

retorica, permette qui e là di proporre/imporre qualche accostamento che sarebbe da sviluppare (esempio: barocco/laboratorio post-moderno). Scrittura seducente certamente, scrittura che è rappresentazione di se stessa, del proprio godimento mentre avanza nella *Urwald*, foresta originaria delle scoperte...

Così Christine Buci-Glucksmann giunge alla terza e ultima parte della sua esplorazione, quella intitolata appunto: «la ragione barocca». Si tratta ovviamente dell'altra ragione, come si tratta qui dell'altra modernità: quella «ragione» in grado di pensare la storia «intotalizzabile, indominabile, eterogenea», quella ragione che già è stata praticata negli ultimi cinquant'anni non solo da Benjamin, dice la Glucksmann, ma da Barthes e da Lacan.

Riprendendo da Benjamin l'indicazione di fondo secondo la quale la «ragione» della crisi ha bisogno dell'appoggio di alcune «allegorie» o «ideogrammi» della eterogeneità, l'autrice si concentra sull'allegoria più inquietante, più insistente e inafferrabile: il femminile.

Tra i fantasmi che costituiscono il rovescio (la fodera) dei valori del progresso e del moderno, il Femminile è il tema dei temi. E' una delle forme storiche originarie dell'allegoria in negativo (in filigrana) al lavoro sull'immaginario. E' il segno più radicale dell'alterità, della medusante differenza. Nella poesia baudelairiana ricorre l'aggettivo «familier» sempre legato alla presenza femminile; ma, come nota Michel Leiris, il mite aggettivo insinua, sotto la penna di Baudelaire, «il misterioso, l'inquietante». Sembra che vi sia in Baudelaire la prescienza del concetto di *Unheimlichkeit*, la non-familiarità del familiare, o inquietante estraneità, che nel 1919 verrà enunciato da Freud (quando da qualche anno, tra l'altro, Giorgio De Chirico praticava, metteva in scena lo stesso sintomo nelle sue tele tra Parigi e Ferrara; e sappiamo quanto sarà segnata dalla *Unheimlichkeit* l'insieme dell'estetica pietrificata, tra le due guerre, dalla Metafisica al Surrealismo).

La genialità di Baudelaire è di aver individuato nel femminile, nel corpo femminile, la figura-perno e il parossismo di questa sindrome culturale. Fino all'ossessione, tutta la sua poetica affonda nell'infinita metafora del corpo femminile: per il poeta del declino dell'aura trascendentale, le forme, tutte, si aprono ad una cavità spalancata (*béance*), ad un «abisso».

Christine Buci-Glucksmann ricorda come il XIX secolo sia segnato dalla redistribuzione simbolica dei rapporti tra principio femminile e maschile: non solo dal lato sociologico (radicalizzazione brutale dei ruoli sessuali, prostituzione come prototipo dell'economia di mercato, lesbismo come protesta contro la degradazione, ambiguità dei sessi come effetto dell'avviata parità, ecc.), ma essenzialmente sul piano dell'immaginario, della massa fantasmagorica in cui segni nuovi come la bellezza dell'artificio, del trucco, il fascino della degradazione, della patologia isterica risvegliano il mondo arcaico del simbolico, prima di tutto l'androgina

primordiale, fattasi lesbismo (le *Due dormienti* di Courbet) e dandismo (il *dandy* più riuscito essendo, secondo Baudelaire, Madame Bovary). La Glucksmann scrive: «a partire dal corpo femminile, l'800 puritano disegna una serie di topologie dell'eccesso [...] curiosa alternanza d'angelismo e demoniaco, che gestisce un immaginario in via di laicizzazione».

