

Su alcune declinazioni dell'essere politicamente in comune (fraternità, terrore, alterità). Sartre in contrappunto a Hegel e Žižek

Giorgio Cesarale

Non è facile spiegare in modo univoco le ragioni dell'oblio in cui l'opera di Jean-Paul Sartre è caduta subito dopo la sua morte. La dimensione "politica" del fenomeno non va sottovalutata, ed è anzi di una certa importanza per un pensatore, il cui funerale, si è detto con Claude Lanzmann, ha coinciso con la fine della lunga stagione seguita al '68 francese. Eppure, la crisi dei movimenti emancipativi, con il destino dei quali, soprattutto dagli anni '50 in poi, il pensiero di Sartre si era quasi del tutto identificato, non basta a spiegare la drastica riduzione di influenza subita dal filosofo e letterato francese. Fedeli in questo alla lezione profonda di *Questions de méthode*, si potrebbe dire che abbiamo bisogno di spiegazioni a grana più fina, più attente alla *singularità* della esperienza teorica vissuta da Sartre. Singularità che, per certi versi, si può cogliere tanto meglio proprio oggi, in una epoca filosofica caratterizzata dall'affermazione di correnti (dal poststrutturalismo al naturalismo) che mirano a mettere in mora l'obiettivo di fondo dell'opera di Sartre: la ricostituzione del nesso fra antropologia e storia.

Il rifiuto con cui abbiamo a che fare è stato però ancora più radicale, andando ad investire tutto l'arco di problemi filosofici e politici con i quali soprattutto il Sartre post-esistenzialistico si è voluto cimentare. Si pensi, per venire subito al nostro tema, alla congiunzione, che nel Sartre di *Critica della ragione dialettica* è molto stretta, fra rivoluzione, sovranità e formazione dello Stato moderno. L'*opinio communis* oggi, a livello filosofico, è che una tale congiunzione non sia più facilmente giustificabile. Lo sostengono, da punti di vista diametralmente opposti, tanto i pensatori del *Radical Thought* (con la retrodatazione della nascita del dispositivo sovrano in Agamben o con la subordinazione dello stesso alla nascita della governamentalità in Foucault) quanto quelli che si attestano entro un quadro fermamente liberaldemocratico (per il Rawls di *Liberalismo politico* sono piuttosto le guerre di religione il momento decisivo in ordine alla formazione della statualità moderna, mentre per lo Habermas di *Fatti e norme* è la rottura, con l'emergere della società competitiva, della fusione "religiosa" fra mondo della vita e infrastruttura normativa). Non solo: Sartre, come vedremo fra poco, giunge persino a ritenere – contro tutta la tradizione contrattualistica moderna, che fa nascere la sovranità, e

cioè l'origine della norma, dal superamento della possibilità del conflitto *orizzontale* fra individui, o, più hobbesianamente, dalla cancellazione del *bellum omnium contra omnes* – che non la sospensione della violenza, bensì la possibilità del suo esercizio stia alla base degli ordinamenti legali moderni. È intorno a questo nodo complesso di relazioni concettuali che faremo intervenire anche le figure di Hegel e Žižek.

1. Fratinità, terrore e alterità nella Critica della ragione dialettica

Andiamo però per ordine, cominciando dalla *Critica della ragione dialettica*, l'opera di Sartre, come s'è detto, più attenta alla rivisitazione di questi problemi¹. La loro origine prossima è l'analisi di ciò che Sartre chiama “i collettivi”. Quest'ultimi sono dati dalla combinazione *esteriore* fra le diverse *praxeis* individuali, e cioè fra i diversi progetti che gli individui elaborano per trascendere, “con il lavoro, l'azione o il gesto”², le loro condizioni di vita. L'esempio sartrianamente più canonico di “collettivi” è quello degli individui che si raccolgono alla fermata dell'autobus. Tra di loro non intercorre nessuna relazione specifica; di più, sono reciprocamente estranei, e colgono la presenza dell'altro solo in modo fuggevole. Tuttavia, vi è qualcosa che pure li ha costretti a raccogliersi, sebbene occasionalmente, in uno stesso luogo: la città, la sua complessa organizzazione tecnica e funzionale. Dunque c'è un essere comune, Sartre dice un “campo pratico-inerte”³, che unificandoli li mantiene nella loro separatezza. Si apre con ciò la struttura della *serie*, ovvero l'assunzione di un oggetto materiale o di un essere comune che lega gli individui come esseri-nel-mondo-fuori-di-sé. Che cosa vuol dire questo? Vuol dire che nell'attendere l'autobus ciascun individuo è identico all'altro – è caratterizzato da una condotta generata da una medesima esigenza funzionale – e allo stesso tempo profondamente distante da esso. Sennonché questa distanza è, a ben vedere, quella dell'individuo da se stesso: l'essere comune è costituito in modo tale da impedire alla *praxis* individuale di riconoscersi, di dare vita a unità trascendente che sappia esprimere l'interiorità di ciascuno.

