

## Pino Blasone

### Soggettività e soggezione

#### A proposito della dinamica «servo-padrone»

C'è un pensatore contemporaneo, che si è dedicato all'analisi del farsi tanto dell'identità individuale quanto di una collettiva, evidenziandone l'interdipendenza e specialmente la dipendenza della prima dalla seconda. In *La tecnologia politica degli individui*, Michel Foucault ha ribadito come la nostra identità si sia storicamente strutturata tramite alcune modalità, quali esclusione, oggettivazione e assoggettamento: «cioè il modo in cui, attraverso una certa tecnologia politica degli individui, siamo stati portati a riconoscerci come società, come parte di una entità sociale, come parte di una nazione o di uno Stato»<sup>1</sup>. Ora, non c'è dubbio che in una tale strategia rientrano tanto determinate istituzioni e dinamiche connesse, quanto le ideologie che si sforzano di razionalizzarle e giustificarle nell'ambito della nostra educazione e cultura.

In un'intervista di Rux Martin a Foucault del 25 ottobre 1982, poi intitolata *Verità, potere, sé* e inclusa nel volume *Tecnologie del sé*, il filosofo francese ha inoltre chiarito uno dei principali argomenti di studio, nel corso della sua lunga ricerca: «le tecnologie del potere, che regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni, dando luogo a una oggettivazione del soggetto»<sup>2</sup>. Nell'articolo su citato e compreso nello stesso volume, Foucault ha enucleato infine un concetto non meno importante e complementare: quello delle «antinomie della ragione politica». Negli esempi qui appresso esaminati, vediamo di stabilire un nesso plausibile tra i due assunti foucaultiani, in una retrospettiva genealogica cara allo studioso.

Già ai tempi di Aristotele doveva esserci chi sosteneva la disumanità, oltre all'innaturalità, della schiavitù, nonostante che essa fosse diffusa in gran parte del mondo antico e costituisse la base economica delle società allora più avanzate. E' lui stesso a confermarlo, nel trattato sulla *Politica*:

Alcuni sono dell'opinione che il governo da parte di un padrone sia una scienza, e che da un lato la gestione domestica e la direzione di schiavi, dall'altro il governo politico e l'esercizio di un potere sovrano, siano la stessa cosa come ho detto all'inizio. Altri affermano che il governo di un padrone nei confronti di schiavi sia contro natura, e che la distinzione fra schiavo e uomo libero esista solo per legge, non secondo natura; e che, entrando in collisione con la natura, sia perciò un'ingiustizia<sup>3</sup>.

In quanto difensore aprioristico della prima opinione, per meglio giustificarla Aristotele fa a sua volta appello alla natura. Pur facendo qualche apparente concessione al parere contrario, egli si sforza di mostrare come padrone e schiavo siano in fondo legati da una comunanza di interessi:

Chi sia dotato di previdenza, tramite l'esercizio della mente, è da natura destinato a essere signore e padrone. Chi col suo corpo sia in grado di dare effetto a tale previdenza è un assoggettato, predisposto per natura a essere schiavo. Padrone e schiavo hanno lo stesso interesse: [...] il secondo praticando l'obbedienza, il primo esercitando l'autorità e la signoria che la natura ha inteso conferirgli. L'abuso di quest'autorità è nocivo a entrambi. Gli interessi della parte e del tutto, del corpo e dell'anima, sono gli stessi. Lo schiavo è parte del padrone, quasi parte vivente e separata del suo organismo. Quando la relazione fra padrone e schiavo sia secondo natura, essi sono amici e hanno un interesse comune. Là dove essa si basi solo sulla legge e sulla forza, è vero il contrario<sup>4</sup>.

E' superfluo rimarcare che il rigore dell'argomentazione non fa, in questo caso, onore all'acume del padre della logica greca. Essa finisce con l'avvitarsi su se stessa, incapace di uscire dall'antinomia, al punto da dar ragione a chi reputa la filosofia una giustificazione *a posteriori* dell'ordine costituito, politico, sociale o economico che esso sia. Il presupposto tautologico è che lo schiavo sia un essere inferiore e non padrone di sé per natura, salvo capricci della sorte: «Fin dall'istante della nascita, c'è chi è designato per la soggezione, chi per comandare». In compenso, l'impaccio dell'autore è tale, da tradire un imbarazzo per l'ingrato compito assunto. Fatto sta che nell'*Etica nicomachea* egli si sente in dovere di tornare sull'argomento con un sofisma, invece di fornire un'improbabile spiegazione valida, sia pure sul piano della «filosofia pratica»:

