

# TCRS



Teoria e Critica della **Regolazione Sociale**

Quaderno 2012

Alessandro Campo

## QUESTIONI SU LIBERTÀ E LEGGE IN ŽIŽEK

---

**Centro Studi TCRS**

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - [tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)

Alessandro Campo  
Università di Torino

In:  
*Libertà e buon governo*  
Quaderno 2012

ISSN: 1970-5476  
Centro Studi  
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"  
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania  
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462  
[tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)  
[www.lex.unict.it/tcrs](http://www.lex.unict.it/tcrs)

Alessandro Campo

## QUESTIONI SU LIBERTÀ E LEGGE IN ŽIŽEK

Risulta vano, se non pericoloso, coltivare aspirazioni definitive a proposito di un concetto complesso e sfuggente come quello racchiuso nella parola "libertà", che pare rinviare essa stessa ad una serie di aporie insuperabili.

La natura aporetica del concetto impedisce di de-finirlo una volta per tutte, ma se si impara a considerare l'aporia non come luogo di scacco della riflessione, bensì, sulle orme di Derrida, come sua condizione di possibilità e come apertura alla responsabilità<sup>1</sup>, il discorso può cominciare nondimeno a prendere forma.

Se l'idea di libertà è aporetica, così come quella di giustizia, pare prima di tutto opportuno cercare di avvicinarla nel suo concreto determinarsi storico, ossia volger lo sguardo a come essa si manifesta, a come muta, a come viene recepita.

Mi sembra utile, volendo parlare dunque della libertà in rapporto alle dinamiche sociali e tout court relazionali in cui si articola, avvicinarsi con attenzione all'apparato concettuale elaborato dalla psicanalisi, con particolare riguardo, bisogna aggiungere, a quella lacaniana, in quanto essa, per sua natura, si presta alla riflessione teoretica almeno quanto alla pratica terapeutica.

Il mio giudizio, anche epistemologico, sulla psicanalisi non è tuttavia acriticamente entusiasta.

Va detto che spesso le filiazioni freudiane hanno generato, ironicamente, corposi Edipi, soffocando lo sviluppo della disciplina, ma appare francamente ingeneroso il tentativo di liquidare sommariamente un sapere denso di storia e sfumature sull'umano.

Paiono, in effetti, colorati di un improvvido furore ideologico sia il desiderio di gettarla con sprezzo in polverose soffitte sia lo sforzo teoretico profuso nel demonizzarla, come recentemente accaduto con la pubblicazione de Il libro nero della psicoanalisi<sup>2</sup>.

La psicoanalisi non va né trasformata in metafisica, né accantonata come un rottame: in questo senso una buona soluzione viene ancora dalla penna di Derrida,

---

<sup>1</sup>J. Derrida, *Aporie*, Bompiani, Milano, 2004.

<sup>2</sup>C. Meyer, *Il libro nero della psicoanalisi*, Fazi Editore, Roma, 2006.

che, in un corpo a corpo con Freud, si definisce problematicamente “amico della psicanalisi”, con tutto ciò che il termine amicizia significa per il filosofo francese<sup>3</sup>.

Da “amico della psicanalisi” dunque intendo cominciare, rivolgendomi in particolare a Slavoj Žižek, interprete eterodosso della tradizione lacaniana.

Per inquadrare il citato filosofo sloveno con brutale sinteticità, si può dire che egli è un dichiarato nemico del turbocapitalismo in cui, a suo avviso, siamo immersi e dunque si trova incessantemente intento nell’opera di demolirne i caposaldi ideologici, a partire dalla sua teoria elaborata accostando acrobaticamente Lacan e Hegel.

Zizek è un pensatore assai dibattuto e, da molta critica, considerato a turno un cialtrone intenzionato a monetizzare il più possibile attraverso libri sterilmente provocatori e un pericoloso fascista di sinistra.

Personalmente credo che la sua filosofia, depurata dagli eccessi commerciali e dai paradossi politicamente scorretti creati ad hoc, pur se non particolarmente originale, offra degli interessanti spunti teoretici per orientarsi nella cangiante realtà socio-politica attuale.

Forse la maggiore abilità di Zizek consiste nel mettere in scena una sorta di dialogo tra diversi autori, classici e contemporanei, con quella che Myers ha definito “la perizia di un campanaro metafisico”<sup>4</sup>.

La base di Zizek è, come già accennato, condensabile nella formula *Hegel avec Lacan*. A partire da questi due riferimenti (cui, forse, va aggiunto Marx) il filosofo sloveno si muove come perpetuo demolitore delle più radicate certezze ideologiche, alla maniera dei “Maestri del sospetto”.

Senza pretendere ora, tuttavia, di elaborare un giudizio più ampio sull’opera zizekiana, mi pare il caso di dirigersi senza indugio a quello che il filosofo sloveno ha scritto e detto di rilevante per l’oggetto della presente analisi.

Venendo al punto, uno dei ricorrenti obiettivi polemici di Zizek è la nozione di libertà così come concepita e soprattutto sacralizzata nella società occidentale contemporanea.

Zizek si mostra particolarmente critico verso la declinazione della libertà che consiste nella libertà di scelta, vero oggetto di feticcio della retorica liberal.

