anche in senso epocale – anche nel doppio senso di “soggetto”: essere da un lato *soggetto a* un insieme di determinazioni che segnano a ciascuno, improntandogli un carattere (come nella *logica della sussunzione*, secondo la quale ogni accadimento si presenta come *casus datae legis*), ed essere dall'altro lato *soggetto delle* proprie azioni, le quali, come predicati del soggetto, “dicono” di lui ciò che lui si *trova a essere*, nella significativa congiunzione della massima di Don Chisciotte (“Io so chi sono”) e la descrizione temporizzante del *Dasein* heideggeriano. Insomma, l'uomo illuminista *semovente* in quanto figlio delle proprie opere (come nella *logica di inerenza sempre in fieri*, per la quale ogni processo accade come autoconstruzione e autoesposizione di un soggetto che eppure è segnato in anticipo).

Il punto d'inflessione, quindi, per compiere una sterzata radicale dell'Illuminismo – inteso come conduzione del bestiame o macchina *semovente* – all'Illuminismo come lavoro proprio del soggetto *semovente*, si troverebbe già *ab initio* in questa evidenziata ambiguità dell'*éthos/êthos* come *felix culpa*: confusione semantica, *et pour cause*, di due paia di termini apparentemente omonimi ma legati in profondità: *êthos qua daímon*, da una parte, e dall'altra: *Subject/subdite* (ciò che è proprio dell'*assolutismo illuminato*) e nel contempo *soggetto individuale di inerenza* (sulla scia di Leibniz, Rousseau e Kant). Una doppia piega, se vogliamo, ripresa lapidariamente anche da Foucault: «la ragione, nello stesso tempo come dispotismo e come luce» (*la raison à la fois comme despotisme et comme lumière*). Una luce, ridondantemente, *illuminista*⁸.

E in questo modo continuiamo ancor oggi, sottoposti come siamo alla tirannia dell'opinione comune, ipostatizzata come correttezza politica propria

8 M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, cit., iv, p. 768.

dell'*éthos* illuminista, inteso questo come sede diventata una fattoria più o meno fornita (quella del *Welfare State*, che ora si rimpiange così tanto), e che lascia fuori *eo ipso* a chi osi – come prima fece Heidegger e ora fa Zizek – mettere in questione la democrazia in quanto tale (già, senza aggettivi) diventata così immutabile *schibboleth* che, mentre raggruppa ad alcuni (coloro che sono nel segreto e sanno pronunciare correttamente quel nome), divide a ogni discrepante, tacciandolo a seconda dei casi di “oscurantista” nazifascista o di “attivista populista” neoleninista, che qui, in questo caso, pari ci risultano: si tratta semplicemente di relegare e marchiare come “fuorilegge” tutti coloro che da tempo sospettano di tutto questo sceneggiato di *éthos*-dimora-Patria, il quale, attraverso del *Volksgeist*, imprime sull'individuo il carattere e il modo di essere coniato attraverso altisonanti *parole d'ordine*, e tutto ciò, insomma, non è altro in verità se non un *MacGuffin*, per dirla con Hitchcock.

Tra l'altro, questa oscillazione tra la cieca osservazione dello *schibboleth* democratico e il sospetto crescente del fatto che la politica sedicentemente illuminista non sia altro che un esempio significativo di *MacGuffin* o, se si vuole, di *soufflé sgonfiato*, può giungere a offuscare il doppio e fertile senso di “semovente”, cioè: di *éthos* (in quanto virtù diventata abitudine) e di “soggetto” individuale: quel senso *anceps* rivendicato da Hölderlin, il poeta che, avendo attraversato da un lato all'altro l'Illuminismo e il Terrore, si rifiutò di irrobustire le file della reazione, esigendo invece «un Illuminismo più alto, superiore» (*eine höhere Aufklärung*)⁹. Un Illuminismo inteso come processo di “trasformazione indefinita (dato che in ogni momento di trasformazione si liberano possibilità sino a quel momento inedite): la rinnovata reinvenzione, quindi, di una notte il cui passato non deve essere mai chiuso (come una cicatrice che chiudesse apparentemente la ferita del tempo) e di un giorno il cui futuro deve essere riaperto in continuazione e questionato. Come esorta Hölderlin a Heinze, il suo amico rivoluzionario:

⁹ Fr. Hölderlin, “*Fragment philosophischer Briefe*” (in altre edizioni: *Über Religion*), in Fr. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. M. Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, II, p. 55.

«Lotta anche il fuoco divino, di giorno e di notte, / per irrompere. Vieni dunque! Vieni affinché vediamo l'Aperto / e cerchiamo un essere proprio, per quanto questo sia lontano»¹⁰.

E, infatti, per Hölderlin, se abbiamo «scienza, arte e religione» (*Wissenschaft, Kunst, Religion*), ciò è dovuto al fatto che: «l'uomo voleva avere le cose in un modo migliore di come le aveva trovate» (*der Mensch es besser haben wollte, als er es vorfand*). E gli uomini applicano a se stessi questa disciplina per migliorare la propria situazione, facendolo giustamente: «perché a loro l'attualità non basta» (*weil ihnen das Gegenwärtige nicht genügt*) come se il poeta avesse previsto l'odierno binomio *Schibboleth-MacGuffin* e lottasse contro di esso. Giacché, come scrive a suo fratello, persino sanguinose rivoluzioni come quella francese: «accelerano il corso del mondo» (*beschleunigen den Gang der Welt*)¹¹.

