

Per una cittadinanza critica. Socialisti, liberali e le sfide del presente

di Stefano Marengo

06-04-2020

Questo contributo fa parte di un dibattito su temi sollevati dall'articolo che apre il numero 6/2019 della Rivista «il Mulino», dal titolo Perché la democrazia è in crisi? Socialisti e liberali per i tempi nuovi, scritto congiuntamente da Giuseppe Provenzano ed Emanuele Felice. Tra i temi sollevati nella discussione la parabola storica del liberalismo e il possibile incontro con il pensiero socialista, le cause delle disuguaglianze, il ruolo e l'apporto delle culture politiche ai cambiamenti storici, le chiavi per comprendere il cambiamento tecnologico, le forme della globalizzazione e la crisi ambientale. Per approfondire è possibile consultare l'introduzione del dibattito con l'indice dei contributi pubblicati finora.

L'articolo di Provenzano e Felice ha il merito di reintrodurre nella discussione politica e culturale un senso della complessità a cui non eravamo più abituati. In effetti, questioni capitali come la crisi della democrazia - una crisi che, ormai, appare sempre più strutturale - non possono essere avvicinate, né tanto meno risolte, seguendo la logica dell'ipersemplificazione, se non del manicheismo spicciolo, a cui il dibattito pubblico è da tempo assuefatto. In questa stessa chiave, il saggio di Paolo Furia pubblicato da Pandora lo scorso 16 marzo è un contributo prezioso per affrontare con profondità storica e teorica il problema del rinnovamento del pensiero politico moderno.

Furia ha ampiamente ragione quando rintraccia nell'illuminismo la matrice comune di liberalismo e socialismo, così come le ragioni della loro dialettica. È una tesi che potrebbe essere illustrata in diversi modi, ma che a mio avviso diventa particolarmente persuasiva se la si considera in relazione a quell'evento "illuminista" per eccellenza che fu la Rivoluzione francese. A titolo illustrativo, prendiamo il primo, celebre articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789: «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune».

L'articolo è di importanza fondamentale perché costituisce la pietra angolare del principio di cittadinanza affermato dalla Rivoluzione. Esso, tuttavia, è tutt'altro che univoco e si presta (almeno) a due interpretazioni in reciproca tensione e sulle quali, come a suo tempo rilevò magistralmente Norberto Bobbio, si incardina la distinzione politica classica tra destra e sinistra[1].

La prima lettura mette l'accento sul riconoscimento delle libertà dell'individuo (libertà di pensiero e di espressione, libertà politica ecc.) e, in quest'ottica, intende l'uguaglianza prevalentemente nei termini di un'uguale libertà: tutti sono uguali perché titolari delle medesime libertà. La seconda lettura, viceversa, sottolinea la necessità di promuovere la libertà nell'uguaglianza, il che comporta, in primo luogo, la necessità di garantire a ogni individuo un adeguato livello di sussistenza: l'idea di fondo è che, senza la preliminare liberazione dai bisogni materiali dell'esistenza, neanche le libertà civili e politiche potranno essere godute a pieno.

È interessante rilevare come questa duplice lettura si riverberi sulla seconda parte dell'articolo. Infatti, che in ogni società complessa esistano delle distinzioni sociali, essenzialmente fondate sulla divisione del lavoro, è una tesi su cui tutti possono convenire. La divergenza avrà luogo piuttosto in

merito ai criteri di riferimento per valutare la legittimità delle distinzioni stesse. In questo modo, i sostenitori della prima interpretazione considereranno accettabile una certa articolazione sociale purché non leda le libertà individuali; i fautori della seconda lettura, invece, la riterranno legittima soltanto nella misura in cui sarà in grado di garantire a tutti almeno il soddisfacimento delle necessità materiali della vita.

