

philosophica

serie arancio

diretta da Alfonso M. Iacono

comitato scientifico

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida
Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni

Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

Ripensare la politica

Immagini del possibile e dell'alterità

a cura di

Emanuele Profumi e Alfonso M. Iacono

55/25

INDICE

<i>Emanuele Profumi</i> Introduzione	5
CRITICA DEL PRESENTE	
<i>Alfonso Maurizio Iacono</i> Benvenuti nel Realismo Capitalista	15
<i>Mats Rosengren</i> Riconsiderando «il politico»: è possibile essere democratici oggi?	33
ATTUALITÀ DELLA FILOSOFIA	
<i>Manlio Iofrida</i> La politica nell'epoca dell'ecologia: abbozzo di un nuovo paradigma	49
<i>Ubaldo Fadini</i> Storie per il futuro Note di antropologia del contemporaneo (in senso filosofico)	67
<i>José Manuel Bermudo Ávila</i> Pensare la politica dall'ontologia	81

SULLA SFERA POLITICA

AL CENTRO DELLA RIFLESSIONE

Maria Antonella Galanti

Fragilità identitarie, educazione al conflitto e bisogno di utopia 137

Enrico Campo

L'attenzione nella *new economy*: un'analisi critica 149

IN PROSPETTIVA

Serge Latouche

La decrescita come progetto metapolitico 165

Stefano Petrucciani

Dal contratto sociale al patto politico globale 181

UN'ALTRA DEMOCRAZIA

Yves Sintomer

Condannati alla post-democrazia? 193

Sophie Klimis

Democrazia come forma di vita *versus* democrazia come istituzione: una falsa antinomia 213

POTERE DEMOCRATICO

Aldo Capitini

Un potere veramente democratico 229

Emanuele Profumi

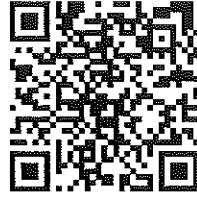
Violenza e nonviolenza politica, l'esemplarità di Ernesto Laclau 239

Gli Autori

L'elenco completo delle pubblicazioni è consultabile sul sito

www.edizioniets.com

alla pagina

<http://www.edizioniets.com/view-Collana.asp?Col=philosophica>

Pubblicazioni recenti

220. Profumi Emanuele, Iacono Alfonso Maurizio [a cura di], *Ripensare la politica. Immagini del possibile e dell'alterità*, 2019, pp. 264.
219. Cubeddu Raimondo, *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, 2019, pp. 204.
218. Bertò Elisa [a cura di], *Una lunga conversazione. Ricordo di Lorenzo Calabi*, prefazione di Leonardo Amoroso, 2019, pp. 120.
217. Spinelli Enidio, *Obiettivo Platone: a lezione da Hans Jonas*, 2019, pp. 132.
216. Bertolini Simona, *La relazione uomo-natura nell'ontologia di Nicolai Hartmann. Per un possibile dialogo con l'etica ambientale*, 2018, pp. 152.
215. Alberto Magno, *Quindici problemi*, introduzione e note a cura di Anna Rodolfi, 2018, pp. 128.
214. Baffetti Barbara, Marcacci Flavia [a cura di], *Quando io non sono tu. Pensare e praticare una cultura del rispetto*, 2019, pp. 200.
213. Vero Marta, *Quella non comune tendenza all'universalità. Studio sull'Empedocle di Hölderlin*, 2018, pp. 168.
212. Bianchi Luigi, *La dignità globale. Un mondo dell'uomo per l'uomo*, Prefazione di Alfonso M. Iacono, 2018, pp. 100.
211. Di Biase Giuliana, John Locke e Nicolas Thoynard. *Un'amicizia ciceroniana*, 2018, pp. 296.
210. Amoroso Leonardo, *Nastri viciniani*, 2018, pp. 124.
209. Gori Pietro [a cura di], *Ernst Mach tra scienza e filosofia*, 2018, pp. 224.
208. Iacono Alfonso Maurizio. *Studi su Karl Marx. In cooperazione. L'individuo sociale e le*

Sophie Klimis

DEMOCRAZIA COME FORMA DI VITA
VERSUS DEMOCRAZIA COME ISTITUZIONE:
UNA FALSA ANTINOMIA¹

Sulla forza istituyente del movimento delle piazze

Nel campo politico propriamente detto penso che bisogna fare riferimento alla forza che ha dimostrato il *movimento delle piazze*, ma avendo però presente la seguente dichiarazione di Castoriadis, affermata in un primo momento come una «evidenza», che oggi echeggia invece come un avvertimento:

Quando parleremo di democrazia, non avremo solo in mente l'esistenza di un'assemblea che delibera e che decide consensualmente, né l'assenza di una dominazione da parte di un gruppo, nel senso fattivo del termine; la creazione greca della democrazia, della politica, è creazione di un'attività esplicitamente auto-istituente della collettività².