2. Nei domini del *philosophe*

Paragonata con questa posizione, la coscienza che il *philosophe* illuminato ha della propria epoca e della propria funzione in essa, si mostra come qualcosa paradossalmente *atemporale, non situato*, e, nell'aspetto personale, forzando il paradosso, come un'autocoscienza *impersonale*, in modo tale che attraverso la sua stessa bocca parlerebbe una Ragione Universale in senso cosmopolita. In effetti, i suoi *tópoi* (e non soltanto nel periodo storico denominato come *les Lumières*) sono tutti riversati nel culto del presente, e in quel compimento attuale, o tutt'al più eminente, dei tempi, dell'identificazione dell'Illuminismo e dell'Umanismo. Chi non li conosce, e nonostante tutto, non li celebra? Sono tra gli altri (in francese suona meglio): *esprit d'examen / raison / experimentation / sens du plaisir et du bonheur / tolérance / progrès / liberté*.

Chi potrebbe andare, in effetti, contro tali astrazioni? Il fatto è però: da cosa si astraggono? La verifica più superficiale del loro senso porta a insospettirci per una chiara *translatio imperii*: la trasformazione laica del

¹⁰ Fr. Hölderlin, *Brod und Wein*, vv. 40-42; 3ª estr.: «Göttliches Feuer auch treibet, bei Tag und bei Nacht, / Aufzubrechen. So komm! dass wir das Offene schauen, / Dass ein Eigenes [nella 2ª versione dell'elegia: *ein Lebendiges*, "qualcosa di vivente", F.D.] wir suchen, so weit es auch ist.» (ed. cit. I, 374).

¹¹ Fr. Hölderlin, Lettera del 4 giugno del 1799, ed. cit. II, p. 769.

mondo di ciò che è sacro e religioso, mirando in entrambi i casi a un Illuminismo “dall’alto”, passando quindi da: *Dominus illuminatio mea*, a *Ratio universalis illuminatio mea*¹². E verso chi sono diretti? Oggi come ieri, queste astrazioni hanno un duplice destinatario: i principi e il potere politico *sensu lato*, e l’opinione pubblica incipientemente illuminata (oggi le segreterie ministeriali, gli assessorati regionali, e altre variopinte organizzazioni governative così come fondazioni e *lobbies* in generale, da un lato, e *mass media*, *spot*, pubblicità sugli autobus, o in siti internet, dall’altro).

Ciò che è invece nuovo nell’Illuminismo è l’interazione tra la filosofia, la letteratura e le arti (includendo in esse certamente anche le diverse tecniche), cioè l’utilizzo della cultura come mezzo di persuasione e diffusione, la ricerca ossessiva di collegare *sapere* e *potere*, influenzando così un’opinione pubblica tendenzialmente universale e, nel contempo, introducendosi all’interno delle sfere dirette del potere politico (basti pensare oggi alla continua interazione tra scienze e arti, e nella divulgazione scientifiche in ogni tipo di supporti mediatici).

Si cambia così di discorso e di pratiche, andando dal religioso allo scientifico in un tempo che non può essere denominato “profano” (tranne per i nostalgici del vecchio regime) ma nemmeno “sacro”. Non si tratta semplicemente di una sacralizzazione del profano, ma piuttosto della soppressione o il togliersi di entrambi gli estremi (nel senso dell’*Aufhebung* hegeliano) nel tempo moderno dell’Umano (o meglio, personificato: di “Humanus”, quell’uomo per antonomasia glorificato da Goethe¹³): il soggetto della nuova *religio civilis* o della *Civitas* che ormai non è né di Dio né del Diavolo, perché ha raggiunto il suo livello assoluto nel momento in cui ha fatto che il suo corpo rifletta, si ripieghi su di sé sino a costituirsi come spirito, o meglio: come la sua *sostanza*: lo Stato, che accoglie in sé *tutto* il tempo presente e segue fedelmente il cammino reale della scienza, contro il passato, costellato di errori e sempre minaccioso di tornare.

¹² Anche Hegel, nella *Fenomenologia*, indicò quel carattere speculare, diverso e inverso, della «pura intellesione» dell’Illuminismo e la «fede» religiosa. Cfr. G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., VI.B.I.b, IX, pp. 286-292.

¹³ J.W.F. Goethe, *Die Geheimnisse: Ein Fragment* (1816), in *Gedichte und Epen, Werke. Hamburger Ausgabe*, C. H. Beck/dtv, Munich 1982; II, pp. 271-281.

In questa diffusione, in questa disfunzione che ha bisogno del suo nemico viscerale per avanzare nella tendenza ecumenica dell'Illuminismo, l'impulso viene preso dalla stessa furia cieca del nemico per riportarlo accresciuto contro di esso attraverso un'abilissima campagna di anonimi libelli diffamatori, sondaggi su una popolazione prescelta, utilizzo dei giornali, appello al "pubblico" (ovvero agli estratti illuminati del potere), e raccogliendo infine tutto ciò in giornali, riviste e libri che denunciano innumerevoli volte le infamie ricorrenti, sino a condannare la condanna stessa (come fece Voltaire nel suo memorabile *Traité sur la Tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, del 1763).

Ma c'è di più: si può persino riciclare il pessimismo cosmico, e volgerlo contro lo stesso Dio, tenendo in conto il fallimento della teodicea, o contro la stessa Unione Europea, tenendo in conto a sua volta del fallimento della coordinazione interstatale in materia di sicurezza e traffico aereo¹⁴. Non occorre attendere, quindi, il romanticismo per ottenere beneficio dell'adagio "tanto peggio, tanto meglio" o più classicamente: *revelatio sub contrario*. Soltanto che qui sarà l'uomo ad alzarsi contro Dio e contro la Natura o il Sovrano. L'azione violenta di questa triade, lontano dal cimentare la sua *auctoritas*, non fa altro che incitare alle *honnêtes gens* (*plurale tantum!*), affinché intervengano urgentemente e pubblicamente nella società¹⁵.