La struttura della serie appare difficilmente superabile, marcata come è da una esterioresità di indifferenza. Eppure, date alcune circostanze particolarmente favorevoli e un inasprirsi di ciò che Sartre chiama la *rareté* – la penuria generata da una materialità che preclude una più equilibrata distribuzione delle risorse –, il collettivo può diventare gruppo, e cioè un insieme di individui subordinati ad una *praxis* comune. Come accade questa *metabolé*? È un punto naturalmente molto delicato: la nostra persuasione è che Sartre voglia tenersi lontano tanto da ipotesi “continuiste” quanto da ipotesi “discontinuiste”; il gruppo insomma produce un salto nel processo di totalizzazione dialettica, ma allo stesso tempo affonda le sue

¹ Lungo vie analoghe alle nostre si è già mosso Gaetano Rametta, nel suo utile e ben argomentato *Sartre e l'interpretazione dialettica della rivoluzione*, in «Etica&Politica», XI, n.2, 2009, pp. 371-398.

² J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici*, a cura di P. Caruso, il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, p. 111.

³ *Ivi*, vol. I, p. 383.

radici nella struttura del collettivo. Nel termine medio fra collettivo e gruppo, nel cosiddetto gruppo in fusione, il modo in cui gli individui si relazionano è infatti ancora quello tipico dei collettivi: l'imitazione, l'agire in un certo modo perché anche gli altri lo fanno. La *praxis* dell'individuo è ancora eteronoma, è governata dall'alterità perché ancora altra rispetto a se stessa. Tuttavia, nel gruppo in fusione la condotta non è più unificata dal campo pratico-inerte, da una esigenza funzionale ed oggettiva, come era nel caso della fermata dell'autobus, ma da ciò che gli individui stessi hanno *deciso* di fare. Nel suo linguaggio Sartre dice che la "struttura altra dell'assembramento [è] *da realizzare* per autodeterminazione"⁴.

Questo è, d'altro canto, solo il primo lato della questione, perché ciò che spinge ciascun individuo a imitare il comportamento dell'altro è la presenza di una minaccia *esterna*. Il collettivo è, così, determinato a determinarsi dalla presenza di gruppi già costituiti. Si tratta di un passaggio filosoficamente cruciale: la totalizzazione politica del collettivo, la sua trasformazione in gruppo, presuppone il non totalizzabile, una exteriorità radicale, una sorta di violenza originaria. È qualcosa che contribuisce a rendere ancora più problematico il rapporto di Sartre con il marxismo, in particolare nella declinazione "engelsiana" che risolve interamente l'oppressione nello sfruttamento: senza presupporre una negatività originaria e la sua interiorizzazione da parte di alcuni uomini *contro* altri il conflitto e i suoi ulteriori svolgimenti non sarebbero pensabili. La nostra civiltà è sorta intorno alla paura dell'altro, indotta dalla *rareté*. E non vi è chi non veda nella posizione sartriana il darsi di un presupposto genericamente hobbesiano oppure un involontario riferimento alla *economics* "neoclassica". Non ha infatti Lionel Robbins definito l'economia come «the science which studies human behavior as a relationship between given ends and scarce means which have alternative uses»⁵?