---

<sup>3</sup> J. Derrida, *Speculare su Freud*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

<sup>4</sup> T. Myers, *Introduzione a Zizek*, Il melangolo, Genova, 2012, p. 12.

Essa dipende, in realtà, dalle condizioni concrete in cui viene esercitata e, per illuminarne la sorte nella società contemporanea, Žizek propone l'esempio degli adolescenti Hamish, che, dopo aver vissuto nella rigida chiusura della propria comunità sino all'età di diciassette anni, sono liberi di confrontarsi col "mondo esterno" e poi decidere liberamente se tornare alla comunità di origine o meno.

Com'è ovvio, quasi tutti tornano indietro, scioccati da uno stile di vita tanto differente da quello cui erano abituati.

La nostra condizione psicologica, secondo il filosofo sloveno, è simile a quella dei giovani Hamish, anche se meno palesemente manipolata.

La libertà di scelta, così come può esser esercitata nella società liberal-capitalistica, si risolve, infatti, quasi sempre nel diritto di dedicarsi alla ricerca del piacere o più precisamente del godimento (lacanianamente: *jouissance*). Per Lacan la *jouissance* non coincide con il piacere (*lust*) e sta, freudianamente, nella zona al di là del principio del piacere, strettamente imparentata con la pulsione di morte.

Essa destabilizza il soggetto e lo introduce in una dimensione non pacificata dell'esserci, a differenza del desiderio che invece è una potenza meno tragica.

Il godimento è diventato, secondo Žizek, il contenuto di un kantiano imperativo categorico cui, suo malgrado, il soggetto deve dare una risposta.

L'etica rigorista kantiana, letta da Lacan *avec Sade*, assilla il moderno libertino con ingiunzioni martellanti.

Il soggetto post-moderno è soffocato dall'imperativo categorico, che si manifesta in un orizzonte in cui non tanto "Dio è morto", ma, complicando alla Lacan la formula di Nietzsche, "Dio è inconscio"<sup>5</sup> e scuote gli inferi della psiche di ognuno.

Persino il celebre aforisma dostoevskiano secondo cui "se Dio è morto allora tutto è permesso" va rovesciato, trattandosi di una "nozione evidentemente ingenua, poiché [...] se Dio non è esiste allora niente è permesso. I nevrotici ce lo dimostrano ogni giorno"<sup>6</sup>.

Il "Dio inconscio" frana sulla libertà del soggetto non tanto ocludendogli le vie della *jouissance* quanto imponendogliela come dovere etico.

<sup>5</sup> J. Lacan, I quattro concetti, Einaudi, Torino, 2003, p. 60.

<sup>6</sup> J. Lacan, Il seminario. Libro II, Einaudi, Torino, 1991.

La libertà post-niccioniana si trasforma in un nuovo, strisciante, *sollen*, il cui contenuto bombarda il soggetto: "Godi!" tanto che la psicoanalisi muta la propria funzione, trovandosi a rappresentare "il solo discorso nel quale ti è consentito non godere; non che ti sia vietato godere: solo è alleviata la pressione del doverlo fare".<sup>7</sup>

Viceversa nel Discorso del Capitalista, elaborato da Lacan nel XVII Seminario come variazione interna al Discorso del Padrone, evapora la frattura tra ciò che vuoi fare e ciò che devi fare.

Rompendosi dunque la dialettica servo-padrone, si precipita in una spirale che impedisce qualsiasi emancipazione: l'astuzia del Capitalista sta nel lasciarti libero, ma il problema è che tu vuoi fare proprio ciò che devi.

La dinamica della libertà si articola in una dimensione psicoanalitica a sfondo eminentemente politico.

Il godimento inteso deontologicamente viene ricondotto invece da Recalcati, altro pensatore lacaniano, al declino del soggetto dell'inconscio, luogo di verità e desiderio.

L'uomo senza inconscio dei tempi correnti non è più in grado di soggettivarsi e soggiace dunque all'ingiunzione del "totalitarismo post-ideologico"<sup>8</sup>: "Godi!", costretto ad una *jouissance* monadica e idiota.

Il godimento, sempre stando a Recalcati, soverchia il desiderio, che può darsi solo in rapporto alla Legge, come mostrato dalla lettura lacaniana dell'Epistola ai romani di Paolo: la potenza antropogenetica insita nella dialettica Legge-desiderio viene sostituita dall'esacerbarsi di un godimento ego-riferito ed alienante, sempre in pieno Discorso del Capitalista.

La libertà non può che fiorire nell'esplosione del desiderio in rapporto a Legge e sua trasgressione.

Niente legge, niente desiderio: solo autistico godimento.

Chiaramente, bisogna aggiungere, questa è una interpretazione dell'inafferrabile dettato lacaniano, non l'unica possibile.

Del godimento slegato dalla Legge si può ben sottolineare, al contrario, la natura vitalistica, debordante, che lo avvicina al contenuto ipotetico della "grande

<sup>7</sup> S. Zizek, Leggere Lacan, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 110.

<sup>8</sup> M. Recalcati, L'uomo senza inconscio, Cortina Editore, Milano, 2010, p.6.

salute" di Nietzsche, come propone ad esempio Ronchi, sottolineando che la radice trascurata di *jouissance* è propriamente *joie* (gioia).