Quest'ossessione per l'onestà, che sembra corrispondere e nel contempo sostituire l'onore antico è degna di nota. Dato che, mentre quest'ultimo si riponeva nella proprietà legata alla terra e al sangue, essendo il suo *locus naturalis* il buon nome del *pater familias* (compiendo la madre la funzione di "macchina riproduttiva"), l'onestà appartiene al contrario all'ambito della fiducia tra i *socii* dediti all'industria e il commercio; il suo luogo naturale è la

¹⁴ Si pensi rispettivamente al Terremoto di Lisbona, del 1755, che implicò la ricostruzione di Lisbona come Metropoli Imperiale laica, grazie al Marchese di Pombal, massone, e nella primavera del 2010, quando l'esplosione improvvisa di un vulcano, sepolto sotto il ghiacciaio islandese Eyjafjallajokull, spinge alla creazione di una rete unitaria del traffico aereo europeo.

¹⁵ Per verificare come questi temi possano essere aggiornati, suggerisco il *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, di R.-V. Joule e J.-L. Beauvois, Presses Univ. de Grenoble, Grenoble 2004. Già, all'inizio del XIX secolo, Joseph de Maistre, un fanatico controrivoluzionario molto intelligente, notava come: «L'exageration est le mensonge des honnêtes gens».

società civile, essendo il filosofo la sua “macchina riproduttiva”, così descritto da César Chesneau du Mersais: «Il filosofo è una macchina umana come qualsiasi altro uomo; però è una macchina che, per la sua costituzione meccanica, riflette sui propri movimenti»¹⁶. Come si vede, l'Illuminismo è visto come un meccanismo di produzione di individui onesti, secondo il modello del *philosophe-machine*, nello stesso modo che erano stati prima la Chiesa o l'Esercito.

3. L'intelletto: istruzioni per l'uso

Ebbene, è giustamente in prospettiva di questa *meccanizzazione* della società civile per produrre “uomini onesti” in catena che ci risulta possibile stabilire un *denominatore comune* tra tutti i movimenti illuminati, nonostante le loro più svariate sfaccettature nei diversi paesi europei, ovvero: il *desideratum* ultimo è che *l'acquisto di capacità proceda di pari passo con la lotta per la libertà*; come se dicessimo: attraverso la tecnica delle macchine all'autonomia morale. Significativamente, l'esacerbazione ecumenica dell'idea della *macchina utilitaria*¹⁷ ha portato alla sostituzione dell'etica per parte della politica (tecnocratica) in questo compimento della Storia come *Itinerarium hominis fabri ad Humanitatem*: oggi è l'intensificazione delle *regole dell'abilità* (per così dire in termini kantiani) quella che produce un salto qualitativo nei *consigli della prudenza* (più crudamente noti come relazioni di potere), in modo tale che è la Tecnologia l'asse intorno al quale ruotano i resti delle antiche *Critiche* kantiane: le relazioni con le cose (il sapere scientifico), con sé stesso (l'operare etico), e con gli altri, che sono come sé stessi e nel cui luogo ciascuno si pone (l'azione politica). E così, la tecnoscienza si allaccia perfettamente con la tecnocrazia, con “l'uomo auto-operabile”¹⁸ a ricoprire il ruolo di *terminus medius*.

¹⁶ C. Chesneau du Mersais, *Le philosophe* 3, in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam 1743; ora accessibile in www.saltana.org/1/arg/641.htm.

¹⁷ In Italia, l'automobile è la *macchina* per antonomasia, mentre in Spagna preferiamo la sostantivazione dell'aggettivo: *l'utilitario*.

¹⁸ Rimando in tal senso alla sezione dedicata a Peter Sloterdijk nel mio *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid 2006².

Con tutto ciò che la fragilità di tale *terminus medius* comporta: l'individuo (prima, rappresentante dell'Umanità nella sua persona; oggi, *ektypus* della tecnica assoluta nel suo corpo) tiene fede invece alla propria filosofia illuminista, come risulta evidente nella famosa divisa dell'opuscolo kantiano *Cos'è l'Illuminismo?: «Sapere aude! Abbi il coraggio di far uso del tuo proprio intelletto» (Habe Muth, dich deines eigenen Verstande zu bedienen)*¹⁹. Qui è lo stesso Illuminismo che, utilizzando come portavoce al filosofo, richiama la decisione e la ferma volontà dell'*individuo* affinché non si lasci guidare da nessuno e, come se si trattasse di uno strumento, di una macchina, *faccia uso del proprio intelletto* (è lo stesso Kant che sottolinea il termine *eigenen*). Soltanto che, davvero si tratta di una liberazione dell'individuo rispetto a ogni guida, cioè si tratta di un'esortazione *an-archica*, o piuttosto di un cambio di padrone? Per cosa o piuttosto contro *chi* e per *chi* deve l'individuo utilizzare coraggiosamente il suo intelletto, come se di uno strumento si trattasse? Contro chi sia diretta l'esortazione è chiaro, ovvero: l'autorità antica del *Padre*, sia che si tratti del *Pater* di una setta religiosa, del *pater familias* (sotto la cui patria potestà si trovano i figli) o del Padre della Patria (il *Princeps*, il capo sotto la cui tutela si trovano i sudditi). E in effetti, di "tutela" parla il testo kantiano, per via negativa (*Un-mündigkeit*)²⁰. Che il filosofo stia pensando certamente a quei due poteri ancestrali (lo spirituale e il temporale, entrambi discendenti dello stesso Dio, secondo la teoria medievale delle *due spade*²¹) risulta evidente in un altro testo non meno celebre: tanto da potersi considerare l'anima dell'era critica: «Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la *religione* per la *santità* sua, e la *legislazione* per la sua *maestà*: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame»²².