Com'è facilmente intuibile, su queste due interpretazioni si sono storicamente articolate le posizioni teoriche e politiche del liberalismo e del socialismo. In questa sede, tuttavia, non è tanto importante prendere posizione per una delle due tesi. Filosoficamente mi sembra molto più produttivo rilevare come esse siano entrambe contemporaneamente legittime, come anzi il principio stesso di cittadinanza si strutturi grazie alla loro tensione reciproca. Detto in altri termini: la *citoyenneté* non è qualcosa di inerte, un che di acquisito una volta per tutte, ma una "forma di vita" continuamente ridefinita dalla dialettica delle due interpretazioni possibili del suo principio fondamentale. Se adottiamo questa chiave di lettura - la quale, peraltro, vuole anche essere un richiamo alla necessità del confronto democratico, - mi pare lecito pensare la cittadinanza come un concetto che travalica la semplice dimensione legale per alludere all'idea di una piena realizzazione dell'essere umano. Siamo quindi in una dimensione ontologica ed "etopoietica", di produzione o formazione del "modo d'essere" del soggetto-cittadino attraverso, appunto, la sua incessante problematizzazione.

Si è spesso osservato che la parabola conclusiva della Rivoluzione francese può essere descritta come il riassorbimento dei diritti del *citoyen* nella sfera egemonica degli interessi del *bourgeois*. L'affermazione politica della borghesia, in altri termini, riduce la cittadinanza al suo concetto solo formale-giuridico. Tra *citoyen* e *bourgeois* c'è un *décalage*, uno iato per cui la cittadinanza, da fine concreto, diviene rappresentazione astratta dell'individuo, che in quanto tale prescinde dalle condizioni materiali di esistenza dei singoli (anzi, spesso tende a giustificarle). Si privilegiano le libertà individuali all'uguaglianza sostanziale. È questa la radice di buona parte del liberalismo politico ed economico del XIX e XX secolo[2]. Alla sua base si trovano le dottrine dello "stato minimo" secondo le quali il potere pubblico dovrebbe limitarsi a garantire unicamente questo tipo di giustizia astratta. Non è un caso che il diritto privato, a detrimento del diritto pubblico, assuma un rilievo addirittura parossistico nel pensiero neoliberale novecentesco[3]. Per questo approccio, in buona sostanza, la principale funzione del potere politico è quella di garantire una vigilanza tecnica sul rispetto dei contratti; una volta esaurito questo compito, cioè una volta garantita l'uguaglianza formale-giuridica dei cittadini secondo la declinazione borghese, si postula che le cose vadano da sé.

Il nucleo problematico dell'approccio liberale sta nel fatto che l'uguaglianza formale rischia non solo di occultare le disuguaglianze reali, ma di normalizzarle, trattandole come bruti dati di fatto quasi naturali laddove, invece, esse sono l'esito di specifiche dinamiche sociali. È proprio su questo punto che Marx, introducendo il concetto di forza-lavoro, inizierà la sua critica del modo di produzione capitalistico (borghese)[4]. Ora, proprio tale critica, che si sviluppa nell'idea di socialismo scientifico, non può essere letta separatamente dalla sua eredità illuminista. Nelle non molte pagine marxiane in cui viene prefigurata la futura "società comunista" non è difficile ritrovare quell'idea già rivoluzionaria della piena realizzazione dell'uomo (il che implica necessariamente la libertà di espressione e di pensiero), ma questo proposito, aggiunge Marx, può essere perseguito solo sulla base del superamento del modo di produzione capitalistico, il che richiede l'instaurazione di un'uguaglianza non solo formale tra gli individui[5]. Vale la pena osservare, tra l'altro, che un'istanza analoga era già presente all'epoca stessa della Rivoluzione: la "congiura degli uguali" di Babeuf, per quanto configurasse un socialismo ancora "acerbo", non fu affatto un'anomalia rispetto ai principi dell'89, ma una loro declinazione possibile[6].