Va ricordato che il 2011 ha visto fiorire in tutto il mondo una serie di movimenti politici di protesta e rivendicazione scaturiti direttamente dai cittadini ordinari. Le insurrezioni civili in Tunisia e in Egitto, all'epoca di quanto si è deciso di chiamare «Primavera arabe», hanno riaperto il corso di una storia che si pensava già chiusa: quella in cui il popolo si riappropria della sua sovranità assoluta nell'invenzione di azioni e di discorsi che ricordano ai governanti la loro condizione di semplici rappresentanti, come tali perpetuamente revocabili e chiamati a rendere conto delle loro scelte e necessariamente *sottomessi* alla volontà generale. È sotto quest'ottica che bisogna considerare la diffusione al mondo intero di questa effervescenza popolare, sotto forma di movimento di riunione e occupazione delle piazze (Puerta del Sol a Madrid³, Syntagma ad Atene, tra le più

¹ Una prima versione di questa ricerca è stata presentata nel quadro del colloquio *Castoriadis. Vinte anos apos. Atualidade dopensamento de Cornelius Castoriadis: Filosofia, Política e psicanálise*, organizzato da Sergio Dela-Savia all'Università del Nordeste (UFRN) in Brasile dal 23 al 25 di Maggio 2018. Vorrei anche ringraziare Albert Origen per il nostro sri-

importanti, ma anche Londra, Francoforte, Bruxelles, Ginevra, Tokyo, ecc.) o dei luoghi simboli del potere (*Occupy Wall Street* a New York).

Secondo Sandra Laugier e Albert Ogien, che hanno condotto una ricerca comparativa tra questi movimenti, essi presentano molteplici punti in comune⁴: tutte queste rivendicazioni vengono fatte in nome della «democrazia reale» (opposta alla democrazia rappresentativa, che non viene considerata veramente tale). D'allora in poi, tali movimenti si sono volentieri sviluppati al di fuori dei quadri istituiti della politica (partiti, sindacati, ecc.). Mossi dalla preoccupazione di preservare l'unanimità e l'eguaglianza di non importa chi rispetto a chiunque, sin da allora tutti questi movimenti hanno rispettato una triplice esigenza: nessun leader, nessun programma, nessuna affiliazione partitica. Da ultimo, coloro che hanno partecipato hanno scelto strategicamente la non-violenza⁵.

Né rivoluzione, né sciopero, né sit-in, né manifestazione, sulla base di questi tratti comuni il movimento delle piazze può e deve essere pensato come una *creazione politica radicale del collettivo anonimo, testimone della ripresa di quanto Castoriadis aveva nominato «progetto d'autonomia»*⁶. Perciò me ne occupo, nonostante oggi, nel 2019, tutto questo potrebbe essere considerato un semplice fuoco di paglia. Come sottolinea no gli stessi Laugier e Ogien, questo momento d'effervescenza sembra essere rientrato già a partire dal 2012. Solo per fare degli esempi: in Tunisia e in Egitto, «la prima consultazione del popolo ha aperto la strada alla presa del potere da parte dei partiti che non rispettano né il pluralismo né le libertà»⁷. Se nel 2011 i siriani e le siriane avevano anche loro manifestato pacificamente per chiedere la fine del regime tirannico di Bachar El-Assad, loro stessi non smettono di subire la violenza dei loro dirigenti, così come del presunto «Stato islamico»: nel 2008 si parla di più di 350 mila morti e più di cinque milioni di rifugiati/i. Nel 2015, la speranza portata dall'arrivo al potere del movimento Syriza in Grecia è stato subito travolta dai tecnocrati europei poiché «un colpo di Stato finanziario ha semplicemente sospeso la democrazia elettorale imponendo alla testa del Paese dei tecnici della finanza incaricati di saldare i conti del debito»⁸. Meno tragicamente, in Francia, la riattivazione del movimento delle piazze, attraverso *Nuit Debout*, nel 2016, «non avrebbe mantenuto le sue promesse»⁹.

⁴ Il che, ovviamente, non toglie nulla alla loro profonda originalità.

⁵ S. Laugier, A. Ogien, *Le principe démocratie*, La découverte, Paris 2014, pp. 11-20.

⁶ C. Castoriadis, *Autonomie et aliénation*, in C. Castoriadis, *L'institution institutionnelle*.

Malgrado queste osservazioni, continuo a condividere il punto di vista di Laugier e Ogien quando considerano che «la maniera in cui essi – i movimenti delle piazze – sono nati, si sono organizzati e si sono sviluppati, annuncia forme nuove che l'attività politica è destinata a prendere nel futuro»¹⁰. Considero qui l'espressione «forma nuova» nel senso che Castoriadis le ha dato: autocreazione di un *eidós*¹¹. Per cercare di comprendere ciò che costituisce la singolarità di questo nuovo *eidós* della *praxis* politica, mi concentrerò sull'elucidazione di uno solo dei suoi aspetti: la concretizzazione della rivendicazione di una democrazia «reale» nell'invenzione collettiva di una certa forma di vita e nel rapporto ambivalente che quest'ultima intrattiene con la democrazia intesa come istituzione.

La democrazia come «forma di vita»

Secondo Laugier e Ogien, la vita quotidiana e le assemblee nelle piazze si sono caratterizzate per

un'organizzazione fondata sulla decisione tramite il metodo del consenso, il rifiuto del principio di maggioranza e della sola parola, il rifiuto della gerarchia nell'esprimere i portavoce, l'attribuzione delle responsabilità attraverso la scelta volontaria¹².

Questa forma di vita è stata dunque animata dal

desiderio di tradurre in atti il cuore della ragione democratica: l'eguaglianza. È questa a dare il *tono* allo spirito dei raduni di piazza: fare in modo che il punto di vista di ognuno sia valido tanto quanto quello di qualsiasi altro e attestare una ripartizione dei compiti e delle funzioni liberata da ogni traccia di dominio sociale, intellettuale o di genere¹³.