¹⁹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (= WiA?)*. Werke (= Ak.), De Gruyter, VII, Berlin 1968, p. 35.

²⁰ I. Kant, *WiA?* Ak. VIII, p. 35: "Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen."

²¹ Cfr. in tal senso il mio saggio: *Europa. De la palabra imperativa a la ley comunitaria*, in F. Duque e V. Rocco (a cura di), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid 2010.

²² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. A XI, Anm.

Invece, si noti sino a che punto Kant possa essere qui nello stesso tempo audace e prudente. Giacché, infatti, nel testo non si afferma che quelle antiche potenze pretendano sottrarsi *sempre* alla critica (e quindi alla ragione, come si evince dall'ultima frase), si afferma soltanto che di solito non pretendono farlo, concessione che lascia aperta la porta al fatto che esistano già due poteri veramente *ragionevoli*: il protestantesimo luterano e la “legislazione” prussiana, incarnata in Federico II il Grande, quel “primo servitore dello Stato”. Questo Sovrano, che raccoglie in sé religione (attraverso il *Kultusministerium*, sottomesso al suo *Regiment*) e politica, è, com'è noto, celebrato da Kant come “l'unico Signore del mondo” il quale, invece di impedire l'*uso pubblico* della ragione piuttosto lo stimola, affinché in fondo si *ubbidisca* a lui²³.

In tal senso, Kant utilizza – non senza ironia, mi sembra – il gallicismo *Räsonnieren*. Il Sovrano illuminato ci permette – o piuttosto ci spinge – a “ragionare” per ragionare²⁴, legando alcuni argomenti ad altri senza che sia assolutamente necessario sapere la direzione e avere un fine preciso per fare ciò. Nel contempo ci esige di ubbidire senz'altro, senza indicare nemmeno l'area nella quale dobbiamo farlo, come se questo doppio ordine nascondesse la seguente clausola condizionale affermativa: Solo colui che è in principio disposto a ubbidire a un superiore – *in particolare* per lealtà allo Stato *in generale*, gerarchicamente incarnato in un'Autorità *singolare*, incanalando così l'*uso privato* del suo intelletto – potrà dopo ragionare *in ogni caso* su questo, quello e quell'altro, investito com'è dalla delega dell'Autorità, facendo così *uso pubblico in generale* della sua ragione, sia attraverso l'insegnamento, la magistratura, la medicina, la predica (le quattro Facoltà fredericiane), sia attraverso pubblicazioni su diversi temi. In tal modo, lo Stato (il fattore generale o *universale*), in un efficace *circuito feed-back*, si converte mediatamente in “fabbrica” produttrice di individui liberi attraverso l'introduzione della Legge, mentre i due individui distinti che si trovano

²³ I. Kant, *WiA?*; Ak. VIII, p. 37.

²⁴ Il senso abituale in quell'epoca del gallicismo *Räsonnieren* era quello di «argomentazione logica», ma puramente formale, esterna (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, hrsg. v. Irritz/Gurst a partire da Michelet, 1833, deb, Berlin 1984; I, 107 e sgg.).

all'estremo della catena, il Sovrano e il Filosofo, si influenzino a vicenda e si trasformano reciprocamente: il primo, esigendo lealtà alla sua *Gesetzgebung* e ubbidienza ai precetti emanati da tale legislazione, dall'alto in basso; il secondo, formando l'opinione pubblica (studenti e lettori), affinché a loro volta influiscano con i loro ragionevoli interessi sulle autorità sino ad arrivare al Sovrano, dal basso verso l'altro, come *deve* essere (prima che diventassimo tutti "kantiani", si diceva: "Come Dio comanda").

4. Sed tantum dic Verbo ("Commercio!") et sanabitur anima mea (scilicet: e la nostra qualità di vita rimarrà intatta).

Ecco qui il contratto originale, tipicamente illuminato, tra l'assolutismo e la ragione: l'uso pubblico della ragione autonomo deve essere la miglior garanzia dell'ubbidienza dei cittadini allo Stato, sempre e quando il principio politico al quale ubbidire sia in conformità all'esame libero e pubblico della ragione, e possa quindi esigere un "rispetto" sincero. In questo modo, l'ordine pragmatico (politica ed educazione) si subordina all'ordine morale. Ebbene, è sufficiente un punto di riflessione per rendersi conto che così tanto originale contratto è la "traduzione" sul piano laico, ovvero la secolarizzazione del messaggio cristiano (cfr. Matteo 21, 14 sg.) sulla guarigione nel Tempio degli zoppi e dei paralitici per parte di Gesù, prodigio davanti al quale i Sacerdoti del vecchio Ordine si indignarono. Ora, il Tempio-Stato sloggia i detentori del potere (cioè: *l'Infâme*) in virtù della parola del Filosofo, che risana ed eleva così al popolo basso (*la canaille*) illuminandolo in generale, o comunque rendendolo utile per la logica della produzione.