Non per gusto dell'ossimoro o paradosso barocco, si può dire che l'Eccesso («Vieni, O Bellezza, dal cielo profondo o sorgi dall'abisso?») si coniuga con il Vuoto o Nulla, dato che nella sua radicale alterità il Femminile non è dicibile e che perciò, più che utopie inedite, attorno alla femminilità si tessono delle a-topie, dei non-luoghi (fino alla «parolabuco» al centro del romanzo di Marguerite Duras *Lol V. Stein*). Ma se il «Niente irrepresentabile non ha mai smesso di ossessionare la filosofia occidentale come il suo Altro 'orientale', il suo limite», è pur vero che nella nostra tradizione il Vuoto o Nulla difficilmente diventa elemento dinamico, valore: rischia piuttosto di rimanere nell'ordine del sintomo, della «nevralgia» come dice la Glucksmann. L'unica fortuna dell'«abisso» femminile nell'ordine del dire, è di bucare l'«immenso silenzio» con la forza dell'Eccesso che è l'altra modalità del suo manifestarsi: se ho capito bene l'intuizione centrale dell'autrice, il Femminile, l'indicibile del femminile, non può che manifestarsi, *rappresentarsi* in «barocco». Rimando dunque il lettore alla bella lettura che propone l'autrice della perfetta allegoria — strenuamente eccessiva e vuota — del Femminile inquietante, nella *Apparizione* di Gustave Moreau: incontro allucinatorio della principessa Salomé con la testa della sua vittima Iokanaan-Giovanni, suprema «scenografia barocca del desiderio».

Anne-Marie Sauzeau-Boetti

S. Veca, *Questioni di giustizia*. Pratiche editrice, Parma, 1985, pp. 123, L. 11.000

Nella polemica con Proudhon Marx considerava inutilizzabile, ai fini di una critica del capitalismo, il ricorso all'idea di giustizia. L'acquisto della forza lavoro rispetta, almeno in un certo senso, le regole dello scambio uguale. Né la giustizia può costituire l'orizzonte di una società comunista sviluppata, nella quale il principio «a ciascuno secondo il suo lavoro» è soppiantato da quello «a ciascuno secondo i suoi bisogni». Più in generale ad essere messo in questione era lo stesso approccio ai fatti sociali in nome di istanze morali. Ad esso deve sostituirsi la considerazione delle forze in gioco. La sola critica efficace del sistema della proprietà privata è data dalle sue contraddizioni interne, che ne preparano la fine. La teoria dello sfruttamento vuole essere l'equivalente scientifico di quella rivolta patetica contro le disuguaglianze che la tradizione socialista si era limitata per lo più a ratificare.

Ma il senso della giustizia sembra riemergere come una specie di dato transculturale al di là delle particolarità dei differenti assetti sociali. Oggi che la veneranda teoria del valore-lavoro e dello sfruttamento appare sempre meno difendibile non assistiamo forse a una ripresa (o a una rivalse) degli argomenti morali, che il marxismo credeva di avere definitivamente liquidato? Il «ritorno dell'etica» s'impone come tendenza diffusa, ai confini del marxismo o in aperta reazione ad esso. Sempre più chiaro risulta che le istituzioni non si mantengono e non si modificano esclusivamente per effetto di forze ma sulla base di giustificazioni.

Da questi presupposti muove Salvatore Veca nel suo recente *Questioni di giustizia*. In un saggio di alcuni anni fa (*Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milano, 1977) egli aveva già tentato di trarre un bilancio (epistemologico) dal dibattito in corso sulla teoria del valore-lavoro identificando a monte dell'intero programma scientifico di Marx un assunto metafisico generale intorno alla produzione. Ma allora si era attestato su una conclusione che faceva salvi gli assunti di base del materialismo storico (intorno alla continuità della riproduzione materiale della società e alla discontinuità dei modi di produzione) e considerava compromessi solo i particolari svolgimenti della dottrina in termini di valore-lavoro. Ora invece Veca sembra interessato piuttosto a sottolineare la parzialità di quegli assunti. Per Marx, egli osserva riprendendo la nota distinzione habermasiana, conta il lavoro e la produzione e non l'interazione. Ciò spiega come mai nella teoria marxiana manchi una vera e propria analisi delle relazioni di autorità, interpretate come semplici espressioni di forza. Il valore delle argomentazioni razionali ed etiche in questo quadro è sconosciuto. E in mancanza di un'etica pubblica della giustizia la prospettiva utopica (e antimoderna) di una società puramente cooperativa finisce per legittimare paradossalmente un'ipertrofia dello Stato.