Dal punto di vista delle concrete vicende storiche e politiche, prima e dopo Marx il limite del socialismo è stato speculare e analogo a quello del liberalismo. Diciamo, in sintesi, che mentre il

liberalismo ha occultato la disuguaglianza reale attraverso la garanzia dell'uguaglianza formale, l'istanza di uguaglianza materiale perseguita dal socialismo ha talvolta fatto scivolare in secondo piano il "diritto alla differenza" quale si manifesta attraverso le libertà di pensiero ed espressione nelle loro varie forme. L'equivoco di fondo, in questo caso, è dato dal considerare la differenza equivalente alla disuguaglianza, e quindi, di conseguenza, l'uguaglianza equivalente all'omologazione. Ne viene che per il pensiero e per la politica socialista la sfida è quella di pensare l'uguaglianza insieme alla differenza - e si tratta di una sfida teoreticamente complessa, visto che, in concreto, non si può trascurare il fatto che, molto spesso, per quanto indirettamente, le differenze individuali sovradeterminano le possibilità di accesso alla ricchezza sociale e, circolarmente, ne sono a loro volta sovradeterminate.

In questo quadro, il dialogo tra socialismo e liberalismo, anche senza inseguire il fantasma di improbabili sintesi, è possibile e necessario. Il terreno comune, e la comune posta in gioco, è ancora il concetto illuminista e rivoluzionario della *citoyenneté* in tutta la sua polisemia e anche nella sua ambiguità, nel suo spessore storico e teorico, nei problemi che pone e nelle prospettive che può offrire. Quale cittadinanza per il XXI secolo? Questa può essere la domanda da porsi.

Al netto dei singoli aspetti su cui può concentrarsi il dibattito, l'approccio alla sua base, come ha evidenziato Furia, non può che essere quell'attitudine critica tematizzata da Foucault quale tratto proprio dell'illuminismo[7]. Un'attitudine, eventualmente, da far giocare contro alcuni esiti dell'illuminismo stesso: Foucault, tipicamente, aveva rivolto il sapere *aude kantiano* contro il Kant della Critica della ragion pura, che era incorso nell'errore di essenzializzare, e quindi universalizzare, una specifica emergenza storica della ragione. In altre parole, la critica non può che essere, fin dall'inizio, una critica di noi stessi, dello statuto storico della nostra soggettività[8], ed è questo a renderla intimamente affine alla dinamica di ridefinizione continua della cittadinanza.

Le ricadute politiche, ma anche etiche, economiche e pedagogiche di tale approccio mi sembrano evidenti. Se consideriamo, ad esempio, l'ambito dell'istruzione, tutto ciò dovrebbe comportare una "detecnizzazione" delle conoscenze e il conferimento di una nuova centralità al sapere umanistico (che peraltro non è necessariamente estraneo alle scienze naturali) quale base indispensabile di educazione critica alla cittadinanza.

Nel concludere, vorrei suggerire un tema che, a mio avviso, dovrebbe essere al centro dell'engagement critico di liberalismo e socialismo, vale a dire l'esigenza di ripensare le forme istituzionali tradizionali della sovranità politica. Occorre prendere atto che la diagnosi di Carl Schmitt, ancorché venata di nostalgia per il passato *ius publicum europaeum*, si è rivelata sostanzialmente corretta: nell'epoca attuale va inevitabilmente declinando il modello politico caratteristico della modernità, lo Stato-Leviatano[9]. Beninteso, la crisi di questo modello data almeno alla Grande Guerra, quando fu chiaro che il sistema di Vestfalia e il "concerto europeo" istituito dal Congresso di Vienna erano ormai cose del passato. Tuttavia è solo oggi, nel mondo globalizzato e multipolare succeduto alla divisione in blocchi della guerra fredda, che ci troviamo davvero a misurarci con gli effetti di tale crisi.

Il problema, per quanto ci riguarda, è dato dal fatto che l'intera vicenda storica del liberalismo e del socialismo è stata "incapsulata" e definita dal paradigma della statualità. Riusciamo a pensare a quelle due posizioni teoriche e politiche senza fare riferimento allo stato? Evidentemente no. L'ostacolo che oggi abbiamo di fronte, quindi, è in primo luogo quello di ridefinire socialismo e liberalismo facendo a meno della cornice storica ed epistemologica in cui si sono sviluppati.