Come non sussiste amicizia verso un cavallo o un bue, così nei confronti di uno schiavo in quanto schiavo. Non c'è niente in comune fra le due parti in causa. Lo schiavo è uno strumento vivente. Uno strumento è uno schiavo senza vita. In quanto uno è schiavo, non si può essere amici nei suoi confronti. Si può esserlo verso di lui, in quanto uomo. Infatti sembra esservi una qualche giustizia fra un uomo e un altro, che condividano un sistema di leggi o facciano parte di un accordo prestabilito. Nella misura in cui lo schiavo è umano, ecco allora possibile un'amicizia nei suoi confronti<sup>5</sup>.

\* \* \*

Non molto diversamente Aristotele considera i rapporti delle donne con i mariti e dei figli con i padri, nel tentativo di salvare a ogni costo il suo concetto di *philia politikê*, di «amicizia politica» in una società «democratica» su modello familiare. La verità è che in particolare la contraddizione fra padrone e schiavo è antinomica -- oppure, da un diverso punto di vista, antagonistica --, poiché avvertita quale condizione di sussistenza della società di cui il filosofo tratta, in cui si trova a vivere e a operare. All'apice della prosperità di Atene, pare che il numero dei liberi cittadini fosse circa un quarto di quello degli schiavi. In *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, capitolo sulla *Genesi dello Stato ateniese*, ciò indurrà Friedrich Engels a sostenere che tale scompenso fu la causa interna di rovina della democrazia ateniese.

In tali condizioni, è difficile dar credito a una complementarietà o complicità, tanto meno a frequenti relazioni di amicizia tra padroni e schiavi, sia pure su un piano umano distinto da quello dei «rapporti di lavoro». A tal punto però la soggettività rappresentata da Aristotele dipende da un processo di assoggettamento e di oggettivazione altrui, che egli attribuisce alla natura quanto da addebitarsi alla cultura di appartenenza. Più raffinata sotto tale aspetto, la cultura greco-romana saprà esprimere la stoica benché sterile corrispondenza dell'imperatore Marco Aurelio e dell'eschiavo Epitteto. È uno degli spunti suggestivi, che terrà presente Friedrich Hegel introducendo la sua moderna interpretazione della dinamica «servo-padrone», nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>6</sup>.

La sottomissione da parte del servo favorirebbe un processo dialettico, teso alla sua emancipazione morale e materiale. Quest'ultima consegue a un reciproco riconoscimento, grazie al quale il servo cessa di «essere parte» del padrone, aristotelicamente parlando. L'oggetto acquista autonomia rispetto al soggetto, prendendo coscienza di sé come soggetto altro, e configurandosi in quanto tale agli occhi del soggetto dominante. Pure lui sarebbe indotto a modificarsi, assumendo un atteggiamento più rispettoso. Egli cessa di essere il «non altro da sé» per prendere atto dell'alterità, nella sfera di una superiore autocoscienza, sostituita dalla coincidenza di interessi aristotelica.

In termini meno retorici, un rapporto di soggezione è comunque da preferirsi a uno di esclusione, con i rischi di distruzione, di non sussistenza o di semplice incomunicabilità, che il secondo comporta. Sul tenore di tali rischi almeno nell'antichità sulla necessità di evitarli da parte di chi vi fosse soggetto ma anche sulla convenienza di farlo per chi aveva potere di renderli effettivi, Aristotele era stato fin troppo esplicito. Con senso visionario più che di previsione, egli aggiunge che solo in un mitico mondo automatizzato la schiavitù avrebbe potuto essere superflua; né dimentica di raccomandare la precauzione che la massa degli schiavi agricoli venisse scelta fra i dotati di minor spirito, al fine di evitare eventuali rivolte:

Sebbene in base alle rispettive nature schiavo e padrone abbiano un interesse comune, nondimeno il governo del padrone viene esercitato principalmente in vista del proprio interesse. Tuttavia, accidentalmente, esso prende in considerazione anche lo schiavo. Ciò, dal momento che, se quello perisse, lo stesso governo del padrone si estinguerebbe con lui. [...] È dunque chiaro che per natura alcuni sono liberi e altri schiavi; per questi ultimi, la schiavitù è insieme una legge e un espediente<sup>7</sup>.