Si può dire che considerare il desiderio "buono" solo quello in rapporto con la legge, come re-azione ad una mancanza, ad un vuoto, è una forzatura dialettica che comprime le molteplicità concatenantesi dell'essere e del desiderio stesso, à la Deleuze.

Immaginando il desiderio (ma anche il godimento) come una potenza infinitamente creatrice, che scava differenze e si articola in concatenamenti, si ribalta completamente la teoria lacaniana, la quale stessa, va detto, non è passibile di *reductions ad unum*.

Come chiarito ad inizio articolo, d'altronde, il mio approccio alla psicanalisi (e a quella lacaniana in particolare) in questa sede vuole essere di seria attenzione, ma si tiene lontano da ogni tendenza assolutizzante.

Mi pare, semplicemente, che la griglia concettuale lacaniana offra uno strumentario interessante per poter abbozzare un discorso critico sulla libertà nel panorama socio-politico attuale e che la nozione di *jouissance* in particolare sia adeguata a illuminarne alcuni paradossi.

Se da griglia concettuale diventa metafisica, si scivola su un piano diverso da quello su cui intendo posizionarmi.

Mi spiego: tentando di approcciare il tema della libertà fenomenologicamente, ho ritenuto di partire dal Lacan zizekiano, pur consapevole della parzialità di tale scelta.

Il merito che attribuisco al lacaniano Zizek, in particolare, è quello di aver individuato alcuni dispositivi teoretici in grado di denunciare il grado di apparenza che la libertà sconta persino nei tempi della Fine della storia, convinto, come sono, che il primo gesto da compiere sia quello critico.

In un'epoca filosofica contrassegnata dallo studio della complessità, l'atteggiamento smascherante già caratteristico dei Maestri del sospetto non è però sufficiente: non si può dire semplicemente "Giù la maschera", senza rendersi conto che sotto ci potrebbe essere qualcosa di pericoloso o che l'elemento antropologico sostanziale potrebbe consistere proprio nel rapporto tra maschera e mascherato, nel perpetuo rinvio dall'una all'altro, qualcosa di simile alla derridiana *différance*.

Se l'atteggiamento, dicendola colloquialmente, "sospettoso" non deve esaurire il compito della ricerca, nemmeno è, di contro, possibile pensare di

abbandonarlo, scambiando lo studio della complessità con una rinuncia alla prospettiva del cambiamento.

La libertà come esercitabile ai giorni nostri sconta i menzionati (ed altri, naturalmente) limiti: ci si deve chiedere se tali limiti siano, parafrasando Leibniz, i migliori limiti possibili.

La filosofia di Žižek, quella che ho scelto per cominciare, è, dal canto suo, integralmente votata a disegnare le condizioni di un rovesciamento politico radicale e ciò non appare incoerente considerando che "l'opera di Marx fornisce la motivazione o ragione che sta dietro ai suoi libri"<sup>9</sup>.

Quel che manca nella sua riflessione, ad avviso di chi scrive, è una base antropologica di fondo, a partire dalla quale l'analisi politica e, per quello che qui interessa, lo studio sulla libertà, potrebbero essere più convincenti (così da poter avere una risposta più convincente sull'interrogativo leibniziano circa i limiti).

Con un'adeguata analisi antropologica si può prospettare, eventualmente, un superamento dei limiti ora richiamati attraverso un'efficace azione politica, la quale, diversamente, deve essere considerata unicamente in rapporto alla forza che essa riesce ad esprimere.

Certo, battere la via antropologica comporta i suoi rischi, che di qui a poco riterrò opportuno evocare, ma sono rischi che probabilmente vale la pena correre, avendo in mente l'obiettivo, utilizzando le parole di Deleuze, di costruire un concetto per risolvere un problema<sup>10</sup> (nel caso di specie, un adeguato concetto di libertà).

Costruire un concetto è un'operazione lunga e complessa, naturalmente: nelle pagine che seguono tenterò di dare un contributo larvale in questa direzione.

Ad ogni modo, va preliminarmente notato che le azioni politiche non si fanno in nome dei concetti e nemmeno della storia e quindi, citando ancora Deleuze, il fallimento delle rivoluzioni non impedisce alle persone di divenire-rivoluzionarie.

Questa consapevolezza non deve tuttavia scoraggiare la riflessione, ma spronarla affinché si sottragga il più possibile al monadico-monastico (Derrida) dell'accademia.

---

<sup>9</sup> T. Myers, Introduzione a Žižek, Il Melangolo, Genova, 2012, p. 25.

<sup>10</sup> G. Deleuze e F. Guattari, Che cos'è la filosofia?, Einaudi, Torino, 2002.

Un sapere sull'umano, dunque anche l'antropologia filosofica, deve puntare, in sostanza, ad essere anche elemento di collegamento con il fuori della filosofia, pur se necessariamente soggetto a ridefinirsi in rapporto alla storicità.

L'antropologia filosofica può essere utile non solo sul piano descrittivo, ma anche su quello prescrittivo, soprattutto se si tratta di una teoria che nasce e cresce frammista alla pratica.