Veca condivide questo cammino con tutti coloro che, disillusi dalle utopie della società perfetta, mantengono la tensione morale verso una società migliore, e alle pretese della ragione utopica preferiscono la sobrietà di una ragione intesa come comunicazione o capacità di «rendere ragione». Non che egli disconosca l'utilità dei costrutti ideali. Tutt'altro. Dei romanzi non possiamo probabilmente fare a meno. Ma vuole che se ne faccia kantianamente un uso regolativo per valutare l'esistente. La ragione sobria per Veca è quella di Kant, nella versione aggiornata della teoria rawlsiana della giustizia.

L'impianto kantiano del neocontrattualismo — a favore del quale da diversi anni Veca va adducendo argomenti (cfr. *La società giusta*, Milano, 1982) — è ben visibile già nelle condizioni previste per quell'esperimento mentale che è la «posizione originaria». I principi di giustizia, secondo Rawls, sono quelli che «persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione

iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione». Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che «nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili». Le parti contraenti inoltre «non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche». La scelta delle condizioni istitutive di una società giusta viene fatta sotto quello che Rawls chiama «il velo d'ignoranza». Veca ha ragione di vedere in esso una reinterpretazione del requisito di universalizzabilità che Kant pone ai propri imperativi morali («agire in modo che la massima della propria azione possa sempre valere come legge universale»).

Ma questo procedimento di astrazione dalla coscienza globale che il soggetto ha di se stesso e delle proprie capacità lascia interdetti. Specialmente se ci si propone, in opposizione all'organicismo delle tradizioni comuniste, di affermare rigorosamente il valore dell'individuo («La nostra tradizione, in quest'angolo di mondo, ha come suo tratto distintivo la genesi, il consolidamento della nozione di individuo», p. 203). Com'è possibile costruire uno schema di moralità e insieme un progetto politico adeguato alla consapevolezza della propria peculiarità raggiunta dall'individuo moderno a partire dalla sospensione di tale consapevolezza? Che cosa dovrebbe convincere gli individui ad abdicare al senso di sé e della propria forza se non la percezione che l'oblio di sé torni a proprio più grande vantaggio? Nella ricostruzione dell'evoluzione delle forme della morale Nietzsche suggeriva che la morale universale di tipo kantiano costituisse uno stadio progredito ma in via di superamento della moralità e che la stessa utilità sociale richiedesse una valorizzazione di ciò che è personale. In *Umano troppo umano* la morale dell'individuo maturo viene così descritta: «Si è finora ravvisato il carattere proprio dell'azione morale nell'impersonalità; ed è stato mostrato che al principio fu la considerazione dell'utilità generale quella per cui si lodarono e si pregiarono in genere le azioni impersonali. Ma non dovrebbe essere imminente una importante trasformazione di queste vedute, ora che si capisce sempre meglio che proprio nella considerazione più personale possibile risiede anche la più grande utilità per la collettività: sicché proprio l'agire strettamente personale corrisponde all'odierno concetto di moralità (come di un'utilità generale)?» (I, 95).

La difficoltà di mantenersi al livello di un modello kantiano puro è del resto attestata dallo stesso contenuto dei principi di giustizia. Nella formulazione di Rawls essi sono, com'è noto due: «il primo richiede l'uguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle di ricchezza e potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati» (*Una teoria della giustizia*, Milano, 1984, p. 30). La teoria della

giustizia come equità, si sostiene, guarda alla società dal punto di vista dei più svantaggiati, ammette solo le differenze accettabili per loro, vale a dire compatibili con il loro vantaggio. Ora questo criterio distributivo del *vantaggio* dei più deboli reintroduce, com'è inevitabile, considerazioni di utilità.

