

V. Imbarco, autonomia e chiusura

Secondo un personaggio di Kierkegaard, come abbiamo appena visto, ci ritroviamo tutti imbarcati su una nave, a nostra insaputa. L'immagine è già in Pascal, in modo discreto, in un lungo frammento che contiene il famoso argomento della scommessa: «Siete imbarcati», dice al libertino che cerca di convincere. Il frammento comincia d'altronde, cosa non priva di interesse, con l'immagine dell'essere gettati, già richiamata: «La nostra anima vien *gettata* nel corpo»¹.

1. *Sulla stessa barca*

Ora, una volta a bordo, bisogna pur organizzarsi. Siamo, come si dice, 'sulla stessa barca'. Sappiamo che gli ufficiali di marina hanno generalmente maniere squisite. Lungi da me voler negare questo loro merito; ma bisogna dire che non possono fare altrimenti: quando si è condannati a vivere per settimane, o persino per mesi, chiusi su una nave con gente che non abbiamo scelto, abbiamo tutto l'interesse a evitare al massimo le frizioni. La questione delle regole diventa tanto scottante quanto obbligatoria.

L'immagine della nave per rappresentare la comunità umana assume nel grande scrittore di origine polacca e di lingua inglese, Joseph Conrad, che era stato ufficiale nella marina mercantile britannica, dimensioni che pos-

¹ Pascal, *Pensées*, t. II, § 233, Hachette, Paris 1925, p. 146, poi 141 [trad. it. *Pensieri*, Mondadori, Milano 1980, § 164].

siamo ben chiamare metafisiche. Egli usa magistralmente questa metafora in tutta la sua opera. Lo fa in particolare in uno dei suoi primissimi racconti, *Il negro del «Narciso»*, che risale al 1897. La presenza a bordo di un uomo di colore (il 'negro' del titolo) malato e abile a manipolare la compassione degli altri avvelena l'atmosfera. Scoppia un ammutinamento e gli ufficiali devono battersi contro i marinai. La velatura si corica sul fianco e deve essere sollevata dagli sforzi di tutti. L'equipaggio è un'immagine a scala ridotta della città, con i suoi uomini d'onore, ma anche i suoi profittatori e i suoi rivoluzionari. Al contrario, la terraferma appare alla fine come una sorta di gigantesca nave². Conrad ci dà un'indicazione fondamentale quando descrive il momento in cui la nave salpa: il cielo è vuoto come il mare³. Non esiste alcun punto di riferimento, né quaggiù né in un mondo superiore, che ci aiuti a orientarci. Dobbiamo cavarcela, alla lettera, «con gli strumenti di bordo».

2. *L'autonomia*

È sullo sfondo di una situazione simile che assume tutto il suo senso una delle parole d'ordine del progetto moderno: *autonomia*. Al di là del senso originario del termine, che è giuridico, la filosofia politica dei tempi moderni concepisce l'organizzazione della vita umana come auto-organizzazione.

Quando riflette sulla genesi delle istituzioni, il pensiero moderno si rappresenta l'evoluzione della civiltà come un passaggio progressivo da un modello di rapporto tra gli uomini a un altro, vale a dire dallo *statuto* al *contratto*. Il primo è ereditato alla nascita, il secondo è negoziato da uomini già in grado di farlo. È questo lo schema sotteso

² J. Conrad, *The Nigger of the Narcissus*, V, Oxford University Press, Oxford 1961, p. 170 [trad. it. *Il negro del «Narciso»*, Rizzoli, Milano 1981, p. 212].

³ *Ibi*, pp. 33, 35 [trad. it. pp. 45-47].

all'opera classica sul diritto antico (1861) dello storico inglese dei fenomeni giuridici Henry Sumner Maine⁴.

Ben al di là dei risultati degli studiosi di preistoria, e ben prima di essi, la filosofia politica moderna si rappresenta l'atto fondatore della società. Tale atto, postulato teoricamente e mai verificato, sarebbe per la società una sorta di contratto. Tutti conoscono l'espressione «contratto sociale» dal titolo dell'opera di Rousseau. Ma l'idea è già prefigurata nel Medioevo dal contratto tra il popolo e il suo re, il quale ha quindi degli obblighi verso il primo. La si incontra per la prima volta nel monaco tedesco Manegoldo di Lautenbach (morto nel 1103), che la utilizza contro la rappresentazione, che allora stava prendendo forma, di un potere di diritto divino che trarrebbe la sua legittimità direttamente da Dio e dovrebbe risponderne solo davanti a Lui⁵.