I/Le partecipanti a questi movimenti hanno opposto questa forma di vita (che costituirebbe la democrazia «reale») alla democrazia rappresentativa (intesa come «regimes»¹⁴), ritenendo che quest'ultima non rispetta (o non lo fa più) il principio fondamentale dell'eguaglianza. D'altro canto, proprio Laugier e Ogien considerano che quest'opposizione limitata non regga più: in realtà si tratta di due poli in tensione permanente dell'orga-

¹⁰ S. Laugier, A. Ogien, *Le principe démocratie*, cit., p. 8 (il corsivo è mio).

¹¹ «L'istituzione della *polis* non inizia né ripete nulla, ma è creazione di un *eidós*». C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, cit., p. 273.

¹² C. Castoriadis, *L'institution institutionnelle*.

nizzazione della società democratica che, sino a quando reggerà il quadro dello Stato nazione, potrà essere esclusivamente «rappresentativa». Ciononostante il movimento delle piazze sarà comunque riuscito a riaffermare la volontà popolare e a imporre alla politica dei suoi «governanti» che essa s'ispiri a, e venga guidata da, il «principio democrazia»:

Principio, non nel senso primo del termine o come fondamento, bensì come volontà d'agire politicamente restando fedele ad un'attitudine rispettosa delle scelte di vita di ognuno, portatrice di un'ideale di dignità tra le persone, preoccupata di rispettare l'eguaglianza, opponendosi a qualsiasi discriminazione e a tutte le ingiustizie, e facendo conoscere la totalità delle informazioni di interesse pubblico ai cittadini a cui queste informazioni interessano direttamente¹⁵.

Secondo me, con il movimento delle piazze abbiamo assistito alla prima fase del risveglio di quanto Castoriadis aveva nominato «passione per la democrazia»¹⁶. Questa prima fase è quella dell'*orgè*, la pulsione, la collera, l'indignazione «contro», che deve potersi elaborare e divenire passione «per» la convivenza democratica. Come i versi dell'Antigone di Sofocle affermano poeticamente, l'essere umano «si è insegnato da solo gli istinti che istituiscono le leggi nelle città»¹⁷. Per Castoriadis, questi versi riassumono l'essenza dell'autocreazione umana¹⁸. Dopo diversi secoli di delega del potere politico, è logico che i/le cittadini/e abbiano avuto bisogno di riscoprire ciò che è una deliberazione collettiva «diretta». Ma la paralisi del movimento *Nuit Debout* in Francia, per esempio, ha mostrato l'effetto perverso della discussione infinita, dove il primo slancio s'è esaurito nella demoltiplicazione dei procedimenti che cercavano di evitare qualsiasi istituzionalizzazione. In questo modo, la logica burocratica, ancora una volta, ha colpito là dove uno meno se l'aspettava: il rifiuto di qualsiasi leadership del movimento, di ogni posizione di potere tra i partecipanti, ha condotto paradossalmente a discriminare i molteplici «territori di competenza»¹⁹ che hanno diluito, e alla fine dissolto, la potenza di azione e di riflessione della collettività.

La critica di Castoriadis alla deriva burocratica in seno al movimento operaio e a quello studentesco è quindi cruciale per farci percepire i

¹⁵ S. Laugier, A. Ogien, *Le principe démocratique*, cit., p. 22.

¹⁶ C. Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris 1997, p. 76.

¹⁷ Sophocle, *Antigone*, Belles Lettres, Paris 1922, vv. 354-355.

¹⁸ C. Castoriadis, *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris 1999, pp. 30-31.

¹⁹ C. Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris 1997, pp. 30-31.

rischi inerenti ai movimenti civici: il fatto di credere che sia sufficiente riunire dei/delle cittadini/e di buona volontà e farli discutere insieme per riaffermare la democrazia diretta. Non vedere che l'ossessione verso l'istituzione può condurre alla realizzazione della sua peggiore forma: la burocratizzazione. Non comprendere che l'esaltazione delle circostanze eccezionali avrà necessariamente un momento in cui scemerà d'intensità e che bisognerebbe arrivare a trasformarla in una ripetizione «interminabile». È per questo che mi sembra soprattutto necessario *ripensare la temporalità di questo tipo di azioni*: troppo legate all'eccezionalità de «L'avvenimento», esse hanno, quindi, rapidamente il fiato corto. Ora, se la pratica politica degli ateniesi è stata interpretata da Castoriadis come della «filosofia in atto», è perché, al contrario, essa si estende sul tempo lungo dell'intera vita adulta: si riteneva che tutti i cittadini partecipassero a tutte le sedute dell'assemblea (*Ekklesia*), senza contare che essi potevano assumere contemporaneamente anche altri ruoli. Pertanto, entravano inevitabilmente in un processo di educazione permanente alla politica, e le loro capacità di deliberazione e di giudizio non potevano non affinarsi con il tempo, grazie all'istituzionalizzazione della loro *praxis* costituita dall'esistenza stessa di un'assemblea plenaria di tutti i cittadini. Penso dunque, con Castoriadis, che è necessario ripensare la *creazione* delle istituzioni proprie della democrazia diretta e la loro *correlazione* con le forme democratiche di vita.

La democrazia diretta come istituzione: decostruire la metafisica della rappresentanza e della marginalità dei modi di rimettere in discussione l'istituto

Se Castoriadis sembra ricongiungersi alle attuali critiche della democrazia rappresentativa, se ne distanzia tuttavia su un aspetto essenziale: egli ci invita a pensare la *necessità di dissociare le istituzioni del regime dalla rappresentanza*. Poiché la politica si identifica secondo lui con la dinamica di rivitalizzazione incessante della relazione tra l'istituente e l'istituito. In altre parole, se vogliamo valorizzare l'eredità del suo pensiero, *bisogna pensare, creare e fare durare le istituzioni della democrazia diretta*.