Sì, perché quella parola ostenta un doppio potere: si dirige *tecnicamente* a tutto il campo del sapere e lo dispone *politicamente* sotto la Legge, rappresentata dal Sovrano, la cui forza emana da essa. La disciplina meravigliosa nella quale questa nuova *taumaturgia* s'incarna, si chiama: *economia politica*. Essa promette ai cittadini il godimento immanente dei beni del mondo, la conversione delle cose in oggetti, e poi, in prodotti che puntano alla loro causa efficiente: gli utili generatori di altri utili, *ad infinitum*. Questo reindirizzamento degli interessi e dei gusti del pubblico illuminato, prima di formazione classica (in quanto appartenenti allo stadio agricolo, possidenti

quindi di beni *sia nella terra come nei cieli*), può esemplificarsi nel seguente paragone: nel 1685, quattro anni prima della pubblicazione dei *Principia* di Newton, Marc-Antoine Charpentier scrive il suo *Idyle en musique: Les arts florissants*. Quelle arti sono la Musica, la Poesia, l'Architettura e la Pittura. Esse sono le incaricate di mettere fine alla Discordia, proclamando la Pace²⁵. Nel 1787, un anno prima della *Critica della Ragion Pratica*, André Chénier pubblica *L'Invention*, poema didattico nello stile del *Lucrece Newtonien* di Georges Louis Le Sage (1784), che avrebbe dovuto costituire il prologo di due epopee: una che cantava l'evoluzione della natura e dell'umanità e l'altra lo sviluppo scientifico e il progresso. E lui, il poeta rivoluzionario, vedeva se stesso prendendo il posto degli antichi vati:

Torricelli, Newton, Keplero e Galileo,
più dotti e felici nel loro possente sforzo,
il loro tesori aprirono ad ogni novello Virgilio.
Unite sono tutte le arti: le scienze umane
del loro impero non possono estendere i domini
senza allargare anche la carriera del verso.²⁶

Certamente, è l'economia politica quella che congiunge indissolubile onestà, probità e proprietà. Essa è il fondamento e il destino della ragione e della scienza, garanzia e promessa dell'ulteriore globalizzazione. E possano pure essersi rinsecchite *Les arts florissants*. Al loro posto, e grazie a *les Arts Mécaniques*, s'innalzano le "nazioni fiorenti". Ascoltiamo i ditirambi dell'Abate Raynal (il primo che, non casualmente, si occupò della storia della "liberazione" del Nuovo Mondo in nome del progresso):

Vedendo ai miei piedi quei bei paesi, nei quali fioriscono le scienze e le arti, occupati per tanto tempo dalle tenebre della barbarie, mi sono chiesto: chi ha scavato quei canali? Chi ha disboscato quelle pianure? Chi ha fondato quelle città? E chi ha raggruppato, vestito e civilizzato a quei popoli? E allora, le voci degli uomini illuminati (*hommes éclairés*) che sono in loro mi hanno risposto: è il commercio, il commercio²⁷.

Non è strano che, di fronte a tante meraviglie, quella panacea universale illuminata sia stata utilizzata per giustificare la dominazione,

²⁵ C'è un'eccellente versione di *Les arts florissants* nell'interpretazione di William Christie, con l'*Ensemble* omonimo, per *Harmonia Mundi*, Arles 1982 (CD 1987).

²⁶ A. Chénier, *L'Invention*, cit. in *Lumières*, p. 72.

²⁷ G.-T. [Abbé] Raynal, *Histoire philosophique des Deux-Indes. Introduction générale*, (1770), Pallet, Genève 1780; I, p. 3.

tendenzialmente mondiale, dell'Impero Britannico tra la seconda metà del XIX e la prima metà del XX secolo. Si noti come Winston Churchill non è secondo all'Abate Raynal in quanto a lirismo. Dato che, allo stesso modo del Balsamo di Fierabraccia, l'imperialismo vale per tutto e tutto risana. Serve "per pacificare le tribù in guerra, amministrare la giustizia dove tutto è violenza, sottrarre lo schiavo dalle catene, estrarre le ricchezze dal suolo, seminare i primi semi del commercio e dell'apprendistato, accrescere in popoli interi le loro capacità per il piacere e diminuire le loro circostanze di sofferenza"²⁸.

5. Cercando un Illuminismo semovente dall'interno

Come si è potuti arrivare a questo? Partivamo, seguendo Kant, dall'esortazione a uscire da ogni tutela, dalla soggezione verso la quale ciascuno di noi si sentiva in colpa, e si arriva a sottomettere a tutela popoli interi e insegnando loro a essere felici (dato che da soli sembravano ignorare persino i sentimenti basilari, non soltanto umani, ma anche quelli di qualsiasi animale: ottenere piacere ed evitare il dolore). In mezzo, certamente, la parola d'ordine: "estrarre le ricchezze dal suolo" (si badi bene: dal suolo altrui, dato che il proprio è stato già abbastanza spremuto) e "seminare i primi semi del commercio". Com'è stata possibile tale inversione, e com'è che in seguito sia diventata un pingue investimento? "Ragionate!" E' la consegna che, attraverso il filosofo, sottopone "l'Unico Signore del Mondo" al popolo basso. Forse non ripeteva Kant con il suo Monarca che si poteva ragionare su qualunque cosa si volesse e quanto si volesse? Su tutte le cose, in effetti, tranne sul senso stesso del "ragionare": qualcosa che, essendo tanto evidente, si dà per scontata.

Ciò può ben essere definito "Illuminismo" (dato che, tra i tanti, anche Voltaire e Kant tale lo considerarono). Ma difficilmente si potrebbe classificare tale movimento come "semovente". Affinché lo fosse, sarebbe necessario che, lungi dal pretendere che per fare questo sarebbe sufficiente subordinare i poteri effettivi della società civile alla Parola imperativa

²⁸ W. Churchill, *The River War* (1899), Longmans, Green & Co., New York and Bombay 1902, p. 6 (c'è una versione digitale in books.google.com).