Nel parlare del passaggio dal collettivo al gruppo in fusione abbiamo fatto astrazione dall'*exemplum* storico al quale Sartre lo riferisce, vale a dire le prime fasi della Rivoluzione francese, fino alla presa della Bastiglia. Nel prosieguo del nostro ragionamento sarà tuttavia più difficile farne a meno. Gli abitanti del quartiere Sant'Antonio, dove è ubicata la Bastiglia, nella fuga dal pericolo non riescono più a distinguere la salvaguardia di sé dalla salvaguardia degli altri. Ciascuno è tanto sé stesso quanto ciò che Sartre chiama il "terzo regolatore"⁶, la mediazione fra la molteplicità degli individui in fuga, la mediazione tra il gruppo e gli altri possibili terzi. Per ciascuno di essi il mediatore non è più ormai un semplice oggetto, un campo pratico-inerte, ma un'oggettività permeata dalla loro interiorità. La mediazione è diventata *praxis* comune.

Accorciando di molto la catena argomentativa sartriana, giungiamo direttamente al momento della presa della Bastiglia: la *praxis* comune ha guadagnato il suo obiettivo. Che cosa accade ora? Come fa il gruppo in fusione a sopravvivere, a

⁴ Ivi, vol. II, p. 26.

⁵ L. Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, MacMillan, London 1932, p. 15.

⁶ J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica. I. Teoria degli insiemi pratici*, cit., vol. II, p. 57.

stabilire la sua permanenza, evitando di ricadere in una sintesi passiva del campo pratico-inerte (il monumento ai caduti) o in un nuovo *rassemblement* seriale? Qui Sartre compie un gesto teorico davvero innovatore, che non ha ricevuto tutta l'attenzione che pure avrebbe meritato: il gruppo in fusione può mantenere il suo statuto solo se la *libertà* che gli proviene dal passato, l'assalto vittorioso alla Bastiglia, è disposta contro la *necessità* del futuro, e cioè contro la paura che risorga la serialità, la cui possibilità è semplicemente data dal fatto che ciascuno degli insorti rimane *praxis* individuale, non mai interamente risolvibile o cancellabile all'interno della *praxis* comune. Ma, oltre a sovvertire la tradizionale associazione fra passato e necessità e libertà e futuro, ci pare anche che Sartre attinga a un più vasto serbatoio di ragioni "hegeliane": tentando di prolungare il felice e passato momento di libertà, le *praxeis* individuali fanno in modo che la libertà diventi oggetto a se stessa. Vale a dire: il gruppo in fusione da *mezzo*, quasi di fortuna, volto al raggiungimento di un obiettivo (la presa della Bastiglia), diventa il *fine* stesso dell'azione degli individui. Si "lavora" sul gruppo, lo si fa oggetto delle proprie operazioni, affinché continui ad essere contesto di realizzazione della libertà. E tuttavia, Hegel lo ha insegnato in tutte le sue opere fondamentali, appena la libertà diventa oggetto a se stessa sbocca in una paradossale condizione di *necessità*.

Che cosa significa tutto ciò più concretamente? Significa che il *sospetto* che ciascuno prova anzitutto verso il risorgere della sua stessa libera *praxis* individuale deve essere archiviato imponendo a tutti di *giurare* che la causa comune non sarà tradita. Si *giura* che nel futuro, qualunque sia il mutamento delle cose, qualunque piega, anche organizzativa, prenderà il gruppo, ciascuno provvederà a eliminare le condotte divaricanti, la possibilità di eccedere il quadro della impresa comune. Ecco, nelle parole di Sartre, la paradossale riemergenza della necessità dal seno stesso del processo di realizzazione della libertà: «Il gruppo cerca di rendere se stesso suo proprio utensile contro la serialità che minaccia di dissolverlo; crea un'inerzia fittizia che lo protegge contro le minacce del pratico-inerte»⁷. L'inerzia fittizia è precisamente quella determinata dal giuramento: si decide di vincolare la propria libertà, sbarrando la strada ad alcune condotte possibili, persino ad alcuni dei modi con cui si potrebbe realizzare il mantenimento della *praxis* comune.