\* \* \*

Produttivo ma alienato, -- in tal senso, notoriamente Marx svilupperà e correggerà il discorso di Hegel -- il lavoro salariato industriale è la forma privilegiata di moderna servitù. Ciò non risolve

automaticamente le contraddizioni, ma stabilisce certe premesse affinché tanto possa infine realizzarsi. L'antinomia si articola in antagonismo fra classi sociali. Alla conciliante alternanza hegeliana subentra una tensione alternativa. L'autocoscienza soggettiva coincide con la coscienza di classe e con una presa di coscienza politica, in ultima istanza rivoluzionaria.

Resta sospetta ogni soluzione intermedia, che sembri poter ritardare o compromettere il soddisfacimento di quell'istanza incomprensiva. Le cose intuitivamente si complicano, quando le classi siano associate a identità nazionali, religiose o etniche, tra loro diverse (già Aristotele sottolineava l'equazione barbari-schiavi, nell'opinione greca corrente). È stato il problema del colonialismo e dell'imperialismo nelle sue forme anche regressive, rilevava Frantz Fanon in *Peau noire, masques blancs*. Esso permane in gran parte tale, nell'età della globalizzazione capitalistica.

Nel saggio citato apparso nel 1952, Fanon contestava che lo schema hegeliano fosse applicabile alla storia della schiavitù nell'epoca coloniale. La dinamica «servo-padrone», egli affermava, implica una reciprocità che non aveva trovato effettivi riscontri fuori della società e dell'economia europee. In opere successive quale *Les damnés de la terre*<sup>8</sup>, si specifica come i rapporti fra colonizzatori e colonizzati somigliassero più a quelli tra padroni e schiavi che a quelli fra imprenditori e operai. Seguirono critiche di «terzomondismo» da parte di marxisti dogmatici dell'epoca nei confronti dell'«intellettuale di colore». Giova allora confrontare la posizione di Fanon con quella di Karl Marx sul tema, quale esposta nel 1847 in *Miseria della filosofia*.

Espressa in maniera polemica nei riguardi di Pierre-Joseph Proudhon, essa può lasciare interdetto il lettore odierno per un suo cinico determinismo e soprattutto perché smentita dagli eventi successivi con riferimento alla Guerra di Secessione negli Stati Uniti d'America a dispetto peraltro dell'abolizionismo illuminista di Montesquieu nell'*Esprit des Lois*, perfino la schiavitù può evidentemente apparire a Marx come *List der Vernunft*, «astuzia della ragione» in una sorta di provvidenzialismo immanente alle cose. Al volontarismo etico di Proudhon, egli oppone in compenso lo smascheramento di ogni idealistica «falsa coscienza»:

La schiavitù diretta è il perno dell'industria borghese, altrettanto quanto le macchine, il credito, et. Senza schiavitù non c'è cotone e senza cotone non c'è industria moderna. È stata la schiavitù a conferire alle colonie il loro valore., sono state le colonie a creare il commercio mondiale ed è il commercio mondiale la condizione della grande industria. In tal modo la schiavitù è una categoria economica della più grande importanza. Senza la schiavitù, l'America del Nord, il paese oggi più progredito, si trasformerebbe in un paese patriarcale. Cancellate l'America del Nord dal mappamondo e avrete l'anarchia e la decadenza completa del commercio e della civiltà moderna. Fate scomparire la schiavitù e avrete cancellato l'America dalla carta dei popoli. Così la schiavitù, essendo una categoria economica, è sempre stata nelle istituzioni dei popoli. I popoli moderni non hanno saputo far altro che mascherarla nel proprio paese per imporla senza veli nel nuovo mondo<sup>9</sup>.

Per essere obiettivi, va annotato che la stessa versione marxiana della dinamica «servo-padrone» appare un po' una forzatura interpretativa da parte della vulgata marxista. Benché appaia alludere spesso nella sostanza, Marx cita l'altrimenti abusata espressione hegeliana marginalmente nelle sue opere. Esistono ovviamente letture del pensiero complessivo di Marx e una tradizione di ispirazione marxista, assai più sensibili o comprese nelle problematiche di quello che in un periodo ormai storico è stato sbrigativamente definito «Terzo Mondo». Da segnalare, la critica culturale e letteraria di Edward W. Said, in *Orientalism* e in *Culture and Imperialism*<sup>10</sup>.