Al giorno d'oggi, la possibilità delle istituzioni della democrazia diretta ha grandi difficoltà a essere capita. Da una parte, la pregnanza dello schema della rappresentanza è così forte che molti considerano che le istituzioni, se esse sono politiche, possono essere comprese esclusivamente come rappresentativa. Al massimo, l'introduzione degli elementi narri-

milioni di cittadini/e fare politica, ognuno in modo diretto e anche solo nell'ambito dello Stato nazione?

Questi esempi hanno un valore illustrativo di un certo senso comune. Sottintendono anche delle posizioni teoriche, come quelle della filosofa Chantal Mouffe²⁰. Sebbene a lei si deve l'espressione «democrazia radicale», Mouffe non sostiene un ritorno della democrazia diretta. Lei si dedica piuttosto a una critica immanente del liberalismo e non mette quindi in discussione il quadro della democrazia rappresentativa. Mouffe giustifica il suo uso dell'aggettivo «radicale» proponendo la nozione di «pluralismo agonistico»²¹. Considerando che bisogna rinunciare all'illusione di un consenso senza esclusioni, il progetto di Mouffe mira a inscrivere «la dimensione della negatività radicale nel dominio politico»²². Secondo lei, il compito essenziale della democrazia è quindi di «fornire delle istituzioni che permettano ai conflitti di svolgersi sotto una forma antagonistica, dove gli oppositori non sono dei nemici ma degli avversari tra cui esiste un consenso conflittuale»²³.

D'altra parte, si può constatare sia tra i/le militanti che tra i/le filosofi/e una tendenza a voler fare e pensare la «vera» politica *al di fuori* dei suoi luoghi consacrati e istituzionali, con una predilezione per ciò che è marginale. Questo spostamento topologico procede di pari passo a una trasformazione della temporalità associata a questo tipo di progetto politico: se lo scopo delle istituzioni è quello di iscriversi nel tempo e di durare, la «politica dei marginali» (Rancière) non potrebbe essere altro in se stessa che transitoria, ossia eccezionale, e dunque sempre effimera. Tale mi sembra essere anche l'inclinazione di Jacques Rancière, quando afferma che la democrazia non è un regime politico ma il processo d'emancipazione attraverso il quale chiunque può assicurare la propria eguaglianza con chiunque altro²⁴. Detto altrimenti, la democrazia è una pratica che può esistere solo se situata, e certamente non si può fissare nelle istituzioni.

Precisiamo la sua prospettiva. Se la democrazia non è un regime, è perché essa non designa una forma di costituzione che si distinguerebbe dalle altre semplicemente per via della sua maniera «di raggruppare gli uomini sotto un'autorità comune»²⁵. Per Rancière, la democrazia non è

quindi chiaramente una *politeia*, nel senso greco del termine²⁶. Essa è piuttosto «la situazione specifica dove è l'assenza di titoli che dà titolarità all'esercizio dell'*arkhè*»²⁷. Identificando la democrazia con la politica, Rancière può definire il politico come qualcosa che è costituito dall'incontro tra due processi eterogenei: il primo è il governo, da lui chiamato «polizia», e consiste «nell'organizzare l'incontro degli uomini nella comunità, e nel loro consenso, e riposa sulla distribuzione gerarchica dei posti e delle funzioni»²⁸; il secondo processo, da lui chiamato «emancipazione», è quello dell'eguaglianza, e secondo lui consiste «nel gioco delle pratiche guidate dal presupposto dell'eguaglianza di chiunque con chiunque altro, e per la preoccupazione di garantirla»²⁹. Ora, l'emancipazione è per lui l'altro nome della politica (e quindi della democrazia).

Dunque, non solamente a partire dalla categoria di eguaglianza ma anche a partire da quella di potere si può considerare il processo di emancipazione grazie al quale chiunque può cercare di verificare la propria eguaglianza con chiunque altro:

La democrazia intesa come potere del popolo non è il potere della maggioranza della popolazione, ma anche il potere di chiunque, l'indifferenza delle capacità di occupare le posizioni di governante e di governato. Il governo politico ha quindi un fondamento. Ma questo fondamento genera anche una contraddizione: la politica è il fondamento del potere di governare nella sua assenza di fondamento³⁰.

È ciò che, sempre Rancière, chiama la rivendicazione «dei senza parte» nella «condivisione del sensibile», che si riferisce a

questo sistema di evidenze sensibili che fa vedere allo stesso tempo l'esistenza di qualcosa di comune e le ripartizioni che ne definiscono i posti e le parti rispettive (...). Questa suddivisione delle parti e dei posti si fonda sulla condivisione degli spazi, dei tempi e delle forme di attività, che determina la maniera stessa che permette la partecipazione di quanto è comune e di cui gli uni e gli altri hanno la possibilità di condividere³¹.

La democrazia può quindi definirsi in modo nuovo, e viene indicata come «una forma di dissenso dell'agire umano (...) la raffigurazione conflittuale della condivisione del sensibile attraverso cui la dominazione impone l'evidenza sensibile della sua legittimità»³².

²⁶ Va ricordato che *politeia* è un termine polisemico che significa tanto «costituzione» che «regime» o «governo».

²⁷ J. Rancière, *Aux bords du politique*, cit., p. 231.

²⁸ Ibid., p. 117.