L'idea di contratto diviene centrale nel XVII secolo con Hobbes, che si fonda su di essa per argomentare a favore della legittimità della monarchia assoluta. Egli si colloca così nella tradizione medievale, ma, a differenza di questa, non si riferisce a un contratto tra un re e un popolo concreti. Suppone piuttosto un contratto originario, che sarebbe stato concluso in un passato situato al di qua della storia e che sarebbe l'origine stessa della città⁶.

Quanto a Rousseau, ha il merito di aver approfondito l'idea di contratto fino a situare quest'ultimo proprio al principio della costituzione della società in quanto tale. Hobbes suppone in effetti che la società degli uomini sia già esistente, almeno da potersi mettere nelle mani di un capo. Rousseau invece vede nel contratto un'azione della società su se stessa. Prima di poter prendere una qualunque decisione, ad esempio affidarsi a un re, la società deve costituirsi in quanto tale. L'atto con il quale essa procede alla propria costituzione è

⁴ H.J.S. Maine, *Ancien Law*, cap. IX, Dent, London 1960, p. 182; si veda anche cap. X, p. 218 [trad. it. *Diritto antico*, Giuffrè, Milano 1998].

⁵ Manegoldo di Lautenbach, *Liber ad Gebhardum*, § 30, MG Lib. Lit., t. I, p. 365 e § 47, pp. 391-392, § 48, p. 392.

⁶ T. Hobbes, *Leviathan*, II, 17, Blackwell, Oxford 1960, p. 112 [trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 167].

il contratto sociale, mediante il quale ognuno abbandona i diritti che possiede in quanto individuo naturale, ma lo fa per riceverli di nuovo come membro del corpo sociale.

Il contratto sociale in Rousseau si colloca a un livello ben più profondo di quanto succedesse prima di lui, poiché tale contratto assicura niente meno che il passaggio dall'animale all'uomo. In Hobbes, il contratto è proprio ciò per cui appare un uomo nuovo. Ma l'idea resta implicita⁷. Invece Rousseau scrive questa frase fondamentale: «Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile provoca *nell'uomo* un mutamento assai considerevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e conferendo alle sue azioni quella moralità di cui erano prive». È questo che «d'un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e *un uomo*»⁸.

3. *La società immanente*

La società così costituita, cioè auto-costituita, è uno spazio essenzialmente chiuso su se stesso. La presenza di un elemento esterno falserebbe tutto. E questo si vede soprattutto nelle nostre società democratiche. Esse formano come uno spazio *piatto*, nel senso che nessuno deve trovarvisi, nella situazione di partenza, più in alto degli altri. Lo spazio sociale democratico è chiuso perché è piatto. Deve essere chiuso per poter essere piatto. L'esterno deve esserne escluso, e soprattutto il Grande Esterno, tutto ciò che pretende di valere e di imporsi di per sé. Lo spazio democratico deve restare all'interno di se stesso – in latino, essere *immanente*. Tocqueville faceva notare che l'uomo aristocratico era costantemente rimandato a qualcosa che era posto al di fuori di lui⁹. L'uomo democratico, al contrario, si riferisce solo a se stesso.

⁷ Si veda D. Negro, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid 2009, pp. 66, 77.

⁸ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 8, in *Œuvres complètes*, t. III, Gallimard, Paris 1964, p. 364. Il corsivo è mio [trad. it. *Il contratto sociale*, Bruno Mondadori, Milano 1997, pp. 41-42].

⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 2, 2, Gallimard, Paris 1992, p. 613 [trad. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 2003, p. 191].

Lo dimostra un aneddoto, anche se la sua autenticità non è sicura. Nel 1787, Benjamin Franklin propose al Congresso americano, che non riusciva a decidere su un tema importante, di far dire delle preghiere e nominare a tal fine dei cappellani. Alexander Hamilton sarebbe allora sbottato: «Non sento il bisogno di un aiuto straniero (*foreign aid*)»¹⁰.