In uno dei saggi di questa raccolta, analisi di *Mansfield Park* di Jane Austen, l'intellettuale esule evidenzia come la narratrice inglese sviluppi l'inter-racconto sullo sfondo dello schiavismo nelle piantagioni americane, con sorprendente indifferenza per quanto rende semplicemente possibili gioie e pene dei protagonisti. Di fronte a se stesse e agli altri, anche le persone più sensibili possono fingere di non accorgersi di quanto la «coscienza infelice» -- meglio, «coscienza malinconica» la chiama Judith Butler -- sia frutto di falsa coscienza o di cattiva coscienza. Quest'ultima non vuole essere rimossa, perché costituisce il sostegno stesso del proprio mondo. E il paradosso universale sta nel particolare che i loro racconti sono pur belli, osserva Said in un altro saggio, accompagnato dalla musica del coro di remota ambientazione egiziana dell'*Aida* di Giuseppe Verdi. Un'autocoscienza non tanto estranea, quanto esotica rispetto a sé.

Si danno casi risaputi di alterità, ostinatamente irriducibile. Anche allora è opportuno chiedersi quanto essi siano il frutto di una forzatura, di un processo non sempre consapevole eppure ideologizzante di conversione dell' alterità in alienità. O, peggio, se quell' alienità non sia spinta a tradirsi in quanto tale, imboccando il vicolo cieco del risentimento e della vendetta. Tanto più questa modalità è aberrante, quanto non di rado essa risponde a un calcolo del soggetto che si ritiene più forte. Il traguardo non è nemmeno l' oggettivazione e l' assoggettamento bensì l' esclusione e l' annullamento dell' altro. Specie quando questi opponga resistenza a uniformarsi ai criteri della soggettività egemone, o a sottomettersi al rapporto di soggezione, l' esito può essere distruttivo per entrambi o per uno dei soggetti in causa. Di solito, il più debole. Ma pure l' altro ne esce menomato.

Sul piano storico-politico, è Hannah Arendt a portare un controverso esempio di dinamica «servo-padrone», nella sua versione marxiana. Stando alla ricostruzione delle circostanze da lei fornita, in realtà tutte da verificare, nel caso particolare il congegno non avrebbe potuto funzionare e neppure avviarsi, semplicemente perché non sussistevano i presupposti per un' interazione dialettica fra le parti coinvolte. In *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*, scritto nel 1948 e pubblicato nel 1950, è da osservare che anche qui il tentativo di spiegare un' antinomia conduce a conclusioni tanto pessimistiche quanto paradossali. Al di là dell' onestà degli intenti il ragionamento della Arendt resta un capitolo sintomatico nella storia delle acrobazie, e dei trasparenti imbarazzi, dell' ideologia.

Nelle premesse logiche, la pensatrice contemporanea evita l' ingenuità aristotelica a lei ben nota, di attribuire al soggetto dominante qualche diritto di natura, ribaltando la situazione e aggirando le pretese di un diritto religioso: «la Palestina è una Terra Santa per tre religioni monoteistiche. Su di essa gli arabi hanno un diritto naturale e gli ebrei diritti storici, tutti ugualmente validi»<sup>12</sup>. Rappresentate rispettivamente per quanto arbitrariamente dai contendenti, Natura e Storia si fronteggiano, senza che prevalga l' una o l' altra. Alla fine, con l' epifania dell' Economia politica, il «circolo ermeneutico» si rivela una trappola. Esso si risolve nella deterministica prospettiva di un grottesco assurdo: piuttosto che sfruttamento coloniale, la rimozione ed espulsione dell' altro non tanto in quanto tale, ma poiché manodopera «a basso prezzo», troppo competitiva sul mercato e sprovveduta circa i propri diritti sindacali:

L' incapacità degli ebrei e degli arabi di vedere i loro vicini come concreti esseri umani può essere spiegata in molti modi. Uno dei principali è la struttura economica del paese, in cui i settori arabo ed ebraico erano divisi, per così dire, in compartimenti stagni. [...] La manodopera araba era pericolosa perché a basso prezzo; c' era una costante tentazione, da parte del capitale ebraico, di assumere arabi al posto dei lavoratori ebrei, più costosi e consci dei propri diritti. L' iniziativa sionista poteva facilmente degenerare, in quegli anni cruciali, in un' impresa coloniale dell' uomo bianco, per mezzo e alle spese del lavoro dei nativi. La lotta di classe ebraica in Palestina fu in gran parte una lotta contro i lavoratori arabi: essere anti-capitalisti ha quasi sempre voluto dire essere praticamente anti-arabi<sup>13</sup>.