²⁰ C. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London-New York 1993; C. Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2000; C. Mouffe, *On the Political*, Routledge, London-New York 2005.

²¹ C. Mouffe, *The Return of the Political*, cit.

²² Ibid., p. 117.

L'antinomia tra democrazia come «regime» e la democrazia come «forma di vita» sembra potersi armonizzare ed essere superata a partire da queste due configurazioni teoriche. In effetti, la «democrazia radicale» di Mouffe, dato che lei vuole fare delle istituzioni politiche la base di un *dissenso*, potrebbe apparire come un tentativo di responsabilizzare la messa in discussione *permanente* dell'istituzione ereditata, che è, secondo Castoriadis, ciò che essenzialmente contraddistingue la democrazia. La «democrazia-emancipazione» di Rancière deve, da parte sua, essere concepita come un processo di creazione di azioni che mirano a minare la ripartizione stabilita dal potere e la ripartizione gerarchica dei posti che esso fonda. La «democrazia-emancipazione» mira dunque, anch'essa, a mettere in discussione l'istituzione ereditata. Come se non bastasse, l'accento messo sulla politica considerata come *processo* potrebbe essere avvicinata alla dinamica di creazione dialettica tra l'istituente e l'istituito, che è quanto Castoriadis considera come *la* politica.

Adesso, se le esaminiamo da vicino però, nessuna di queste due posizioni sembrano mantenere le loro promesse. Va sottolineato, innanzitutto, che gli approcci di Mouffe e Rancière hanno in comune il fatto di concepire la politica prima di tutto come una questione e un problema di *potere*. In effetti, secondo Mouffe, la nozione di *egemonia* è cruciale per pensare il politico³³. «ogni società è il prodotto d'una serie di pratiche messe in opera nel disegno che crea un certo ordine nel contesto contingente»³⁴. Così, ogni ordine egemonico si fonda su delle esclusioni. Ciò lo rende suscettibile d'essere messo in discussione dalle pratiche contro-egemoniche, che tenderanno a loro volta di imporre un'altra forma d'egemonia, un altro ordinamento di potere tra un «noi» e un «loro» che ne sarebbe «l'esteriorità costitutiva»³⁵. Per Rancière la politica non è tanto una creazione ma una *reazione* a una certa ripartizione del potere, senza di cui essa non potrebbe esistere. Nel contempo, come già detto, Mouffe non riesce a uscire dal quadro della rappresentanza per pensare le istituzioni politiche. Oltretutto, la nozione di «consenso conflittuale» non è all'altezza del suo essere ossimoro. Il «consenso conflittuale» riafferma in effetti il primato liberale del consenso, con qualche turbolenza relativa alla forma (il conflitto in epiteto), senza riuscire a vedere come la democrazia potrebbe identificarsi con il *mantenimento di un dissenso permanente*, senza assumere «la riconciliazione» consensuale come orizzonte. Rispetto alla

³³ C. Mouffe, *L'illusion du consensus*, Albin Michel, Paris 2016, pp. 29-33 (traduzione francese di *On the Political*).

³⁴ *Ivi*, p. 30.

³⁵ *Ivi*, pp. 32-33. Ciò viene prolungato da questa domanda: «cos'è il noi/loro d'una politica democratica?» (pp. 33-36). A partire da Carl Schmitt Mouffe tenta di pensare la necessità di un antagonismo insuperabile e, contro di lui, pensa invece la possibilità di articolare la nozione di pluralismo democratico.

messa in discussione della «condivisione del sensibile» secondo Rancière, essa può provenire solamente da coloro che ne sono esclusi/e, ossia dall'esteriorità dell'istituito. Certo, la nozione di «raffigurazione dissensuale della condivisione del sensibile» salvaguarda la possibilità che questa spinta esterna si prolunghi e si articoli in *movimento istituente dall'interno*. Ma Rancière diffida di quanto è «fisso», e sembra continuare a pensare la politica in un orizzonte rivoluzionario: come un avvenimento che scuote, ossia, che distrugge una condivisione del sensibile... a cui se ne sostituisce un altro immediatamente, imponendo dei nuovi «senza-partire» e chiamando a una nuova lotta degli ultimi, in un processo senza fine.

La democrazia, istituzione di un'educazione continua alla politica

Grazie a Castoriadis, al contrario, mi sembra sia possibile superare l'antinomia tra «forma di vita» e «regime», come anche tra «istituzionalizzazione» e «avvenimento» del dissenso, grazie alla nozione di *paideia*³⁶. «Educazione» nel senso pieno del termine, la *paideia* degli ateniesi, stando all'orazione *funebre* di Pericle³⁷, si doveva comprendere come la formazione continua del cittadino alla vita democratica (e in misura minore anche degli altri abitanti della città), o anche come un processo di intersoggettivazione. In effetti, se Pericle pretese che la città degli ateniesi fosse un modello (*paradeigma*) e un'educatrice (*paideusis*) per tutte le altre città greche³⁸, è perché la vita degli ateniesi costituiva un apprendimento continuo delle due attività che loro praticavano continuamente, in tutte le sfere della loro esistenza: «amare la bellezza quotidianamente» e «filosofare senza sosta»³⁹.

³⁶ Questo possibile superamento delle antinomie grazie all'articolazione complessa dei loro termini non vale quindi per la creazione greca. Poiché mi sembra che si trovi negli scritti di Castoriadis la traccia d'una certa rassegnazione circa il carattere effimero delle rivitalizzazioni del progetto d'autonomia nel mondo contemporaneo (i consigli operai ungheresi, il Maggio del '68, ecc.), come se la burocratizzazione fosse una maledizione che avesse perversito necessariamente e dall'interno tutto il movimento d'emancipazione.