Il confronto con l'utilitarismo, a cui è dedicato in gran parte *Questioni di giustizia*, conferma l'impressione che il contrattualismo proponga una nozione dell'individuo come persona morale, a cui l'io reale in tutto l'ambito delle sue capacità e dei suoi bisogni (la sua «proprietà» avrebbe detto Stirner) continua ad essere sacrificato. L'individuo per l'utilitarismo, scrive Veca, non è altro che la lista data delle sue preferenze o dei suoi insindacabili gusti. La società di conseguenza è concepita come una somma degli individui/interessi che la compongono. E la razionalità ridotta a un problematico calcolo della «maggior felicità per il maggior numero». La nozione centrale di aggregazione farebbe perdere l'identità e separazione degli individui. Questa filosofia benthamiana che intende lo Stato come un soddisfattore di interessi costituirebbe tuttora lo sfondo del *Welfare* (p. 87-90). Il contrattualismo viceversa resterebbe più aderente al punto di vista degli individui. Sono gli individui sotto opportune condizioni (leggi: il velo d'ignoranza) a stabilire che cosa è giusto. Si tratta però di individui «noumenici», capaci di esprimere la propria natura di esseri razionali liberi e eguali secondo i dettami dell'autonomia kantiana (p. 91). L'individuo non equivale ai propri interessi ma è inteso come responsabile delle proprie preferenze ovvero come un ridefinitore nel tempo degli interessi. La società non è una pura somma di individui ma «uno spazio globale di relazioni e possibili riconoscimenti» (p. 94). La razionalità non è calcolo ma interpretazione. L'accento è spostato dagli interessi alle interpretazioni, ovvero a questioni attinenti l'*identità*.

Il modo in cui è affrontato il tema dell'identità, su cui Veca torna insistentemente, ci mostra però come il contrattualismo non sia immune da quella tendenza a risolvere gli individui entro strutture comunitarie di appartenenza che viene rimproverata all'utilitarismo. Se gli uomini si persuadono al patto sociale ciò avviene in prima istanza per preservare la vita in un ambiente insicuro (Hobbes). Qui l'identità vale come semplice sopravvivenza. Ma subentra immediatamente il problema di dare significato alla vita. L'identità allora tende a coincidere con la dignità o con lo *status* di cittadino, suppone cioè il riconoscimento dell'uguale dignità di tutti i piani di vita. Se esiste un diritto ai beni sociali primari — come argomenta ancora Rawls cimentandosi con l'ar rischiata impresa di fornirne un elenco (cfr. «Unità sociale e beni principali», in Sen, Williams, a cura di, *Utilitarismo e oltre*, Milano, 1984, pp. 201-232) — esso discende dal fatto che tali beni sono indispensabili per la realizzazione di qualsiasi piano di vita. Il patto sociale si nobilita: da mezzo per salvare la pelle a condizione per una comunicazione

razionale tra cittadini uguali.

Il termine identità si porta però qui dietro tutti gli equivoci dell'uso che ne fa la sociologia politica. L'identità personale degli individui viene confusa o non chiaramente distinta dalla loro identità sociale — in questo caso di cittadini. L'interesse per la comunicazione razionale, che può essere nel migliore dei casi un risultato, viene posto come elemento fondamentale, laddove l'identità biopsicologica degli individui, di cui non si fa parola, sembra implicare piuttosto forze autoaffermative, conflittuali o comunque imperialistiche (volte, per dirla con Galilino, ad ampliare l'area del successo riproduttivo bioculturale).

La politica dovrebbe attenersi all'interesse fondamentale per la dignità — si argomenta di nuovo con Kant — perché la considerazione della felicità non può mettere capo a nessuna conclusione unitaria e vincolante (a meno di non voler imporre modelli totalitari di felicità obbligatoria). In ogni caso ad essere soddisfatti sarebbero solo gli interessi dei gruppi capaci di esercitare una sufficiente pressione — come accade nello Stato sociale, un po' troppo sbrigativamente liquidato come Stato cedevole ai ricatti. Ma c'è da chiedersi se esistano cause giuste capaci di affermarsi per virtù propria, o se ogni genere di cause, giuste e ingiuste, non passino attraverso i portatori di concreti interessi propri. (Forse su questo punto i «cinici» insegnamenti marxiani possono ancora tornar buoni). Quanto all'antieudemonismo kantiano non si vede quali suggerimenti possa più darci. La povertà (l'inesperienza) di Kant sta proprio nel misconoscere quelle forme di razionalità minore, «deboli», che sono le regole della prudenza. Obbedire agli imperativi categorici è certo più semplice, dicono con precisione che cosa bisogna volere. Ma perseguire la felicità, o un livello accettabile di infelicità, è questione di esperienza, di quell'arte di vivere e di apprendere dagli errori di cui anche la politica fa parte.

Ferruccio Andolfi