Altri passi e l' opera complessiva della Arendt suggeriscono che l' ambiguità sia qui intenzionale e provocatoria. Tant' è che l' orientista palestinese E. W. Said, in *Orientalism*, la include tra gli autori citati a sostegno delle sue tesi. La tensione fra dire e non dire è d' altro modo allusiva nei confronti di un referente sionista, con cui il discorso sfocerà a lungo andare in aperta polemica se non in una sofferta rottura, come attesta lo scambio di lettere con Gershom G. Scholem del 1963<sup>14</sup>. Paradossale nel paradosso, il passo in questione si presenta comunque quale un piccolo labirinto.

Non si tratta solo del rimpianto di una mancata occasione, di incongrua applicazione dello schema risolutivo «servo-padrone». In particolare, sconcerta l' espressione «uomo bianco» opposta ai «nativi», impiegata da chi si è distinta per i suoi scritti contro il razzismo oltre che sul totalitarismo. Tocca dedurre un uso ironico, da parte di chi peraltro confesserà di aver «compreso tardi l' importanza di Marx, perché da giovane non ero interessata né alla storia né alla politica»<sup>15</sup>. In che senso l' iniziativa sionista avrebbe potuto degenerare in «impresa coloniale dell' uomo bianco»? L' autrice ebrea non sta forse parlando di popoli entrambi semiti, di lingue e religioni consimili?

Non importa certo appurare se l' ebreità più o meno «bianco» dell' arabo. Passando proprio da quelle parti, non risulta che il samaritano della parabola evangelica -- già di per sé un altro nell' alterità -- perciò esemplarmente universale -- si sia posto problemi del genere. Come molti di noi avrebbero fatto nel suo caso, probabilmente egli ha solo calcolato per un attimo i rischi che correva e i vantaggi che avrebbe tratto da una libera scelta, prima di sottrarsi a un' ipoteca *servo arbitrio*. E deve aver concluso, con Blaise Pascal, di aver poco da perdere mettendosi in gioco. Divenire il prossimo, riconoscersi nell' altro, è una scommessa contro l' alienità e una scelta incondizionata.

Eleggendo invece il samaritano a «custode» dell' altro, in buona fede un Agostino platonizzante e manicheo aveva inaugurato un' inedita versione della soggezione «servo-padrone»<sup>17</sup>. Imitato da un drappello di esegeti medioevali, egli rafforzò il concetto col verso di un salmo biblico: *Non dormit, neque dormitat qui custodit Israel*. Da allora in poi, un esercito di vigili samaritani si è sparso per il mondo in cerca di soggetti su cui esercitare una tutela, consenzienti o recalcitranti che siano. Non più aristotelicamente incivili e barbari, almeno essi siano arretrati e sottosviluppati, tali da doverli più tardi convertire alle regole progressive della dialettica o del mercato. Magari, soggiogati da qualche forma di «dispotismo asiatico», per poterli meglio liberare e custodire.

E' ora evidente che nelle parole della Arendt «uomo bianco» sta, alla Rudyard Kipling, per soggetto di civiltà occidentale moderna. Se adottata in opposizione ai palestinesi e riferita agli ebrei provenienti dall' Europa -- per giunta, perseguitati sotto il nazismo perché ritenuti poco omologhi a un simulacro di «uomo bianco» --, l' espressione però stride. Stando a quanto enunciato dalla stessa autrice, essa è indizio a oltranza di qualche effettiva «incapacità degli ebrei e degli arabi di vedere i loro vicini come concreti esseri umani». Per dirla con Emmanuel Lévinas, di guardarsi in «volto», quando l' irriducibilmente altro prenda il sopravvento sulle proiezioni dell' «assolutamente Altro».

Ancor più che un disinvolto adattamento di Marx, dietro l' esempio tanto idealizzato quanto realizzato a senso unico addotto dalla Arendt si può scorgere il prototipo esaltato nell' *Utopia* di san Thomas More, là dove le imprese coloniali degli Utopi sono volte a far sì che «una landa altrimenti arida e non bastevole per una sola popolazione divenga così fertile da poterne mantenere due»:

Ma, se i nativi rifiutano di conformarsi alle loro leggi, li espellono dai confini tracciati per sé e ricorrono alla forza se essi oppongono resistenza. Infatti riepugnano più che giusta una guerra contro chi impedisca altrui di possedere del terreno, lasciandolo inutilizzato e incolto, dal momento che ogni uomo per legge di natura ha diritto a una porzione di terra bastevole alla propria sussistenza<sup>18</sup>.