Il *punctum saliens* dell'intera vicenda che porta al giuramento e che segue ad esso è di nuovo la paura dell'alterità, soprattutto come paura che il proprio sé diventi altro. La finezza del ragionamento di Sartre a questo proposito è notevole ed esso merita perciò di essere riportato *in extenso*:

l'oggetto comune esiste, ed è persino interesse comune nella misura in cui si rende negazione di una comunità di destino; l'allentarsi della pressione nemica, assieme alla persistenza della minaccia, implica per ciascuno la scoperta di un pericolo nuovo: quello della sparizione progressiva dell'interesse comune e della ricomparsa degli antagonismi individuali o dell'impotenza seriale. Tale paura riflessiva nasce da una contraddizione reale: il pericolo esiste sempre (magari è obbiettivamente *più grave* : forse il nemico ha ricevuto

⁷ Ivi, vol. II, p. 81.

rinforzi), ma s'allontana, passa alla condizione di *significato* e non fa abbastanza paura. La paura riflessiva nasce per il terzo dal fatto che nessuno – nemmeno lui – *ha abbastanza paura*. Questo mutamento di condizione che caratterizza il gruppo sopravvivente è per l'appunto la sua vulnerabilità: quand'anche non si dissolvesse, niente assicura che l'attacco gli renderebbe lo statuto di gruppo in fusione [...].

La reinvenzione fondamentale, in seno al giuramento, è il progetto di sostituire una paura reale, prodotto del gruppo medesimo, alla paura esterna che si allontana e il cui medesimo allontanamento è ingannatore. E tale paura, come libero prodotto del gruppo e come azione correttiva della libertà contro la dissoluzione seriale, noi la conosciamo già, l'abbiamo vista apparire per un istante proprio durante l'azione: è il Terrore. Il Terrore, come abbiamo detto, è la violenza della libertà comune contro la necessità, in quanto quest'ultima esiste solo per alienazione di qualche libertà. Da parte del terzo che scopre il gruppo in pericolo di morte nella sua stessa persona e in quella degli Altri, il superamento si compie riaffermando il gruppo come pericolo di morte immediato per ogni *praxis* che ridiventi individuale e sprofondi nella serialità. *Il gruppo come azione su di sé* al livello della sopravvivenza, non può essere che coercitivo. Il terzo regolatore scopre nella paura decrescente del pericolo la vera minaccia che va compensata con una paura crescente di distruggere il gruppo stesso. Lo scopo rimane identico: salvare l'interesse comune. Il gruppo però, in mancanza di ogni pressione materiale, *deve autoporsi come pressione sui suoi membri*⁸.

Ricapitolando: la libertà per essere promossa e assicurata, e cioè per essere resa una condizione *permanente* di vita, deve diventare oggetto di giuramento. Ma il giuramento è inerzia o necessità precisamente perché deve escludere che alcune condotte, quelle non favorevoli al prolungamento dell'impresa comune, siano effettivamente eseguite. Obiettivo tanto più difficile da realizzare quanto più il nemico *esterno*, proprio in virtù della vittoria dell'iniziativa popolare, sembra scivolare sullo sfondo. Le pressioni allora si allentano, si riaprono motivi di conflitto interindividuale, si rifluisce nel privato. Si ha troppa poca paura per essere liberi: per salvare l'interesse comune, il gruppo deve scoprire nel proprio seno tutto ciò che lavora alla sua dissoluzione. Bisogna scoprire il nemico *interno*, interno al gruppo, ma anche interno a ciascuno di noi come organismo pratico, libera *praxis* individuale. È da qui che nasce il nesso fra libertà e terrore: se non si è disponibili a eliminare con la violenza, persino con l'uccisione, tutto ciò che produce le condizioni di possibilità della secessione dal gruppo, allora la *praxis* comune è irrimediabilmente destinata a tramontare.

Ma il terrore, la violenza esercitata nei confronti di colui il quale ha tradito il giuramento o si appresta a tradirlo, è, dice Sartre, nient'altro che la traduzione *negativa* di qualcosa che, *positivamente*, appare come la fraternità. Si è però *fratelli* perché si è *figli* della stessa invenzione pratica sancita dalla cerimonia del giuramento, non certo perché ci si scopra accomunati da qualche carattere *naturale*. La libertà produce un individuo comune, o addirittura – dice qui un Sartre in perfetta linea di continuità con Lukács e la tradizione rivoluzionaria novecentesca – un “uomo nuovo”, il quale, come portatore di qualità precedentemente sconosciute, trascende

⁸ Ivi, vol. II, p. 90.

l'esteriorità di indifferenza che aveva caratterizzato le relazioni fra individui fino al momento dello scoppio rivoluzionario. Sennonché, la conquista di questa nuova identità collettiva, tramata di molteplici obblighi reciproci o da segni convenzionali di appartenenza (si indossa la *medesima* uniforme etc.), si paga, per così dire, a caro prezzo, e cioè al prezzo di ampliare enormemente i diritti del gruppo, il quale può ora agire su ciascuno attraverso ciascuno. Il gruppo in fusione diventa gruppo di costrizione. La fraternità non nasce dalla violenza, è violenza.