La chiusura della società su se stessa è magnificamente espressa da un'immagine fondamentale della filosofia politica moderna: quella della vita sociale come gioco e della società come un gruppo di giocatori, di carte ad esempio, seduti intorno a un tavolo verde. Quest'immagine appare per la prima volta in Hobbes, ed è parimenti presente in Adam Smith, che parla del «grande scacchiere della società»¹¹. Essa si colloca sullo sfondo della teoria della giustizia di John Rawls, che costruisce, in termini di finzione pienamente consapevole, una situazione iniziale analoga alla distribuzione delle carte tra giocatori¹². Il gioco però non può svilupparsi secondo le proprie regole e rispettando la condizione di partenza se nuovi giocatori non cessano di entrare nella stanza e di sedersi attorno al tavolo. Questa finzione ha dunque un grande valore pedagogico laddove si tratta di capire come funziona la società, o come dovrebbe farlo. Non corrisponde invece per nulla alla situazione concreta dell'umanità la quale, in quanto specie animale, può conservarsi solo se, appunto, sostituisce i morti con nuovi vivi. Per restare nell'immagine del gioco, essa non smette di far entrare nuovi giocatori man mano che altri si eclissano. Per continuare a essere, le occorre produrre

¹⁰ Si veda *The Records of the Federal Convention of 1787*, t. I, Yale University Press, New Haven 1937, pp. 450-452, si veda anche t. III, pp. 470-473, 499; t. V, p. 531 (*non vidi*).

¹¹ T. Hobbes, *Leviathan*, II, 30, p. 227 [trad. it. p. 341]; A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, VI, 2, 2, 17, Clarendon Press, Oxford 1976, p. 234 [trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 2001].

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, IX, § 79, Belknap, Cambridge (MA) 1971, pp. 525-526, 527 sull'immagine del gioco; sul suo intento di prolungare e generalizzare l'idea di contratto sociale, si veda I, § 3, p. 11 [trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 428-442, p. 31].

dell'Essere. E non può farlo a partire da nient'altro che da se stessa.

4. *Facilità del nulla*

È assolutamente necessario che sia così? Il progetto di autonomia ha un suo rovescio. In effetti, la modernità suppone che il più alto ideale umano sia l'autodeterminazione. Ma perché l'oggetto di tale autodeterminazione sarebbe l'essere? E non piuttosto il nulla? Leibniz, dopo aver posto la famosa domanda fondamentale: «perché esiste l'essere piuttosto che il nulla?», aggiunge la curiosa spiegazione: il nulla è «più semplice e più facile di qualcosa»¹³.

Su questa falsariga, ci potremmo divertire a fare un esame comparativo della vita e della morte da un punto di vista puramente economico, valutando il rapporto tra costi e risultati. Vi invito allora a un esercizio di humour nero. E dico: da un punto di vista puramente economico, il suicidio sarebbe una soluzione migliore rispetto a continuare a vivere. Per riprendere, trasponendola, la formula di Leibniz, esso sarebbe «più semplice e più facile» di qualunque altro tentativo di lavoro su di sé. Per migliorare anche poco il nostro aspetto fisico, dobbiamo sudare sangue e acqua a far ginnastica, passare lunghe ore in un istituto di bellezza e privarci di ogni sorta di cose buone. Per elevare il nostro livello morale, abbiamo bisogno di anni e anni di sforzi continui. In entrambi i casi, otteniamo risultati modestissimi, e sempre precari, fragili, minacciati. Il suicidio, al contrario, permette non solo di ottenere una trasformazione radicale, quasi istantanea, ma anche con sforzi contenuti e costi minimi. Inoltre non comporta alcun rischio di ricaduta, è qualcosa di solido, di definitivo.

Riconosco che questo scherzo è un po' complicato, ma tornerò subito sulla questione filosofica posta dal suicidio.

¹³ G. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, PUF, Paris 1954, p. 45 [trad. it. *Principi della natura e della grazia, fondati sulla ragione*, Liviana, Padova 1966].