Essa serve, nella mia ottica, a de-finire qualcosa nella misura in cui questa de-finizione possa servire alla costruzione di un concetto di libertà e, soprattutto, ad un potenziale esercizio della libertà i più estesi possibili.

Definire non per inchiodare, ma per rilanciare continuamente.

Entrando nello specifico: l'antropologia cui intendo riferirmi è dogmatica in senso legendriano<sup>11</sup>.

Il dogma non vuole cioè essere inteso come una verità incontrovertibile, ma risponde alla tendenza antropologica di rappresentazione dell'uomo.

L'uomo ha bisogno della credenza, di un riferimento mitico che fondi la sua capacità di riconoscere e riconoscersi.

Il dogma o i dogmi cui credere non sono, naturalmente, eternizzabili, tanto che Legendre teorizza la "malleabilità del riferimento".

Per quanto malleabile, tuttavia, il riferimento va fissato, di modo che possa sprigionare la sua forza normativa, di natura anche estetica.

Evidentemente l'emersione e l'affermazione di tale riferimento sono conseguenze di processi storici lunghi e, parafrasando Hayek, "spontanei".

La nozione di "spontaneità", su cui non ho spazio per dilungarmi<sup>12</sup>, non può però costituire un freno invincibile all'azione volta a mutare, con attenzione all'umano, la griglia dei riferimenti, divenendo essa stessa un elemento dogmatico del discorso.

Tornando al cuore del discorso, ossia alla questione della libertà, qui sto cercando di chiedermi se, una volta individuati i limiti attuali al suo esercizio (Žizek), avendo deciso di intraprendere un'azione politica volta al cambiamento, la cui possibilità, detto per inciso, è uno dei volti obbligati proprio della libertà, il

---

<sup>11</sup> P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino, 2005.

<sup>12</sup> Rimando dunque a P. Heritier, *Ordine spontaneo ed evoluzione nel pensiero di Hayek*, Jovene, Torino, 1997.

sapere antropologico, e segnatamente quello sul dogma, possa servire per un cambiamento politico non illiberale.

Come dicevo, solo una nozione dogmatica di spontaneità potrebbe portare a considerare illegittimo il cambiamento in sé.

Questo dunque non è il problema.

Il problema sta nel comprendere se il discorso antropologico possa servire, fornendo alcune coordinate (sempre fallibili) sull'umano, a svolgere una funzione sia descrittiva sia prescrittiva, di modo da dare indicazioni utili a impedire (o quantomeno avvisare) esiti barbarici dell'azione politica e, allo stesso tempo, di incidere creativamente (grazie alla potenza del dogma) sull'azione politica stessa.

Immaginando un'antropologia legata alla storicità, ma sottrattasi al ruolo inglorioso di nottola di Minerva, si possono immaginare scenari inediti attenti all'esigenze dell'umano.

Ovviamente il rischio di cristallizzare e così ingabbiare l'immagine dell'umano o di schiacciare l'individuo sotto il giogo degli universali antropologici è sempre presente.

Quando si predispongono categorie, inevitabilmente si semplifica e qualcuno necessariamente ne rimane fuori.

Come nota Monceri, "l'idea che esista un tipo d'uomo universale finisce per rendere impossibile proprio quella considerazione scientifica della diversità riscontrabile fra gli individui concreti che costituisce l'oggetto dell'antropologia"<sup>13</sup>.

Quel che vorrei suggerire è, per l'appunto, l'urgenza di costruire figure antropologiche il più aperte possibile, capaci di descrivere non comprimendo la varietà umana e di prescrivere tratteggiando scenari nuovi.

La tendenza antropologica a costruire riferimenti (dogmi) è, come notavo, piuttosto marcata.

L'uomo tende a rappresentare un'immagine di tutto quanto, anche di sé stesso.

Ciò non toglie che si potrebbe considerare il problema da un'altra prospettiva e virare in direzioni di filosofie antiumanistiche, come quelle, volendo semplificare, che sono proliferate durante lo strutturalismo ed il post-strutturalismo.

---

<sup>13</sup> F. Monceri, *Antropologia e diversità culturale. Il contributo filosofico di Clifford Geertz*, in *Le culture di Babele*, a cura di E. Di Nuoscio e P. Heritier, Milano, 2008, p.257.

Il fatto, ad avviso di chi scrive, è che pur adottando questa prospettiva altra, il problema sollevato (quello del dogma come tendenza antropologica) non viene meno.

Per motivare questa affermazione ritengo utile rivolgermi, molto brevemente, all'opera del già citato Deleuze.

Venendo subito al punto, la filosofia deleuziana nega alla radice il concetto di natura umana e si impegna a descrivere le componenti del reale attraverso concetti che la escludano, come ad esempio quelli di forza, di macchina, di eccitata.

Nel suo quadro (almeno in quello del Deleuze che collabora con Guattari) il desiderio è l'elemento centrale della destrutturazione del soggetto.

L'approccio è, sempre semplificando, radicalmente opposto a quello antropologico, anche se questa non è la sede per un'analisi comparativa tra i due modelli.

Quel che voglio sostenere, piuttosto, ritornando alla tendenza umana alla rappresentazione, è che, anche se si adotta una prospettiva ontologica antiumanistica, tale tendenza (anche se letta diversamente) non può essere ignorata.