Il racconto sartriano del processo rivoluzionario, e del suo culmine “terroristico”, è, benché ricco di numerosi e stratificati svolgimenti, tenuto insieme dal forte ancoraggio a ciò che derridianamente potremmo chiamare l'impossibile condizione di possibilità dell'identità politica, o diversamente detta, della fraternità in politica, della *partitività* in politica. In condizioni storicamente molto specifiche (una situazione “materiale” tragicamente sbilanciata, una potente minaccia esterna, l'impossibilità di continuare a vivere così come si è *sempre* vissuto) e per un breve tratto di strada, gli uomini sospendono la loro costante possibilità di trascendere l'oggettività pratico-inerte, che è data insieme alla loro realtà di organismi pratici segnati dal bisogno, dalla negatività, dalla rimozione di ogni progetto di stabilizzazione del proprio sé. La violenza che sfigura la storia umana fin dai suoi albori riesce per una volta a consentire il blocco della proliferante e corrosiva alterità. Senza quest'ultimo blocco, anche per Sartre le nuove istituzioni borghesi non si sarebbero mai potute radicare sul terreno storico-politico. È bene non dimenticarlo quando si dice, peraltro non del tutto a torto, che in Sartre c'è troppa distanza fra il progetto di totalizzazione individuale e l'ambito di ciò che Hegel ha chiamato lo “spirito oggettivo”, il cosmo ordinato e istituzionale delle nostre relazioni sociali⁹.

2. Uno sguardo all'indietro (Hegel) e uno in avanti (Žižek)

È lecito tuttavia chiedersi: nella genesi dello Stato (europeo) moderno, nel Terrore rivoluzionario, è davvero ravvisabile ciò che Sartre preferisce chiama la “fraternità”? Oppure dobbiamo inclinare verso la soluzione hegeliana, esposta sia nel paragrafo dedicato alla “Libertà assoluta e il terrore” nella *Fenomenologia dello spirito* sia nella *Filosofia del diritto*, per la quale il Terrore è piuttosto espressione del *fanatismo* che attraversa le masse popolari quando vogliono realizzare la rousseauiana volontà generale¹⁰? La differenza fra i due concetti non è ovviamente irrilevante, e rimanda *de facto* a una costellazione teorico-politica quasi alternativa: il Terrore, sulla cui necessità storica anche Hegel non ha mai dubitato¹¹, sarebbe piuttosto il frutto del tentativo, abortivo e allo stesso tempo razionale, di governare l'ordinamento sociale

⁹ È stata, questa, l'opinione di uno dei più fini studiosi italiani di Sartre e dell'esistenzialismo francese, Francesco Valentini, in *La filosofia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1958.

¹⁰ Qui ci rifaremo alla lettura del Terrore che Hegel ha fornito nella *Fenomenologia dello spirito*, mettendone da parte la ripresa nella *Filosofia del diritto*.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 145.

e politico oggettivo attraverso un'*astrazione*, e cioè attraverso una volontà generale che non riesce a stringere rapporti coerenti ed organici con la particolarità e tutte le *separazioni*, da quella fra rappresentanti e rappresentati a quella fra le diverse occupazioni lavorative, che devono accompagnare il processo di riproduzione della società. Per Hegel, insomma, il terrore è tutt'altro che fraterno e rimanda all'affermazione dell'*astrazione* come fattore di socializzazione politica¹².