(appoggiata da una Ragione della quale ciascuno può fare un libero uso, come se fosse uno strumento neutro), si dovrebbe badare alle *ragioni* che germogliano dall'esistenza e dalle funzioni dell'Esercito, delle Finanze e del Clero come vincolo intermedio tra il Potere politico e il Popolo. Per conseguire tale attenzione, sarebbe necessario riflettere sui limiti imposti da tali istanze e su ciò che esse lasciano fuori di sé, come lo scartabile impensato.

Un Illuminismo semovente genuino dovrebbe non soltanto criticare la ragione, ma soprattutto questionare la sua presumibilmente evidente applicazione, attraverso l'intelletto, a un'esperienza che riposa su un lato in una scienza meccanicista e riduttiva e che rimanda, inoltre, alla Volontà incondizionata di Colui che non ha doveri, bensì soltanto diritti, e dall'altro al *Preussisches Landesrecht* di Carl Gottlieb Svarez, come se bastasse con "ragionare" dall'esterno su Dio e sulla Monarchia Prussiana per giustificare entrambi e, di passaggio, la stessa Ragione.

Ma allora, che fare? Bene, per cominciare, potremmo *riflettere dall'interno*, dalla storia effettuale nella quale tutti siamo implicati, in questa così "evidente" imposizione, esaminando come e attraverso quali processi storici siamo arrivati a riconoscerci oggi come soggetti a quanto pare "liberi" del nostro operare, pensare e credere. E ciò implica una riflessione della democrazia su se stessa; se vogliamo, un'ermeneutica dell'Illuminismo, indirizzata verso la critica del primato del commercio e della sua necessaria conseguenza: l'aumento della qualità di vita. Dato che ben potrebbe essere che –ricordando quanto detto prima sul bestiame ("ganado") *semovente* – se tale guadagno (nel caso vi fosse) ricadesse in parte sui cittadini, ciò si debba al fatto che il democratico *votante razionale* sia diventato lui stesso "bestiame"²⁹, ubbidiente alle "ragioni" per le quali preferiamo peggiori opzioni politiche, nocive per il pubblico in generale, ma vantaggiose per certi gruppi d'interesse che lucrano sulle restrizioni nello scambio volontario e pacifico³⁰.

²⁹ *Ganado*, sempre nel doppio senso di *bestiame/guadagno*. N.d.T.

³⁰ Cfr. l'illuminante volume (per niente rivoluzionario, del resto) di Bryan Caplan, *The Myth of the Rational Voter. Why Democracies choose bad Policies*, Princeton Univ. Press, Princeton/Oxford 2007, soprattutto il cap. 8, dedicato al Mercato e alla nuova consegna, diffusa da Robert Kuttner: *Marketize!* (p. 183).

In secondo luogo, converrebbe riflettere su questa “evidente” retroattività illuminista, questa fabbrica d’individui liberi e autocoscienti, letteralmente “distinti” (ma chi li distinguerà, tranne il Mercato e il Potere di consumo?). Una fabbrica che, avendo fagocitato, per il proprio profitto, la distinzione borghese tra il pubblico e il privato, promuove ora la “liberazione” dei margini e degli scarti risultanti dall’iscrizione precedente, al fine di instaurare un nuovo “ordine delle cose” più condiscendente, nel quale la consegna sarebbe: “*Marketize* quanto volete e su quel che volete, ma ubbidite all’imperativo del Consumo”. Nuovi meccanismi, più raffinati, di controllo, articolazione, classificazione e soggezione per impedire il lavoro del soggetto su se stesso, per impedire l’esplorazione di quanto è represso con il fine di *muoversi*, *insomma, per se stesso* e non per l’attrazione fascinante e obbligatoria (“Ubbidite!”) della conversione della *privacy* in immagini pubbliche, fino a giungere allo spettacolo della pretesa confessione di corruzione per parte dei governi nazionali, le cui autorità cercherebbero di sfuggire al controllo dei mercati, quando in realtà lo consolidano. Un cortocircuito che, a sua volta, rafforza il potere *globalizzante* del Mercato mondiale: l’unica cosa *libera* che ci rimane. Alla fine avrà ragione il buon Abate Raynal: «È il commercio, il commercio».

In che cosa consiste questo *circuito feedback*? Lo stesso termine lo dichiara: il sistema si sostiene su se stesso, come un affaticato e sempre squilibrato *piétiner sur place*. È possibile tentare lo *smantellamento*, almeno teorico, di questo movimento vorticoso? E se lo è, a partire da dove? Sembrerebbe che potesse esserlo soltanto dagli scarti ultimi che rifiutano di essere riciclati (o, visto da un’altra prospettiva, gli scarti che non sono ritenuti abbastanza di valore per essere modificati e reintegrati). Questi scarti appaiono obliquamente quando Kant si vede obbligato a *postulare* l’esistenza di Dio come garante della connessione tra la Natura e la Virtù. In effetti, per cosa potrebbe essere necessaria tale connessione, se non per soddisfare l’ansia inestinguibile di *felicità* dei corpi umani nel loro travaglio, uso e logorio con altri corpi e con i corpi in generale, ovvero: precisamente quei “corpi” che presumibilmente sarebbero stati trasformati in *utili* e in *oggetti di consumo*

da parte dell'Illuminismo? Non mira forse il qui *postulato* Illuminismo *semovente* a quei *diritti degli scarti*?