Mi spiego: anche se si parte da una prospettiva macchinica dell'uomo, centrata sul libero dispiegarsi del desiderio, avendo come obiettivo quello del cambiamento perpetuo, dei "concatenamenti" e dei "divenire", non si può negare che tale cambiamento debba passare attraverso un'opera in cui alla "deterritorializzazione" segue la "riterritorializzazione".

Dicendola con parole semplici: persino il cambiamento radicale necessita di stabilizzarsi, anche solo per poter poi cambiare di nuovo.

Se si nega tale necessità, il "divenire" evapora senza lasciare traccia, e ciò è quanto di più negativo possibile per un'azione politica.

Anche il divenire ha bisogno, pur temporaneamente, del dogma.

In sostanza, anche negandola come tendenza antropologica, quella al dogma, al riferimento, è un elemento necessario per produrre sì stabilità, ma anche, necessariamente, cambiamento.

Ciò detto, ora è il caso di riportare il discorso elaborato all'oggetto di analisi del presente articolo, ricordando che, dopo l'esordio psicoanalitico, sto suggerendo l'ipotesi di elaborare una figura antropologica (dogmatica) che da un lato descriva

l'uomo (l'uomo e la libertà) e dall'altro prescriva un cambiamento politico di conseguenza.

Prima occorre, però, ribadire che: se la tendenza alla rappresentazione del riferimento è un elemento antropologico centrale, è utile, sia all'interno del sapere filosofico, sia già protesi verso il "fuori di esso", tenerne conto.

Il riferimento da elaborare va costruito tuttavia considerando la storicità in cui deve stabilirsi, le consuetudini affermatesi e le "spontaneità".

Va costruito tenendo conto del pericolo che ogni ipotesi universalista proietta sull'individuo (sempre unico).

Infine va costruito sapendolo già pronto a ri-definirsi in rapporto ai continui cambiamenti.

Nondimeno va costruito, sia perché necessario a far luce, fallibilmente, sull'umano, esercitando una critica nei confronti delle antropologie egemoni, consapevoli o meno, sia, come detto, in quanto concetto filosofico votato al cambiamento del "fuori" della filosofia.

Quel che ora intendo modestamente fare è proprio un piccolo passo in tale direzione.

La strada che proverò a percorrere con il fine di tratteggiare, a livello di ipotesi di ricerca, un futuribile "dogma dolce", tenendo conto dei rischi appena enumerati, è quella della antropologia marxiana, cercando di focalizzarmi sulle prospettive che essa apre in rapporto al tema oggetto di articolo, ossia, giova ancora ribadirlo, il tema della libertà, nei suoi rapporti con la politica ed anche, in ultimo, con il diritto.

A titolo di premessa, bisogna dire che l'antropologia marxiana è stata, nel secolo scorso, al centro di un dibattito infuocato tra comunisti umanisti e antiumanisti.

Tale dibattito è stato molto segnato dal contesto politico: le accuse di eresia a chi criticava alcuni capisaldi dell'ortodossia comunista erano sempre dietro l'angolo e sostenere che nel pensiero di Marx fosse centrale l'idea di natura umana si rivelava dunque pericoloso.

Come sostiene il filosofo torinese Costanzo Preve, ora si può discutere più serenamente questo tema ed è venuto il momento di tornare a valorizzare lo sfondo antropologico del pensiero marxiano.

Secondo Altan, che aderisce a un'ermeneutica espressamente anti-althusseriana, "il mutilare di questa dimensione il pensiero di Marx significa togliergli gli stessi presupposti sui quali si regge"<sup>14</sup>.

Luporini, dal canto suo, rileva una continuità tra l'antropologia di Kant e quella di Marx: "La moralità implicita con la quale Marx evidentemente è schierato (qualcosa che per lui è, e rimarrà, fuori discussione) è quella kantiana dell'uomo come fine in sé, assoluto"<sup>15</sup>.

L'elemento di novità dell'opera marxiana è quello rivoluzionario, con il quale viene prospettata la realizzabilità sociale di tale moralità, a differenza che nell'etica kantiana della pura intenzione.

Ad ogni modo, il peso dell'eredità di Kant sulla concezione morale ad antropologica del filosofo di Treviri è ancora argomento di discussione: a differenza di Luporini, il già citato Preve (su cui a breve tornerò) teorizza, a questo proposito, una precisa discontinuità teoretica tra Marx e Kant.

Un punto di grande interesse per l'oggetto del presente articolo è invece sottolineato da Orfei, che evidenzia le ragioni della mancata cristallizzazione del sapere antropologico nell'opera marxiana: "I motivi che inducono Marx a non ricostruire una antropologia definitoria sono evidenti. Nel vivere in una particolare esperienza storica, determinati da infiniti presupposti, in un orizzonte ontologico complesso e cangiante, dare una definizione dell'uomo può significare voler fissare un'immagine statica dell'uomo, un modello, cui commisurare l'esistenza concreta"<sup>16</sup>.

Proprio l'attenzione a non voler fissare un'"immagine statica dell'uomo" rappresenta un punto di forza dell'antropologia di Marx, specie se si ha l'obiettivo di muoversi in direzione di un "dogma dolce" capace di valorizzare il rapporto tra uomo e libertà, senza ingabbiare l'umano in categorie rigide.