\* \* \*

Pur prestandosi a equivoci o appunto perciò, la dinamica «servo-padrone» non ha mai cessato di attraversare le società e di insinuarsi fra società e società, interferendo con la possibilità di relazioni paritarie tra soggetti, fino a colorirsi essa stessa di un più o meno motivato sospetto di ideologismo. Certo ben pochi riterrebbero ammissibile un legame di schiavitù, così come lo concepiva a suo tempo Aristotele o lo contemplava lo stesso Marx in quanto deprecabile ma dialettica «categoria economica». Eppure è ancor oggi attuale il paradosso di una dicotomia nelle relazioni umane. Si può avere un riconoscimento di parità o perfino esprimere solidarietà in teoria, a fronte di un rapporto di subordinazione, di asservimento o di sfruttamento, in pratica. E quest' ultimo viene a volte pubblicamente tollerato, quale male minore o addirittura inevitabile e utile.

Quella che per Aristotele era una soluzione, velata di ipocrisia, non è che il transitorio chiarimento dei termini di una tenace contraddizione. Fin troppo mirato a scongiurare o a neutralizzare l' irriducibilmente altro, dal canto suo lo schema hegeliano ha il limite di tenere in scarso conto l' alterità nell' alterità, fra le possibili vie tramite cui un soggetto si riconosca «altro dell' altro» piuttosto che «non altro da sé». La via privilegiata da Hegel è il desiderio dell' assoggettato di emulare il soggetto, prendendo il suo posto, più che autonoma volontà di liberazione. Padrone e servo diventano ruoli intercambiabili, in un circolo vizioso mascherato da «autocoscienza dello spirito», cui Marx sostituirà il traguardo utopico di una società senza classi.

Già rivalutata da Voltaire nel *Traité de métaphysique* in quanto fattore di progresso<sup>19</sup>, l' invidia sociale è il poco edificante sentimento, che per Hegel funge da movente. Se non altro in ciò

appare fondata la critica nicciano del *ressentiment*, nella *Genealogia della morale*<sup>20</sup>. A sua volta, essa ha però il difetto di ricordare da vicino il pregiudizio aristotelico della distinzione fra «libertà relativa» e «libertà assoluta», intesa quale nobiltà «secondo natura». In merito a tale ossessione per la naturalezza, valga l'ironia post-illuministica di Vincenzo Cuoco, nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*: l'«errore nel qual cadono per l'ordinario gli uomini che seguono idee soverchiamente astratte, che è quello di confonder le proprie idee colle leggi della natura»<sup>21</sup>.

A proposito di Nietzsche e della sua «morale degli schiavi», a suo dire essa si ormai incapace di inquadrare l'altro se non in quanto antagonista, è da ribadire che questa iperbolica deformazione, sommata a un fantasioso naturalismo di contorno, ha sortito effetti assai deleteri nella storia del pensiero del '900. Solo ribaltando tale posizione, in *Nietzsche et la Philosophie*, Gilles Deleuze ha potuto adottare l'esempio della relazione «servo-padrone» per mostrare come quello nicciano sia un pensiero basato sulla differenza e quanto esso diverga dalla dialettica hegeliana. Nell'ottica conferita da quest'ultima, l'assoggettato sarà pur sempre un «altro da sé» rispetto al soggetto egemone. Per quanta autonomia egli consegua, ci sarà un residuo di dipendenza sia pure reciproca. A maggior ragione, quando i ruoli si siano invertiti.

Perché possa davvero evadere da uno stato di soggezione, di minorità o di inespansione, afferma il filosofo francese, occorre riconoscere piena alterità di diritto all'assoggettato. Egli è altro rispetto all'altro già in partenza. Sarà la sua «volontà di potenza» ovvero di riscatto a convertire la potenzialità in atto, a realizzare la sua originale differenza, a sottrarlo alla «differenza indifferente» di una ripetizione inerte o coatta. Sulla traccia del pensiero della differenza, di un'identità vista soprattutto al femminile, si colloca pure il femminismo integrale -- senza essere, con ciò, integralista -- della belga Luce Irigaray. Circa il contrastato rapporto col pensiero nicciano, si veda *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*, singolare rilettura del mito di Arianna e Dioniso<sup>22</sup>.

\* \* \*

Si può infine praticare l'assoggettamento in seno a una società, indirizzando all'esterno l'aggressività e la distruttività. Ovvero si può usarla all'interno come ricatto, quale minaccia di esclusione e di reclusione nei riguardi di chi non risponda ai criteri della soggettività dominante, o non si unifichi consensualmente a essi. La strumentalizzazione dell'altro può servirsi di più mezzi di pressione: dal disconoscimento dell'alterità alla condanna della diversità, alla conformazione dell'altro a propria immagine e somiglianza. Ciò, in vista magari di una promozione personale o sociale, o della partecipazione a un potere decisionale che si proponga come imparziale. Tutte queste operazioni sono sovente dosate e complementari, nelle complesse società contemporanee.