Notevolmente diversa da Sartre è anche la rappresentazione hegeliana del motivo per cui la *praxis* comune viene, una volta che si sia autonomizzata, generando *sospetti* e *violenza*. Il punto di attacco del ragionamento hegeliano a riguardo è il seguente:

Al modo medesimo che in questa *universale opera* della libertà assoluta come sostanza esistente non si trova l'autocoscienza singola, così nemmeno si trova nelle vere e proprie *operazioni* e *individuali* azioni del volere di quella libertà. Affinché l'universale giunga ad un'operazione, esso deve contrarre nell'Uno dell'individualità, e dare il primo posto a un'autocoscienza singola; infatti l'universale volontà è volontà effettuale solo in un *Sé* che sia uno, che sia volontà *effettuale*. Ma così *tutti gli altri singoli* sono esclusi dall'*intero* di questa operazione e vi partecipano solo in misura limitata, di modo che l'operazione non sarebbe operazione dell'*effettuale* autocoscienza *universale*. – La libertà universale non può quindi produrre nessun'opera né operazione positiva; ad essa resta soltanto l'*operare negativo*, essa è solo la *furia* del dileguare¹³.

Vale a dire: il fanatismo e l'*astrazione* della volontà universale, della volontà generale rousseauiana, sta nel fatto che essa pur mirando a realizzarsi, *come tale*, in *ciascuna* volontà singola, non può tuttavia farlo perché ogni concrezione particolare è considerata sua negazione. Nella volontà generale rousseauiana non vi è cioè mediazione fra identità politica e negazione. Quella mediazione che al contrario è necessaria affinché la volontà stessa giunga ad *esistenza*. Perché questa è la profonda convinzione hegeliana: l'universale ha, specie nella modernità sociale e politica, una profonda capacità di permeare di sé la realtà; ma solo l'*azione* della volontà *singola* può *compiarlo*. Con la conseguenza che qualora della realizzazione dell'universale si incarichino uno o più individui tutti gli altri ne resteranno *esclusi*. Esclusione, come è facile capire, non compatibile con lo statuto dell'universale politico. Onde ciò che può essere fatto da quest'ultimo non è *costruire* nuovi ordinamenti (operazione di uno, pochi o molti, non mai di tutti), ma solo *distruggere* quelli esistenti (l'*operare* negativo o la *furia* del dileguare).

Non è finita: conclusa l'opera di soppressione degli ordinamenti sussistenti, la volontà generale non può avere come oggetto che la pura e libera autocoscienza, la quale “non ha più alcun altro contenuto, possesso, esserci, né alcuna estensione

¹² Sul rapporto fra Hegel e la Rivoluzione francese c'è una abbondante letteratura scientifica che qui non avrebbe molto significato passare in rassegna. Ci limitiamo a segnalare l'equilibrato C. Cesa, *Hegel e la rivoluzione francese*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976.

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 367.

esteriore”¹⁴. Il problema, tuttavia, è che poiché la volontà generale non “sopporta” il particolare (è *astrazione* per questo), non potrà mai riuscire a incorporare questa autocoscienza, malgrado gli sforzi di purificazione a cui quest’ultima è stata sottoposta. L’astrazione della volontà generale viene così a contraddistinguere anche il suo rapporto con l’autocoscienza effettuale costringendo quest’ultima a essere di una “discreta, assoluta, dura rigidità ed egoistica puntualità”¹⁵. Ora, una relazione astratta non è solo tale perché ospita *relata* astratti; essa è tale anche perché priva di *medio*, e cioè priva di quel terzo momento nel quale, come in ogni compiuto processo di autodeterminazione teorico-pratico, si vengono sciogliendo le rigidità degli opposti. Tra i due momenti si sviluppa l’antagonismo, la negazione astratta, la ricerca della nientificazione dell’altro. Si tratta tuttavia di una contesa sbilanciata fin dall’inizio: l’universale politico sovrachia per definizione l’autocoscienza effettuale e conduce perciò quest’ultima alla morte; una morte, invero, singolare, perché data come se si stesse tagliando “una testa di cavolo” o prendendo “un sorso d’acqua”¹⁶. Se l’autocoscienza è svuotata di ogni più matura determinazione così deve esserlo anche la sua morte.