Ad ogni modo, anche se non statica e sempre pronta a ri-definirsi l'immagine dogmatica va creata e tale gesto viene compiuto anche da Marx, la cui antropologia, secondo Preve, nasce in contrapposizione a quella "capitalista", il cui esponente più brillante e innovativo è Hume.

---

<sup>14</sup> C.T. Altan, Manuale di antropologia culturale. Teoria e metodo, Bompiani, Milano, 1971, p. 201.

<sup>15</sup> C. Luporini, Introduzione, in 284, L'ideologia tedesca, 1989, op. cit. in C.T. Altan, Manuale di antropologia culturale. Teoria e metodo, Bompiani, Milano, 1971, p. 201.

<sup>16</sup> R. Orfei, Marx, il regno della libertà, Coines Edizioni, Roma, 1976, p. 43.

Come notavo poc'anzi, una ragione di interesse dell'antropologia marxiana è proprio la sua antitetività a quella sottesa ai modelli epistemologici dominanti, tra cui si può citare l'antropologia dell'*homo oeconomicus*, che orienta implicitamente la scienza economica, quantomeno quella *mainstream*.

In questo senso, il discorso di Marx, che ovviamente non può dire il vero sul tutto dell'uomo, ne arricchisce tuttavia l'immagine, dicendo qualcosa dell'umano che sfugge al pensiero dominante.

La difficoltà teoretica sta nel trasformare un' "antropologia di resistenza" in un originale serbatoio da cui attingere per costruire nuove figure del "dogma", pur dolce, nella prospettiva che delineavo.

Ulteriore difficoltà, naturalmente, sta nel riuscire a rendere credibile e spendibile tale dogma al di fuori del discorso speculativo.

Chiarito ciò, è il caso di tornare al discorso di Preve sulle origini dell'antropologia marxiana, che, secondo il filosofo torinese, nasce in contrapposizione a quella humeana.

Seguendo la critica previana a quest'ultima, e rivolgendosi all'analisi del *Trattato sulla natura umana*<sup>17</sup>, si individuano due caratteristiche umane che hanno una significativa portata ideologica: l'abitudine e la credenza.

Sulla scorta della prima, Hume, seguendo il metodo sperimentale inaugurato da Galileo assume "come tendenze universali e necessarie della realtà umana le caratteristiche del ceto borghese-capitalistico dominante nell'Inghilterra del suo tempo"<sup>18</sup>, dando origine dunque ad un'ermeneutica storicistica.

Con la seconda inchioda l'uomo all'"insieme dei rapporti naturali e sociali"<sup>19</sup>, relegando la possibilità del cambiamento sociale a essere un ideale chimerico.

Secondo Preve, l'antropologia filosofica di Marx nasce in contrapposizione, precisamente, al pensiero che considera l'uomo intrappolato dalla rete della storia e incapace di uscirne.

Marx (ed Engels) non sarebbe, secondo questo canone ermeneutico, da considerare uno storicista ma un avversario dello storicismo.

Sempre secondo il filosofo torinese, l'antropologia marxiana è stata elaborata dal filosofo di Treviri tra il 1844 e il 1858, ossia, all'incirca, tra la stesura dei Manoscritti economico-filosofici e quella dei *Grundrisse*.

<sup>17</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Milano, 2008.

<sup>18</sup> C. Preve, *L'eguale libertà. Saggio sulla natura umana*, Vangelista, Pistoia, 1994, p. 41.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.43.

In tale periodo si può notare un “mutamento qualitativo della filosofia di Marx, documentato da alcuni slittamenti semantici rivelatori, che attengono proprio al cruciale tema della natura umana”<sup>20</sup>.

Lo slittamento semantico più significativo riguarda la parola *Gattungswesen*, traducibile come “ente generico”.

Con la parola *Gattungswesen* “si vuole dare un’indicazione sulla natura essenziale dell’uomo. Il concetto marxiano di *Gattungswesen* indica la relazione essenziale che il singolo intrattiene con la società e con la storia, con il genere umano nel suo complesso”<sup>21</sup>.

Nella prima fase del quindicennio preso in esame, l’ente generico partecipa di un’essenza comunitaria che gli è stata sottratta (come se fosse anticamente esistita una sorta di età dell’oro) e ora va recuperata, in uno schema di tipo roussoiano.

Nella seconda, più matura, fase, per Marx “L’uomo è nel senso più letterale del termine uno *zoon politikòn*, non soltanto un animale socievole (*ein geselliges Tier*), ma un animale che non può costituirsi come individuo singolo (*sich vereinzeln*) che nella società”<sup>22</sup>, dunque il processo di individualizzazione avviene dialetticamente dentro e in contrapposizione alla società, non essendoci alcuna natura originaria da recuperare.

Nella mia prospettiva antropologico-dogmatica gli elementi di interesse ricavabili dal concetto racchiuso nella parola *Gattungswesen* sono almeno due: innanzitutto la genericità come attributo preponderante dell’umano consente di tenersi lontani dal de-finire in maniera soffocante le diversità e poi la storicità (specie per come è intesa dal “secondo Marx”: quello dialettico) entro cui si determina l’antropologico evita di fissarne definitivamente l’immagine, senza, al contempo, lasciare che questa sia unicamente definita dalla storia (dunque storicisticamente).