³⁷ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 34-47, Belles Lettres, Paris, 1962. L'orazione funebre (*epitaphios logos*) era un genere di discorso istituito della democrazia ateniese, che consisteva nel fare l'elogio dei morti. Per Castoriadis, quella che fu pronunciata dallo stratega Pericle per celebrare i cittadini morti durante il primo anno della guerra del Peloponneso, e di cui lo storico Tuciddide ha conservato la memoria, è una delle testimonianze più importanti della coscienza che gli ateniesi avevano dell'autoistituzione della loro *politéia*. Si veda C. Castoriadis, *La cité et le lois. Ce qui fait la Grèce*, 2, Seuil, Paris 2008, pp. 160-168 e C. Castoriadis, *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce*, 3, Seuil, Paris 2011, pp. 111-124.

³⁸ Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 37, 1 e 41, 1 (si veda la nota 37).

³⁹ *Ivi*, II, 40, 1 (la traduzione è la mia). Si veda anche C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, cit., pp. 304-306. Mi permetto anche di rinviare a S. Klimis, *L'énigme de l'humain et l'invention de la politique. Les racines grecques de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeck, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 184-194.

Questa *paideia* era istituzionalizzata come regime democratico perché essa si praticava nei luoghi istituiti politicamente: l'assemblea, il consiglio, i tribunali, ma anche il teatro di Dioniso, che non era affatto uno spazio marginale⁴⁰. Una tale *paideia* era *allo stesso tempo* continua e un avvenimento sotto diversi punti di vista. Da una parte, essa si prolungava nella vita quotidiana delle altre sfere comunitarie della città: all'interno della famiglia, nelle fratrie, nei banchetti delle eterie, e finanche negli scambi economici, si continuava a «filosofare senza sosta» e a «amare la bellezza quotidianamente» immaginando, pensando, deliberando, giudicando e mettendo in pratica le decisioni prese. D'altra parte, era il permanere di questi quadri istituiti che permetteva il sorgere degli avvenimenti e delle esperienze sempre nuove: ogni anno erano altri cittadini che erano formati attraverso la loro partecipazione all'organizzazione dei concorsi e dei cori delle tragedie e delle commedie durante le Grandi Dionisie d'Atene, creando ogni volta la sorpresa d'una performance/esperienza unica, ma accolta in seno a un dispositivo politico-rituale preordinato.

Bisogna insistere sull'autocreazione del «noi-soggetti» dell'azione democratica, ossia della comunità politica, nel doppio circolo virtuoso: il saper-giudicare attivo del bello era acuitizzato, per i cittadini ateniesi, dal fatto di essere continuamente immersi nella bellezza (quella delle realizzazioni urbanistiche collettive ma anche degli oggetti del quotidiano), bellezza che diveniva così un «oggetto» privilegiato delle loro decisioni politiche. Quanto al circolo del «filosofare», si potrebbe arrivare a considerare che ogni sezione dell'Assemblea diveniva un avvenimento, data la sua iscrizione nel tempo lungo di tutta la vita dei cittadini, grazie alla regolarità di una pratica quasi settimanale. Così, la polivalenza e l'autotrasformazione permanente delle istituzioni della democrazia diretta, attraverso la loro performatività, permette di «rispondere» al rischio di evanescenza generato dalla moltiplicazione delle scene effimere di «raffigurazione conflittuale della condivisione del sensibile» presente nel modello di Rancière.

Il *dissenso* era al cuore delle pratiche molteplici, grazie allo strumento

⁴⁰ Va ricordato con Castoriadis che la tragedia era un'istituzione politica della città ateniese. *Stricto sensu*, la «tragedia greca» non esisteva, ma esisteva invece la tragedia ateniese, profondamente legata all'istituzione democratica. Si veda C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. D'Homère à Héralite*, Seuil, Paris 2004, p. 37. Malgrado ciò, Castoriadis non pone attenzione sul fatto che le tragedie facevano anche parte di un rituale in onore al Dio Dioniso, poiché esse erano attuate in occasione di una festa annuale importante ad Atene: le Grandi Dionisie. È la complessità di questo legame tra politica e rituale che oggi bisogna capire. Su questo mi permetto rinviare a S. Klimis, *Tragedy*, in S. Adams (a cura di), *Cornelius*

dei concorsi (*agone*) allargato ai dispositivi politici: all'Assemblea come al tribunale, discorso e contro-discorso si alternavano, e da questo si assumeva subito che erano in se stessi irrinconciliabili⁴¹. Eppure, è questa rotture stessa che i cittadini, messi al posto degli spettatori, dovevano arrivare a superare giudicando/rompendo l'apparente antinomia. Ognuno doveva votare a favore di uno o dell'altro dei due partiti antagonisti e *sceglieva*. La distanza focale del «consenso conflittuale», mettendo l'accento sul prodotto finale di un «risultato», non sembra rendere giustizia alla complessità di questo tipo di processo, da cima a fondo conflittuale, poiché in esso il conflitto era reale e simbolicamente messo in scena per poter essere contenuto entro certi *limiti*. Il giudizio finale, risultato di un calcolo dei voti, va compreso come un momento di questo processo, come «termine» del conflitto delle due parti antagoniste, così come fonte potenziale di un nuovo conflitto, in quanto decisione di un'azione futura.