Nemmeno la modernità è stata in grado di uscire dall'antinomia, se non a patto di trasformarla in altre, talvolta peggiori. Figure già da Aristotele fra loro accostate in quanto predisposte a uno stato di soggezione -- lo schiavo, la donna di famiglia o il «barbaro» -- sono state surrogate da analoghe, in seguito interiorizzate. L'incidenza di fattori ideologici e simbolici è di gran lunga cresciuta. Indagando i nessi tra psicologia e politica, uno psicoanalista come Jacques Lacan ha orientato la sua ricerca in base alla relazione «servo-padrone». In un'ottica concentrata sui rapporti fra i sessi, è quanto variamente analizzato da Judith Butler. Specialmente in *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, ella riparte da Foucault, piuttosto che da Deleuze come fa un'altrepensatrice al femminile: l'australiana Rosi Braidotti.

Esponente di un femminismo eccentrico anche rispetto a sé, nel saggio citato la Butler opera un'originale rivisitazione della dialettica «servo-padrone», ripercorrendo i nessi fra soggettività e soggezione quali indagati da Hegel, Nietzsche, Freud, Althusser e Foucault. Nel complesso, il suo pensiero si sviluppa da un'ambivalenza polemica verso il «pensiero della differenza» della Irigaray. È interessante come l'autrice statunitense muova da una posizione di alterità nell'alterità, per demistificare contrapposizioni radicate nella civiltà occidentale o per adombrare vie di comprensione se non di soluzione dei conflitti. Nello specifico, si potrebbe annotare che il suo metodo risulta più hegeliano di quello applicato da Hegel stesso.

Su un piano teorico, la discrepanza fra la Butler e la Irigaray è meno settoriale o secondaria di quanto sembri. Nel momento in cui la prima immette nel «pensiero della differenza» un elemento

di alterità nell' alterità- *alias*, di diversità nella diversità --, ella reintroduce e aggiorna la dialettica hegeliana. Le ombre di Nietzsche e di Hegel -- o, se si preferisce, di Marx -- tornano ad allungarsi dietro le rispettive concezioni, nel corso di un' annosa contesa o in cerca di una possibile confluenza. Meglio «allineata», la Braidotti punta su una sintesi fra la Irigaray e Deleuze. Oltre che di un maturo pensiero femminista, tutto ciò risente di un travaglio cruciale nella filosofia contemporanea. Il risvolto politico è più chiaro, se si confrontano opere recenti quali *Contingency, Hegemony, Universality*, della Butler e altri, e *Nuovi soggetti nomadi* della Braidotti<sup>24</sup>.

Vari sono gli approcci, per indagare il farsi di una soggettività. Svariate, le «tecnologie» per abilitarla o delegittimarla, riprendendo qui una definizione foucaultiana. Ce n' è forse una, quasi intelligenza occulta, che superveda e coordini le altre? In *Surveiller et punir* Foucault aveva anticipato indicazioni in merito. Perfino la pretesa di «prendersi cura» dei cittadini, purché in sintonia con un certo modello o finalità, si presta a essere larvata versione della dinamica «servo-padrone». Ivi, il secondo ruolo è sì delegato allo Stato. Ma il cittadino ideale, già del resto produttore e consumatore, sarebbe esecutore ed esecutivo a un tempo. Fertile brodo di coltura, in un contesto burocratico, per la arendtiana «banalità del male». Da «servo-padrone» a «vittima-carnefice», non c' è poi un abisso. Spostando l' attenzione sul terreno a lui congeniale, così Foucault stigmatizzava l' intera questione in *La tecnologia politica degli individui*:

...la Rivoluzione francese dà il via alle spaventose guerre nazionali dei nostri giorni, che coinvolgono eserciti imponenti e trovano la loro conclusione o apice nei grandi eccidi collettivi, come penso si possa riconoscere nelle vicende della seconda guerra mondiale. Sarebbe arduo trovare nell' interstoria dell' umanità forme di massacro di paragonabile estensione ed efferatezza. Eppure precisamente in questo periodo vengono formulati i grandi programmi di benessere, di salute pubblica e di assistenza sanitaria. [...] La coesistenza, nelle strutture politiche, di meccanismi di distruzione su larga scala e di istituzioni orientate alla cura della vita degli individui è un fatto strano che richiede di essere indagato. Si tratta dell' antinomia centrale della nostra ragione politica<sup>25</sup>.