L’ultimo passaggio hegeliano spiega la legge dei sospetti varata in pieno Terrore, nel 1793:

Anche il governo non è se non il punto che si fissa o l’individualità della volontà universale. Esso, – volere ed eseguire procedenti da un punto, – vuole e in pari tempo eseguisce un ordine e un’azione determinati. Il governo quindi da una parte esclude gli altri individui dalla sua operazione; d’altra parte si costituisce così come tale, da essere una volontà determinata, e da opporsi con ciò alla volontà universale; esso quindi non può veramente far altro che presentarsi come una *fazione*. Soltanto la *fazione vincente* si chiama governo, e appunto perché essa è *fazione*, è data immediatamente la necessità del suo tramonto; e il fatto ch’essa sia governo, la rende, per converso, *fazione* e la fa colpevole. Se la volontà universale si attiene all’effettuale agire del governo come a colpa ch’esso commette contro di lei; il governo, per contro, non ha nulla di determinato né di esteriore mediante cui si rappresenti la colpa della volontà a lui opposta; infatti, di contro al governo inteso come effettuale volontà universale sta soltanto la ineffettuale volontà pura; l’*intenzione*. Il *cadere in sospetto* prendi quindi il posto dell’*esser colpevole*, e ne ha il significato e l’effetto; la reazione esterna contro questa effettualità, che sta nell’interno semplice dell’intenzione, consiste nella netta soppressione di questo. *Sé* nell’elemento dell’essere, al quale altrimenti nulla si può togliere se non il proprio essere¹⁷.

È un passo denso di rimandi al *Contratto sociale* rousseauiano, alla sua dialettica aporetica fra sovranità e governo¹⁸. Il governo è *parte* e come tale immediata contraddizione con l’universale politico. Il suo statuto subisce una *deminutio*: in

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 368.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Sulla lettura hegeliana del *Contratto sociale* rinviamo a M. Reale, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal “Discorso sull’ineguaglianza” al “Contratto”*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1983, nota 26, pp. 516-519.

apparenza esso è incaricato di amministrare l'universale, di "applicarlo" ai fatti particolari; in essenza esso è sempre pregno di spirito "corporativo", per cui è fazione, malgrado vincente, perché ha la forza di imporsi sulle altre parti, sulle altre fazioni. Ora, il punto è: il governo agendo come potere particolare tradisce l'universale ed è dunque *colpa*; ma qual è la colpa dell'universale agli occhi del governo? Difficile da dire, visto che la volontà come astrazione non può *apparire*, pena la perdita del suo stesso statuto di universale. Sarà allora la stessa volontà universale nella sua *inapparenza*, e cioè l'*intenzione* – il contenuto universale che non si è ancora calato nella realtà attraverso l'azione – a esser giudicato *colpa*. Si *sospetterà* un individuo non per ciò che *fa*, ma per ciò che *potrebbe* fare se seguisse le sue determinazioni interiori, che sono pericolose semplicemente per il loro appartenere a un orizzonte *determinato* di vita.

La differenza fra i due resoconti, sartriano e hegeliano, del nesso fra *praxis* comune e Terrore, dovrebbe risaltare ora con più forza. In Sartre il problema nasce dalla insuperabilità di una nozione di *praxis* configurata tenendo conto della *rareté*, di quella scarsità di risorse che comanda la soddisfazione dei bisogni di alcuni a necessario svantaggio di altri. Condizione non alterata dal cammino delle rivoluzioni borghesi: sì, queste hanno elaborato grandiosi programmi di trasformazione sociale, hanno partorito una *praxis* comune, hanno fatto spazio alla *politica* come *progetto* di *totalizzazione* delle *praxeis* individuali, ma senza che le condizioni *strutturali* del divenire storico fossero davvero messe in questione e conseguentemente trascese. In assenza di questo salto evolutivo, la politica è costretta a ripiegare, a fare i conti con la *risorgenza* del pratico-inerte, con la corrosione delle organizzazioni volte alla conservazione del comune. In Hegel le cose stanno diversamente: la politica ce la può fare, può conquistare, gramscianamente, una vera egemonia sulla società civile, può stabilizzare i risultati dati dalla penetrazione dell'universale nella realtà moderna, ma a patto che riformuli il nesso fra identità politica e negazione, che riesca a costruire la comunità *etica* stando al passo con il potenziale sovvertitore e allo stesso tempo rigeneratore custodito dalla figura della individualità riflessiva moderna¹⁹.