Il modo di avvicinarsi a questa rivendicazione *repressa* non è facile, giacché si tratta giustamente di evocare ciò che è distanziato da ogni logica della *produzione* (addirittura e soprattutto, dalla produzione di *segni*). Si tratta di riesumare le regole implicite che, secondo il triplice asse (economico, sociale, culturale) hanno determinato il *pensabile* come ciò che, in un libero *räsonnieren*, non ammetterebbe contraddizione: come se quella prima regola non fosse in sé una *contradictio in actu exercito*, dato che abbandona *eo ipso* come impensabile la partecipazione diretta, dal basso verso l'alto, del cittadino nell'ambito politico come condizione *sine qua non* di ogni ulteriore rappresentatività (per non parlare del soggetto detentore della sovranità). Si tratta, quindi, di mettere in questione i presumibilmente intoccabili *tópoi* illuminati-democratici, cioè il legame tra il Potere e la Legge, che pretende far passare per evidente la compatibilità tra *uguaglianza e giustizia*, dipendente *suo modo* della diade metafisica per eccellenza: la coppia identità/differenza, che rimanda “naturalmente” al *fondamento*.

Un altro Illuminismo è possibile? Sì, lo è. Lo è se cerchiamo *comparative a priori* (per dirla con Kant) le cause generali che reggono le diverse e, in definitiva, incommensurabili storie dei raggruppamenti umani a partire dalla correlazione empirica di forze in ciascun caso, e della loro conformazione in leggi e istituzioni. Lo è se, andando oltre Kant, iniziamo a pensare che non è il *factum* della libertà ciò che a sua volta genera persone morali le quali, in seguito, si riuniscono pragmaticamente in società grazie al loro saggio utilizzo di una *ragione tecnico-pratica*, bensì l'irruzione stessa di una democrazia illuminata che fonda l'esperienza della libertà. E infatti, non tutte le democrazie sono illuminate, ovvero: *semoventi*. Tale sarebbe piuttosto quella democrazia (sicuramente non esistente) nella quale i cittadini riconoscerebbero se stessi come soggetti di diritti e doveri a partire dal riconoscimento del fatto che la *coscienza della democrazia* mai coincide con la *democrazia delle coscienze*, giacché è sempre “troppo tardi” per cogliere il momento *fondativo* di quel fondo, per quanto si pretenda fissarlo attraverso una costituzione. Il fatto è che la democrazia è un campo aperto dalle stesse

tensioni e incertezze che lo generano, lo sorreggono e, eventualmente, lo distruggono. Per ciò, come opportunamente segnala Pierre Rosenvallon, non è un difetto bensì un merito che la democrazia non sia mai potuta essere sottomessa a una deduzione categoriale definitiva³¹.

Tra l'altro, una lettura *pro domo* dello stesso Kant potrebbe rischiarare questo *elogio della mancanza di fondamento*, al di là del movimento di ricomposizione flessibilmente indirizzato delle forze sociali in campo. Infatti, e come una nuova conferma della difficoltà di pensar il politico al di fuori del tecnologico, Kant allude al carattere ambiguo dell'origine e della costituzione dello Stato Nazionale come se si trattasse – sto interpretando – di una sorta di *traduzione laica* del parto divino della Vergine (in questo caso, la Nazione), concepita senza peccato (ci mancherebbe!) dallo Spirito Santo (ovvero dal *Volksgeist* o Spirito del Popolo) nel momento in cui questo inoculò in lei il fertile seme della Costituzione, la quale, a sua volta, procede dal Padre (i *patres conscripti*, *The Founding Fathers*) e insieme dal Figlio (ossia dal Popolo libero come potere costituente) dato che, com'è noto, *Spiritus a Patre Filioque procedit*. Soltanto che ora, nel Tempo Nuovo (o meglio: nel cominciamento illuminato del compimento dei tempi) sono alla fine i *figli*, quelli che, attraverso i padri (loro rappresentanti), concepiscono la loro propria madre. Non credo di aver forzato troppo il testo kantiano. Si veda, altrimenti, lo strano modello di *genesi inversa* che lo stesso Kant propone:

Gli uomini che costituiscono un popolo possono rappresentarsi, secondo l'analogia della procreazione [cioè, in quanto esseri naturali: il corpo della nazione, F.D.] come i nativi del paese (*Landeseingeborenen*), procedenti da un *ceppo paterno* comune (*congeniti*), benché non lo siano; invece, in un senso intellettuale e giuridico [ovvero: come cittadini dello stato di diritto con costituzione repubblicana, F. D.], in quanto nati da una madre comune (la repubblica) costituiscono per così dire una famiglia (*gens, natio*), i cui membri (cittadini dello Stato: *Staatsbürger*) sono tutti di pari condizione.³²

Potremmo anche dire la stessa cosa in un altro modo, meno erotico-religioso, ovvero: la democrazia è il regime nel quale il politico si *instaura, pone* se stesso in forma provvisoria, flessibile e come proposta di uno statuto di

³¹ Cfr. in tal senso Pierre Rosenvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Paris 2003, pp. 14 e sgg.

³² I. Kant, *Metaphysik der Sitten. I,II, 2er. Abschnitt: Das Völkerrecht*, § 53. Ak. VI, p. 343.

convivenza degno di fiducia. Per lo stesso motivo, *pace* Carl Schmitt, il problema del soggetto della sovranità non risiede nel fatto di chi possa decidere lo stato di eccezione³³, bensì nel come uscire una volta dopo l'altra da quello stato sempre minacciante, sempre imminente. E ciò sembra possibile soltanto attraverso la promulgazione di una costituzione in cui gli estensori della medesima (i rappresentanti di un popolo *ingenerato*) generano attraverso una Scrittura – che è nel contempo compromesso e promessa – la possibilità che vi sia un Popolo, nello stesso tempo che *ipso facto* si sottopongono essi stessi alla loro propria “creazione” concependo così lo Stato di Diritto e, con esso, il Popolo sovrano, il quale, per essere tale, gode di un'aperta possibilità di cambiamento. La costituzione stabilisce così uno strano insieme di soggetti che si sorreggono su ciò che essi devono essere e ancora non sono, in una dichiarazione lampante di *autonomia contro natura*.