Il *Gattungswesen* può essere, in sostanza, una delle facce del dogma dolce di cui parlavo.

Ha efficacia sia descrittiva, sia prescrittiva, non è definitorio, non imbriglia la specificità individuale ed è aperto a mutarsi, senza snaturarsi, in rapporto ai cambiamenti storici.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>21</sup> D. Venturelli, *L’antropologia filosofica di Marx*, Felice Le Monnier, Firenze, 1976, p.27.

<sup>22</sup> C. Preve, *L’eguale libertà. Saggio sulla natura umana*, Vangelista, Pistoia, 1994, p. 56.

Oltretutto, consente di articolare con parole adeguate il rapporto tra libertà e uomo: "Se è vero che l'uomo è un "ente naturale generico" (*Gattungswesen*) allora è alienata qualunque situazione che gli si vuole imporre come cosa irrigidita, immutabile e deificata, in una situazione storica determinata (che sia lo stalinismo o la globalizzazione)"<sup>23</sup>, dunque, si può aggiungere, bisognerebbe predisporre concetti e azioni che lo tengano lontano dall'irrigidimento, dall'immutabilità e dalla deificazione.

Il dogma deve essere dolce e subito pronto a ri-farsi, nondimeno deve esserci, perché, come notavo usando le parole di Deleuze, non si dà deterritorializzazione senza riterritorializzazione.

La deterritorializzazione incapace di sbocchi non solo si limita a determinare improduttivi vortici di parole e azioni, ma finisce per fare il gioco del sistema che vorrebbe mutare.

Diversamente, il dogma dolce, che, come detto, è attento alla specificità individuale (soprattutto se imperniato sulla genericità) può puntare a essere creduto e "agito", pur senza volersi imporre come eterno.

Può servire a cambiare per poi riassetare e ancora mutare.

Un'altra caratteristica del dogma dovrebbe essere l'efficacia utopistica, elemento sicuramente rilevante anche della figura antropologica-*Gattungswesen*.

La genericità dell'uomo à la Marx va incentivata il più possibile, ma, bisogna ammettere, non è mai realizzabile del tutto.

Il punto da sostenere è che precisamente la non completa realizzabilità è una buona qualità del dogma, sempre che ci si tenga davvero lontani dalla pretesa millenaristica di raggiungere, pienamente, l'impossibile.

Tale impossibile però deve esserci, sullo sfondo; deve esserci, in sostanza, quella che Derrida chiama la "possibilità dell'impossibile".

L'elemento utopistico, come ovvio, mira al mutamento dell'orizzonte dogmatico.

Cambiare l'orizzonte dogmatico può essere una buona "arma" filosofica e politica, anche se bisogna essere sempre consapevoli della dogmaticità dell'operazione.

Come notavo poc'anzi, il rischio di non tener conto di storia, consuetudini, individui e mutamenti è sempre presente e dunque bisogna sempre sforzarsi di non

---

<sup>23</sup> C. Preve, *Marx inattuale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 165-6.

trascurare nessuno di questi elementi: proprio in ragione di ciò insisto su concetti come “dogma dolce” e genericità.

La storia può essere cambiata se si tiene conto della storia e non se si ragiona iperuranicamente; l'individuo (e dunque la sua libertà) va valorizzato e messo in grado di distinguersi dal dogma; infine i “divenire” (deleuziani) possono sprigionarsi se hanno la forza di predicare qualcosa di, temporaneamente, fallibilmente, ma altrettanto nettamente, de-finito (anche se subito ri-soggetto a variazione).

In tutte queste direzioni, dunque anche in quella della libertà, ribadisco, l'antropologia di Marx, del Marx sottratto ai sociologismi e ai determinismi, può tornare utile.

L'utilità dell'antropologia marxiana si ricava, tuttavia, non solo dall'appena esaminato concetto di *Gattungswesen*, ma anche, quantomeno, dall'analisi di un altro concetto, questa volta di aperta provenienza aristotelica: lo *zoon politikòn*, il notissimo “animale politico”.

Secondo Preve, la traduzione appropriata del sintagma greco è precisamente “animale politico, sociale e comunitario”, laddove l'aggettivo “comunitario” è quello su cui concentrare l'attenzione.

Stando all'analisi del filosofo torinese, infatti, esso esprime uno degli elementi centrali della filosofia aristotelica e di quella greca antica tutta.

Quest'ultima, secondo la ricostruzione previana, sarebbe sorta proprio per contrastare la minaccia di insensatezza della vita individuale a seguito della dissoluzione delle forme di vita comunitaria precedenti, tenute assieme dal mito e più in genere dal sacro, e dell'affermarsi di una nuova civiltà dominata dal denaro.

Questa eziologia è certo criticabile (rispetto ad esempio alle più tradizionali impostazioni che legano la nascita della filosofia al passaggio dal *mythos* al *logos*), ma ha il merito di evidenziare con chiarezza quanto la comunità fosse un valore fondante sia della cultura greca antica sia della concezione politica dello Stagirita.