Dai greci a noi: proposte concrete per istituire «l'armonia discordante» democratica

A mio avviso, ha ragione Chantal Mouffe quando sottolinea che una democrazia degna di questo nome si deve dotare di *istituzioni agonistiche*, corollari di quanto lei chiama «il pluralismo agonistico»⁴². A condizione di precisare che *questa dimensione istituzionale non è l'appannaggio di un regime rappresentativo*, ma che essa, al contrario, debba essere reinventata nel quadro dell'autorganizzazione della vita quotidiana dei/delle cittadini/e. A questo proposito, il chiarimento appena anticipato della posizione degli antichi, ci permette definitivamente di rifiutare la dicotomia tra democrazia come «forma di vita» e democrazia come «istituzione». Abbozzerei qui due linee di forza, assunte dall'osservazione contemporanea della realtà sociale e dell'esperienza greca antica.

1) Nella sfera politica propriamente detta, si tratterebbe di creare dei quadri di deliberazione collettiva⁴³, che siano *anche* delle istanze decisionali, e questo ha dei molteplici livelli, prima di tutto comunale, nazionale e europeo (mi riferisco e rifletto a partire dal «caso» belga). In effetti, da una parte si deve constatare il limite dei richiami ai cittadini sul

⁴¹ Discorso dell'accusa e discorso della difesa nell'*agone* giuridico, ma anche discorso *pro* e *contro* il soggetto di ogni proposta messa ai voti nell'Assemblea. Anche la tragedia metteva in scena l'*agone* dei due protagonisti, che difendevano, ognuno per conto proprio.

modello del *think tank*, dove si possono emettere solamente dei pareri puramente consultativi, senza alcuna forza d'obbligazione, e che sono spesso sospettati di servire da garanzia morale per le politiche pubbliche decise dai soli politici di professione⁴⁴. D'altra parte, abbiamo evocato anche il limite delle deliberazioni collettive fuori da ogni quadro istituito (tipo *Nuit Debout*).

Ci si potrebbe quindi ispirare al quadro ateniese, per come è stato descritto da Aristotele. Secondo la sua testimonianza, l'Assemblea che riunisce tutti i cittadini ateniesi era convocata quattro volte dal Pritano, ossia circa una volta alla settimana⁴⁵. Il suo calendario era istituito *a priori*: sin dalla prima riunione dell'Assemblea, il popolo confermava i magistrati, se la loro amministrazione era approvata, e si deliberavano delle questioni relative all'approvvigionamento e alla difesa del Paese. Ogni cittadino poteva depositare un'accusa di alto tradimento contro la città. Si faceva anche una lettura dei beni confiscati. La seconda riunione era riservata agli appelli, che si riferivano sia agli affari pubblici che a quelli privati. Gli altri incontri erano generalmente consacrati a tre affari relativi alla città, tre alla religione, tre agli araldi e agli ambasciatori.

Dovendo deliberare e giudicare rispetto a questioni così diverse, i cittadini erano fortemente portati a «filosofare» (nel senso di domandarsi se tale proposta di legge fosse giusta, tal'altro progetto urbanistico «bello», e dunque cosa sono «il» giusto, e «il» bello, ecc.): *loro apprendevano quindi la politica praticandola e inventandola durante tutta la loro vita attiva, come cittadini, poiché questo apprendimento si estendeva dalla loro maggior età politica sino alla loro morte*. Bisognerebbe, perciò, definire i quadri tematici *a priori* per dettare le questioni specifiche trattate in ogni assemblea: le relazioni internazionali; l'ecologia; l'educazione; il lavoro; ecc. E le istanze governative dovrebbero impegnarsi a realizzare le decisioni prese dai cittadini.

2) Nel campo dell'educazione strettamente intesa, il grido d'allarme lanciato da Martha Nussbaum nel 2010 mirava a mostrare che la crisi dell'educazione avrebbe avuto delle ripercussioni ben peggiori della crisi

⁴⁴ Ad aprile e maggio 2017 il parlamento vallone in Belgio «ha accolto un comitato di cittadini/e sorteggiati/e, per dibattere con gli/e eletti/e sul tema dell'invecchiamento della popolazione e di trovare delle soluzioni condivise per affrontare questa sfida»: <https://www.parlement-wallonie.be/32e-session-du-congres-des-pouvoirs-locaux-et-regionaux-du-conseil-de-leurope>. Continuo a dubitare sul senso di questa iniziativa: bisogna considerarlo come «il risveglio» di una politica che ridà la parola ai semplici cittadini? Oppure, al contrario, come un tentativo di «placare» ogni rivendicazione «energica» e audace dei/delle cittadini/e sui temi di interesse generale?

⁴⁵ Aristotele, *Constitution des Athéniens*, XLIII, 4, si veda *Constitution d'Athènes*, Belles Lettres, Paris 2002.

finanziaria⁴⁶. La strutturazione degli individui da parte di un sistema dove l'economia primeggia sulla politica porta a trasformarli in «consumatori» e in lavoratori continuamente delocalizzabili, piuttosto che in cittadini responsabili. In questo contesto, la rivalorizzazione degli studi letterari, artistici e filosofici, secondo la Nussbaum, può giocare un ruolo cruciale nella prospettiva di fare acquisire queste «virtù» (o «competenze») alla base della democrazia, quali lo spirito critico e l'immaginazione empatica. Alla luce dei problemi sociali, è necessario ricreare una forma di *Agorà* che permetta di interrogare e di comparare le significazioni immaginarie e i valori tra loro, nella prospettiva di una società multiculturale che si vorrebbe non ridotta a una giustapposizione di comunità chiuse o all'identità univoca d'una cittadinanza repubblicana, ma che cerchi, invece, l'avvenitura della «creolizzazione»⁴⁷, ossia dell'imprevedibile trasformazione/altezza che permetterebbe l'affermazione di soggettività che si riconoscebbero come intessute di alterità. Perciò è cruciale creare degli spazi di discussione e di deliberazione collettiva dove i giovani apprendano a confrontare e armonizzare dei punti di vista divergenti, alcuni dei quali potrebbero anche essere contraddittori⁴⁸.