Questa individualità riflessiva moderna è, detta meno filosoficamente, la stessa individualità borghese. Non a caso il capitolo su "La libertà e il terrore" nella *Fenomenologia* è preceduto da quello sull'utile, su ciò che in tanto è in quanto svuota le caratteristiche concrete di ogni bene per renderle puramente *fungibili*. Il predominio dell'astrazione sul terreno *politico* è così per Hegel isomorfo a quello dell'astrazione sul terreno *economico*. Il che vuol dire che è l'intero regime di vita borghese che per il pensatore tedesco guadagna effettualità grazie al predominio dell'astratto. Ciò, per un verso, significa che Sartre non ha del tutto torto: il predominio dell'astratto è il predominio di ciò che respinge piuttosto da sé la fraternità quale simbolo di un *concreto* processo di identificazione collettiva; per altro verso, tuttavia, l'astrazione economica e quella politica mettono *già* gli individui lungo la via di un, seppur faticoso, processo di universalizzazione. Per essere più

¹⁹ Su questo punto cfr. il mio *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.

chiari: l'*invisible hand* di Smith e la *volonté générale* di Rousseau sono per Hegel già vettori di socializzazione, seppur parziali, coercitivi, non ancora del tutto capaci di mediare la particolarità contingente. Ciò che va da ultimo compiuto è perciò il percorso dall'astrazione all'universalità concreta, la quale richiede una ulteriore mobilitazione di risorse, questa volta intellettuali e filosofiche. Alla *Rationalisierung* data sul piano economico-sociale e politico deve seguire la *Rationalisierung* filosofica, la costruzione del sapere "speculativo", con il suo contributo "idealistico" di riplasmazione del nesso fra identità e negazione.

Su questa *oggettività* dell'astrazione e della coercizione che vi è connessa è ritornato Slavoj Žižek da ultimo nella prefazione al bel libro di Sophie Whanich, *In Defence of the Terror. Liberty or Death in the French Revolution*²⁰. Anche per Žižek cioè il terrore, e la violenza *soggettiva* che vi è connessa, non è mai concepibile al di fuori della violenza *oggettiva* che tesse i rapporti fra gli uomini. Ma questa violenza oggettiva è sempre storicamente determinata, specifica, ancorata a un certo modo degli uomini di stare assieme e di regolare la loro *riproduzione*; essa non può mai essere dissolta in una pura fenomenologia del rapporto fra identità e alterità, come pure accade nella *Critica della ragione dialettica*. Il rischio è appunto quello che abbiamo appena visto prodursi: la perdita del carattere fondamentale del Terrore come astrazione *politica* che corrisponde allo svolgimento di vasti processi storici, punteggiati dalla nascita di *nuove* figure (il consolidamento dei rapporti mercantili, la formazione dell'individualità borghese moderna, una divisione in classi non più mediata politicamente o religiosamente etc.).

Su un altro punto, tuttavia, Hegel e Žižek sarebbero d'accordo con Sartre: il terrore è una paradossale esperienza di libertà combinata a necessità. Per affermare un nuovo regime di libertà *eguali* fra individui, questo nuovo modo dell'essere comunitario, non si poteva fare diversamente, non si poteva *scegliere*. Si riaffaccia il vecchio e doloroso problema che Rousseau ha rappresentato nel *Contratto sociale* con la figura del Legislatore: le condizioni di possibilità della volontà generale non possono essere esse stesse permeate dalla volontà generale, oppure, nei termini più vicini al nostro discorso, il fondamento della libertà di scelta fra opzioni reciprocamente alternative non può essere esso stesso scelto. È su questo terreno che la tradizione di pensiero che nasce con Hegel e arriva a Žižek passando per Sartre, la tradizione "dialettica" insomma, trova le ferme resistenze del liberalismo, con la sua accanita opposizione all'idea di una transizione al mondo delle libertà mediato dalla violenza. Se si vuole dare conto della formidabile ripresa, con John Rawls, della vecchia idea di un fondamento "contrattuale", *consensuale*, della politica in un orizzonte segnato dalle libertà è perciò anche all'onda lunga generata dalla crisi del giacobinismo e dei suoi riflessi nel campo del pensiero che bisognerà porre mente.

²⁰ Verso, London-New York 2012, tr. ingl. di *La liberté. ou la mort: Essai sur la Terreur et le terrorisme*, La Fabrique, Paris 2003.