La questione, però, non è di mera "architettura istituzionale". C'è dell'altro. Il sistema moderno degli stati europei, infatti, non rispondeva soltanto alle esigenze di equilibrio di potere all'interno del continente, ma postulava (e realizzava) il dominio politico, economico e, non da ultimo, epistemologico dell'Europa sul resto del mondo. Lo spazio extraeuropeo, in altre parole, era concepito come luogo di esternalizzazione dei conflitti continentali e come prolungamento territoriale

degli stati stessi[x]. È evidente che oggi ci troviamo in un'altra epoca. Il vecchio continente ha perso la sua secolare centralità, anzi, prendendo a prestito un fortunato titolo di Dipesh Chakrabarty, si può ben dire che l'Europa odierna è stata "provincializzata". In termini positivi: se nel mondo di ieri noi europei eravamo gli unici soggetti di dominio, nel mondo attuale agiscono soggettività politiche e culturali che eccedono e rendono in larga misura inefficace il nostro tradizionale ordine del discorso. A questo proposito, sarebbe di fondamentale importanza mettere adeguatamente in luce i nessi storici tra crisi del paradigma della statualità e fine del colonialismo. In questa sede, tuttavia, il problema che vorrei porre è che l'Europa agisce nello scenario multipolare odierno con strumenti inadatti, con categorie di pensiero, a cominciare dalle categorie politiche, ancora legate al paradigma dello Stato-Leviatano. Ancora peggio, il pensiero europeo appare spesso vittima inconsapevole del suo stesso rifiuto di distaccarsi da tali categorie: non sarà un caso, del resto, se noi europei, nel XX secolo, abbiamo per lo più ritenuto che la decolonizzazione fosse un processo che non ci riguardava, laddove, invece, la critica e la liberazione dal discorso coloniale, per avere una qualche efficacia, doveva coinvolgere contestualmente (ex) colonizzati e (ex) colonizzatori. Insomma, mi pare che il principale problema politico che oggi dobbiamo affrontare potrebbe essere programmaticamente definito come esigenza di decolonizzare il pensiero europeo dal paradigma della statualità per creare nuove forme di convivenza democratica. È questo, per l'appunto, un compito che va assolto, in termini foucaultiani, come critica della nostra soggettività politica. Si tratta di un passaggio indispensabile per superare l'impasse in cui oggi l'Europa si trova e per ridefinirla in un orizzonte globale - per fare qualche passo, diciamo così, nella direzione di un pensiero-mondo. Il futuro del socialismo e del liberalismo, così come il loro possibile dialogo sulla cittadinanza, non possono prescindere da questo lavoro critico preliminare.

[1] Cfr. N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma 1994, passim.

[2] Cfr. G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma-Bari 1992, passim.

[3] Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Milano 2013, pag.263 sgg.

[4] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, UTET, Torino 2013, pag.261 sgg.

[5] Per Marx si tratta di superare le "robinsonate" dell'economia politica classica (liberale), che analizza l'essere umano facendo astrazione dal suo concreto contesto storico e sociale e, in questo modo, ne restituisce un'immagine fallace. Occorre invece riconoscere che una società come «associazione di uomini liberi» si dà soltanto nella misura in cui essi «lavorino con mezzi di produzione posseduti in comune e spendano coscientemente le loro molteplici forze lavoro individuali come un'unica forza lavoro sociale» (Ivi, pag.157).

[6] Cfr. G.M. Bravo, *Storia del socialismo 1789-1848*, Editori Riuniti, Roma 1976, pag.71 sgg.

[7] M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997, pag.40 sgg.

[8] M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2008, pag.227 sgg.

[9] Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, passim.

[10] Cfr. C. Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, pag.171 sgg.