Ci si potrebbe anche immaginare di impegnare i giovani in grandi progetti artistici, politici e critici, come i concorsi musicali delle tragedie al momento dei Grandi Dionisie ateniesi. Sto pensando precisamente al fatto che i cori erano verosimilmente composti da efebi, giovani cittadini che avevano appena raggiunto l'età adulta e che effettuavano un servizio militare di due anni prima di essere incorporati nel corpo civico⁴⁹. Il poeta tragico era il padrone del coro, poiché è lui che insegnava alle coriste sia le loro parti cantate sia le loro danze. Ora, come svela la virulenta critica platonica della Repubblica, alle coriste (così come agli spettatori) la «simulazione» tragica faceva correre il rischio estremo di creare una *stasis* all'interno della loro anima. Facendo esperienza degli affetti contraddittori (vergogna e fierezza; terrore e pietà; ecc.), obbligando le loro voci ad assumere il tono acuto per poter cantare i lamenti tradizionalmente affidati alle donne, tenendo

⁴⁶ M. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton 2010.

⁴⁷ J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, *Éloge de la créolité*, Gallimard, Paris 1993.

⁴⁸ I «giovani» (*neoi*), ossia gli/le adolescenti e non i bambini. Lo scrivo senza poterlo argomentare: non credo nei consigli di classe o nelle assemblee deliberative nella scuola elementare. Questa «adulificazione» dei bambini va di pari passo con l'infantilizzazione degli adulti: crea solo del fittizio e del simulacro (della «democrazia», a limite).

⁴⁹ Quest'ipotesi è stata proposta per la prima volta da J. Winkler, *The Ephēbes' Song: Tragedy and Polis*, in J. Winkler, F. Zeitlin (a cura di), *Nothing to do with Diorysos? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 20-62, riferita da F. Dupont, *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Aubier, Paris 2007, pp. 296-302.

la posizione militare della falange, e provando così la fragilità della ragione e del discorso argomentato (e quindi sempre inclini a implodere, a causa delle crisi di terrore), i membri del coro sperimentavano l'attenuazione del loro *thumos*, questo «cuore-ardore» che era il luogo delle loro emozioni, anche a costo di far diventare il governo della loro anima «la parte avida di lacrime», che è l'*épitumia* (la sfera dei desideri maggiormente legati al corpo). Ma l'apprendimento della *phronesis* aveva questo costo: la saggezza pratica riposa sull'armonizzazione conflittuale delle emozioni, dell'immaginazione e della ragione critica. Il rischio dell'educazione tragica risiedeva, dunque, nel fatto di assicurare che le soggettività politiche potessero essere create da una sperimentazione allo stesso tempo psichica e corporea della relazione intrinseca tra Caos e democrazia, ossia rendendo efficace l'armonia discordante delle facoltà contraddittorie dell'anima.

Oggi, l'aggettivo «radicale» è per noi prima di tutto associato a dei movimenti religiosi che non hanno niente di democratico. Pertanto, il ritorno dei «radicalismi» religiosi è solo un sintomo della crisi generalizzata del senso che si incancrenisce nelle società neoliberaliste. In questo contesto, i forti ritualismi che «inquadrano» il corpo e gli spiriti sembrano esercitare una forma di seduzione «rassicurante». Non sarebbe, perciò, urgente pensare a come inventare nuovi *rituali civili*, come i concorsi tragici, capaci di insegnare la complessità della creazione del senso nel suo confronto con il Caos, come anche con la convivenza, la cui armonia può essere solo «discordante»? Al di fuori di ogni arruolamento ideologico, le pratiche artistiche dovrebbero ritrovare la loro stessa *forza critica*: quella del potere di sondare e interrogare in profondità le significazioni immaginarie centrali delle nostre società e le forme fondamentali dell'istituzione che sono il linguaggio e la famiglia.

L'*armonia discordante*⁵⁰, che preferisco alla nozione «consenso conflittuale» di Mouffe, condensa l'idea chiave secondo la quale non è «malgrado» bensì «grazie a» la discordanza, alla diversità, all'eterogeneità e alla profonda singolarità di ognuno dei soggetti e dei gruppi che compongono la società democratica che quest'ultima trova la sua unità. Unità da comprendere come un processo interminabile d'armonizzazione di queste differenze, che non arriverà mai a una condizione di accordo statico. La sua paradossale stabilità si ancorerà nell'incontro che deriva dal confronto di forze antagoniste. L'*arkhè* della democrazia, dunque, sembra risiedere nella dinamica della *stasis*: la «stabilità» di un movimento interminabile che delibera, confuta, critica, reagisce, con l'incessante rischio che il conflitto inquadrato nelle istituzioni agonistiche degeneri in una divisione irreversibile.

⁵⁰ Prendo liberamente spunto dall'espressione di Eraclito, *palintropos harmonia*. Si veda fgt 51 DK, Weidmann, Zürich 2004.