Il problema, ora, consiste nel come coniugare le *estasi* del tempo: dato che un Illuminismo semovente deve essere rispettoso con il passato (mai accaduto, sempre *stato*) nel quale, attraverso la Costituzione, si fonda la Nazione (e con essa, i “nativi del paese”), tenendo conto nel contempo della piega storica di un futuro che sta tornando costantemente sul passato, dandogli un senso (instaurando così lo Stato dei Cittadini). Si tratta quindi di far giocare il *presente* in base all'incrocio del passato e del futuro, senza cadere né nell'*essenzialismo* né nel credo del *progresso indefinito*.

Maggior attenzione suscita questa delicata proiezione retroattiva oggi, quando la Nazione e lo Stato hanno smesso di avere una piena coincidenza, aperti come sono i paesi sia economicamente che politicamente verso l'estero: nella zona alta, dobbiamo considerare le *entità* che acquistano debito pubblico, investitori, multinazionali e forze di mercato; e in quella bassa, l'immigrazione, e nei cicli stagionali, il turismo.

Non procedeva sprovvedutamente, quindi, Kant, quando poneva a capo del suo studio sul *Diritto delle genti*, un paragrafo destinato a mettere in rilievo l'indole naturalmente incongruente della Repubblica. Oggi, il diritto

³³ Si ricordi il celeberrimo *incipit* del saggio *Politische Theologie* (1922): «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.» C. Schmitt, *Politische Theologie* (1922), Duncker & Humblot, Berlin 2004⁸, p. 13.

internazionale s'introduce inevitabilmente nel diritto civile e penale, dall'obbligo di essere soggetti a norme economiche internazionali (come oggi succede in Spagna e in altri Paesi di basso profilo dell'Unione Europea) e ad accordi bilaterali sull'immigrazione, sino al dovere alla collaborazione per giudicare crimini contro l'umanità che siano compiuti al suo interno.

Oggi, il ritmo democratico implica una continua interazione tra lo stato della Nazione (la costituzione come effettiva *Verfassung*: mi sia qui permesso di usare la doppiezza terminologica tedesca) e il documento che fa di questa nazione uno Stato (la *Konstitution*), ovvero tra la Storia e la Carta, e cioè la Lettera che il Popolo indirizza a sé stesso, spiegandola e dispiegandosi con essa, sino a che la disparità fra entrambe richieda un nuovo cambio di paradigma che porti persino a denunciare la *Konstitution* in nome della *Verfassung* (questo sarebbe il caso, in Spagna, della possibile indipendenza di Catalogna o dei Paesi Baschi), senza che ciò debba comportare un qualsiasi stato di eccezione, dal momento che qualunque Costituzione deve ascrivere in se stessa la possibilità della sua trasformazione e persino la sua abolizione.

Seguendo ciò, l'obbiettivo finale di un atteggiamento illuminato semovente sarebbe conseguire (non senza costeggiare il lavoro di Sisifo) una possibilità di complementazione tra:

- 1) L'emancipazione *personale* (la *libertas ex*, la liberazione dal naturale come vincolo con il passato) in virtù della Carta Magna (garanzia d'apertura del futuro), in previsione del conseguimento – mai del tutto raggiunto – di un'autonomia *individuale* garantita dal diritto; ovvero, è la legge che costruisce l'individuo cittadino, e
- 2) Il progetto di *partecipazione* nel potere sociale (*libertas ad*: sono i soggetti stessi che, riprendendo le condizioni di possibilità, scoprono, nei margini scartati da quelle condizioni, opportunità inedite di trasformazione, permettendo così la creazione *ex novo* di istituzioni solide e durature).

Oppure, detto in un'altra forma: l'Illuminismo non è qualcosa che accadde *nella* storia e che ha lasciato tracce nella stessa, bensì, muovendo se stesso, costituisce la nostra stessa storia. E noi ricambiamo nei suoi confronti con un atteggiamento di coniugazione mutevole dei tempi (come un *progetto gettato*, per dirla con Heidegger), e di conformazione sempre precaria di una finzione

utile per la vita collettiva, chiamata *democrazia*. Finzione, sì, dal basso verso l'alto, dato che, attraverso strategie di generazione di ciò che è pubblico, un insieme disgregato di spazi si va delineando simbolicamente come un *paesaggio politico*, trasformando così un gruppo sociale eterogeneo e conflittuale in una comunità di cittadini. Finzione anche dall'alto verso il basso, perché, funzionando come se l'*esistenza della ragione*, incarnata nello Stato di diritto – il principio regolativo della convivenza –, fosse la *ragione dell'esistenza* stessa dello Stato, in questo si dettano regole universali per armonizzare le tensioni della società civile e convertirle in astratte, facendole pertanto *discutibili*, tentando di risolvere i dissidi attraverso i meccanismi del consenso, come il Parlamento e la Magistratura.

E infine, questa doppia tensione di una finzione controfigurativa s'iscrive nella storia retroattiva-proiettiva dei quadri di riferimento nei quali si riformulano una volta dopo l'altra i tre assi della vita comune (l'asse sociale, politico e culturale), in un lavoro di difficile esplorazione e rielaborazione di ciò che è collettivo, di ciò *che si muove da sé: ego certe, domine, laboro hic, et laboro in meipso, factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*.³⁴

Tr. it. di Leonardo Mattana, riveduta da Mirio Cosottini

³⁴ Aurelius Augustinus, *Confessiones*, x, xvi, p. 25. Si sostituisca a riguardo l'invocazione al Dio cristiano con l'apostrofo a una Repubblica laica di un improbabile futuro (*non Domine, sed Res Publica Europaea*).