- <sup>1</sup> In *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, a cura di L. H. Martin, H. Gutman e P. H. Hutton, The University of Massachusetts Press, Amherst 1988: tr. it. di S. Marchignoli *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 136.
- <sup>2</sup> Ibidem, p. 13.
- <sup>3</sup> Aristotele, *Politica*, 1253 b.
- <sup>4</sup> Ibidem, 1252 a e 1255 b.
- <sup>5</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, 1161 b.
- <sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito. Scienza dell'esperienza della coscienza*, sez. II sull'Autocoscienza.
- <sup>7</sup> Aristotele, *Politica*, 1278 b e 1255 a.
- <sup>8</sup> F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Parigi 1952, e *Les damnés de la terre*, 1961 (Maspero, Parigi 1975): tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1976 e 2000.
- <sup>9</sup> K. Marx, *Misère de la Philosophie*: tr. it. *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 96.
- <sup>10</sup> E. W. Said, *Orientalism*, Pantheon, New York 1978 e 1995: tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 e Feltrinelli, Milano 1999 e 2001. Dello stesso autore, cfr. *La questione palestinese. La tragedia di essere vittima delle vittime*, tr. it. a cura di S. Chiarini e A. Uselli, Gamberetti, Roma 1995.
- <sup>11</sup> E. W. Said, *Jane Austen and Empire* e *The Empire at Work: Verdi's Aida*, in *Culture and Imperialism*, Vintage, Londra 1994: tr. it. *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998. Circa un altro interessante autore palestinese di orientamento marxista, cfr. P. Blasone, *La cultura palestinese e Ghassan Kanafani*, in AA. VV., *La terra più amata. Voci della letteratura palestinese*, manifestolibri, Roma 1988 e 2002.
- <sup>12</sup> H. Arendt, *Pace o armistizio nel Vicino Oriente?*: tr. it. in *Ebraismo e modernità*, a cura di G. Bettini, Feltrinelli, Milano 1986, p. 201.
- <sup>13</sup> Ibidem, pp. 189 e 191.
- <sup>14</sup> Lettera di G. G. Scholem del 23 giugno 1963 e replica di H. Arendt del 24 luglio 1963, in *Ebraismo e modernità*, tr. cit., pp. 215-228.
- <sup>15</sup> Nella lettera di H. Arendt a G. G. Scholem del 24 luglio 1963, in *Ebraismo e modernità*, tr. cit., p. 221.
- <sup>16</sup> Si veda *Vangelo secondo Luca*, X, 25-37.
- <sup>17</sup> Aurelius Augustinus, *Sermones*, CLXXI, 2: «Samaritanus» enim «Custos» interpretatur. Nella *Vulgata*, la traduzione latina del verso appresso citato da Agostino suona poco differente: *Ecce non dormitavit neque obdormiet qui custodit Israhel (Psalmi, CXX, 4)*. Cfr. *De Trinitate*, XV, 50: *O tu, anima mea, ubi te esse sentis, ubi iaces aut ubi stas donec ab eo qui propitius factus est omnibus iniquitatibus tuis sanentur omnes languores tui? Agnoscis te certe in illo esse stabulo quo Samaritanus ille perduxit eum quem reperit multis a latronibus inflictis vulneribus semivivum*.
- <sup>18</sup> T. More, *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia*, liber II.
- <sup>19</sup> Voltaire, *Traité de métaphysique*, cap. VIII.
- <sup>20</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I, 10.
- <sup>21</sup> V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, cap. VII.
- <sup>22</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Parigi 1962: tr. it. *Nietzsche e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 1992. Cfr. L. Irigaray, *Amante marine. De Friedrich Nietzsche*, Minuit, Parigi 1980: tr. it. *Amante marina. Friedrich Nietzsche*, Feltrinelli, Milano 1981 e 1982.
- <sup>23</sup> J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, California 1997, e R. Braidotti, *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, New York 1994.
- <sup>24</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londra 2000, e R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Sossella, Roma 2002. La formazione hegeliana della Butler traspare sia nella sua prima opera (*Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987), sia nell' ultima recente, riferita a un' altra celebre figura della *Fenomenologia dello spirito* (*Antigone's Claim*, Columbia University Press, 2000).
- <sup>25</sup> In *Tecnologie del sé*, tr. cit., p. 137.