Per quest'ultimo l'uomo non solo è *politikòn*, ma anche *logon echon*, ossia dotato di ragione, linguaggio e capacità di calcolo scientifico.

*Logos*, per Preve, significa, prima di tutto calcolo (*logizomai* significa calcolare) e più precisamente calcolo comunitario giusto e socialmente misurato: altri due concetti fondamentali della filosofia greca sono infatti *métron*, la misura e *peras*, il limite.

L'uomo aristotelico riletto da Preve è, in sostanza, caratterizzato, oltre che dall'essenza generica, anche dalla comunitarietà e dalla capacità di azioni socialmente misurate.

Esso viene, dal filosofo torinese, contrapposto all'uomo-monade, costruito in modo formalistico e astratto dall'antropologia ad esempio di derivazione kantiana (come anticipavo, Preve non è sul punto d'accordo con Luporini).

Per quel che mi riguarda, può rappresentare un'altra delle facce del dogma dolce di cui parlavo nell'ottica di costruire una visione antropologia alternativa a quella a dominante e in grado di incidere sull'azione politica.

Non penso di contrapporre l'essere-comunitario dell'uomo al suo essere-individuo: si tratta di immaginare scenari differenti in cui l'individuo possa esprimere liberamente la sua idiosincrasia, andando oltre la stantia dicotomia olismo-individualismo.

Si tratta di ipotizzare diverse condizioni in cui esercitare la propria libertà, oltre i limiti che individuavo attraverso l'analisi dell'opera zizekiana, ma non in direzioni ingenuamente o pericolosamente messianiche.

Il cambiamento delle premesse dogmatiche, nel quadro, usando le parole di Legendre, della malleabilità del riferimento, muta la situazione ma non ne cambia la natura dogmatica.

Come già sottolineavo e qui ribadisco, il dogma non deve scendere dall'"alto" e contro la storia, non deve cristallizzarsi e non deve stritolare l'individuo (la sua libertà).

Deve essere credibile sul piano descrittivo e "agibile" su quello pratico.

La natura generica dell'uomo *Gattungswesen* e la socialità non soffocante, non totalitaria, sempre da ri-definire dello *zoon politikòn* possono aiutarlo in questa direzione.

Occorre qui ribadire che il dogma non può esaurire il "racconto" sull'umano, che, infinitamente plurale, sfugge a ogni definizione ultima.

Il tentativo che ho abbozzato è quello di tratteggiare ipotesi per una dogmatica nuova e capace di incidere sul "fuori" (deleuziano) della filosofia, immaginando figure diverse da quelle della dogmatica affermatasi, anche in relazione a scenari futuribili di esercizio della (o delle) libertà.

L'approccio antropologico, come ormai riconosciuto, è utile anche a rendere più consapevole l'indagine sul diritto e, per quello che qui interessa, l'indagine sul nesso diritto-libertà.

Esso, però, non dovrebbe limitarsi a constatare l'origine antropologica del fenomeno giuridico, ma anche puntare a un rilancio per il rinnovamento dello stesso.

La sorgività dell'antropologico non può occultare l'origine anche impositiva del diritto, nella misura in cui si tratta di questo diritto e non di un altro.

La libertà va considerata in rapporto a ciò che l'uomo è (da qui dunque la centralità dell'antropologico), ma anche, pur lontani da ogni prometeismo, da ciò che l'uomo vuole.

Senza contare l'impossibilità di dire precisamente cosa sia e di predeterminare cosa voglia.

Per quanto il fenomeno giuridico non sia, come vorrebbe un'analisi che si arresta a evidenziare il ruolo centrale dell'*auctoritas* del Leviatano, riducibile alla violenza e al comando, esso non può nemmeno, di contro, trovare giustificazioni sempre valide sulla base di considerazioni antropologiche.

Bisogna immaginare la possibilità di cambiamento, anche radicale, delle coordinate giuridiche attuali affinché la libertà dei soggetti non sia dimezzata o semplicemente illusoria.

Tale cambiamento deve muoversi, però, anche con attenzione al dato antropologico: le figure del *Gattungswesen* e dello *zoon politikòn* da me esaminate e rilanciate dogmaticamente possono, come è qui il caso di ribadire, svolgere il ruolo di arricchire l'analisi antropologica a questo scopo.

Lo studio antropologico e quello dell'antropologia filosofica, in tale prospettiva, non si sostituiscono agli altri approcci filosofico-giuridici.

Devono, piuttosto, continuare a confrontarsi con chi ha teorizzato l'origine violenta del diritto, al fine, magari, di complicarne la prospettiva.

Un discorso sulla libertà all'altezza dei tempi non deve, in sostanza, dimenticare la lezione di Schmitt e Benjamin, o più recentemente di Derrida, ma nemmeno ripeterne gli schemi.

Come notavo ad inizio articolo, la libertà non si può, ad ogni modo, de-finire una volta per tutte.

Se non l'uomo, cambiano i contesti storici in cui egli si trova ad agire.

Anche arricchendo la prospettiva filosofica con l'analisi antropologica (oltre che con quella psicanalitica), il discorso mantiene i suoi elementi aporetici.

Sempre come rilevavo nelle battute iniziali di questo lavoro, ciò non deve frustrare, ma infinitamente sollecitare la ricerca.