

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI

diretta da
Antonio De Simone

5

Morlacchi Editore

BIBLIOTECA DI CULTURA MORLACCHI
diretta da Antonio De Simone

- I. *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pirni
- II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari
- III. *Istantanee. Filosofia e politica prima e dopo l'Ottantanove*, di Francesco Fistetti
- IV. *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, di Paolo Ercolani
- V. *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, a cura di Antonio De Simone

FILOSOFIA E TEORIA SOCIALE CONTEMPORANEA
fondata da Antonio De Simone

- I. *L'Io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, di Fabio D'Andrea, Antonio De Simone e Alberto Pirni
- II. *Tra Dilthey e Habermas. Esercizi di pensiero su filosofia e scienze umane*, di Antonio De Simone, Fabio Di Clemente, Fabio D'Andrea e Fabrizio Fornari

Bruno Accarino, Luigi Alferi, Giuseppe Cacciatore, Fabio D'Andrea
Antonio De Simone, Paolo Ercolani, Francesco Fistetti, Gregor Fitzi
Emanuela Fornari, Fabrizio Fornari, Domenico Losurdo
Giacomo Marramao, Bruno Milone, Cristina Pasqualini
Alessandro Pinzani, Alberto Pirni, Francesca R. Recchia Luciani
Irene Strazzeri, Marcello Strazzeri, André Tosel

Diritto, giustizia e logiche del dominio

a cura di Antonio De Simone

Morlacchi Editore

In copertina: Jack Delano, *Chicago, Illinois. In the waiting room of the Union Station* (1943). Farm Security Administration / Office of War Information / Office of Emergency Management / Resettlement Administration; Library of Congress, 101 Independence Ave. SE Washington, D.C. 20540-4730.

www.wikimedia.org

Prima edizione: 2007

Ristampe 1.
2.
3.

ISBN: 978-88-6074-093-9

copyright © 2007 by Morlacchi Editore, Perugia.

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata.

Progetto grafico del volume: Raffaele Marciano.

editore@morlacchilibri.com – www.morlacchilibri.com

Chiuso in redazione il 16 giugno 2007.

Finito di stampare nel mese di luglio 2007 da Digital Print-Service, per conto di Morlacchi Editore.

Indice

Nota del curatore xi

Parte I.

DIRITTO, GIUSTIZIA E PROBLEMI DI LEGITTIMAZIONE

Tra classici e contemporanei nelle traiettorie della modernità

- Bruno Milone
Diritto e giustizia in Dostoevskij 3
1. Il doppio abisso; 2. La questione penale; 3. Diritto e Positivismo;
4. La questione della responsabilità; 5. La critica del sistema penale.
- Bruno Accarino
Jus integri: diritto, giustizia e maggioranza in Georg Simmel 43
1. Dalla vendetta alla responsabilità; 2. Intervallo e decenza; 3. Atomismo e consenso; 4. Soggetto moderno e contratto.
- Antonio De Simone
Razionalità e diritto in Max Weber 71
Introduzione; 1. Il diritto negli scritti storici e sociologico-giuridici di Max Weber; 2. Aspetti e problemi della “Rechtssoziologie” weberiana; 3. Sul processo di formalizzazione del diritto; 4. Razionalizzazione del diritto e innovazione giuridica: aspetti e problemi introduttivi; 5. Diritto razionale-formale, capitalismo e stato moderno.
- Gregor Fitzi
Comunità e società nella crisi di legittimazione dello Stato nazionale 133

Parte II.

LOGICHE DEL DOMINIO, FILOSOFIE DELLA STORIA E NORMATIVITÀ

Transiti filosofico-politici e sociologici

Domenico Losurdo

Logica del dominio e orrore nella contemporaneità.

Filosofia della storia contra morale?

159

1. Filosofia della storia hegeliana e *Manifest Destiny*; 2. Etica e filosofia della storia: plurale e singolare; 3. Etica, filosofia della storia e violenza; 4. Conflitto e limitazione del conflitto.

Paolo Ercolani

1902-2002: la logica del dominio occidentale da Hobson a Stiglitz.

Un bilancio storico e sociologico del liberalismo contemporaneo 189

1. Le tre fasi del liberalismo moderno e contemporaneo; 2. Il fantomatico «libero scambio» delle merci. I casi inglese e americano; 3. La fine del liberalismo classico e lo sfruttamento dei paesi poveri; 4. Il Novecento, il liberalismo e gli esiti della storia; 5. La globalizzazione tra «fondamentalismo del mercato» e nuove forme di dominio.

Luigi Alfieri

Sovranità, morte e politica

217

Fabrizio Fornari

Itinerari dell'azione e giustizia: la questione normativa tra verità e finzione

247

1. Le logiche del potere e il linguaggio; 2. La giustizia come problema; 3. L'identità tra "giuridico" e "legale" come *fictio juris*; 4. Il concetto di regola di condotta e l'irriducibilità del normativo alla logica dichiarativa.

Parte III.

CORPO, SOGGETTIVITÀ, POTERE

Decostruzioni giuridiche, figurazioni di giustizia, ontologia politica

Marcello Strazzeri

Decostruzione giuridica e orizzonti di giustizia 271

1. L'inversione cronotopica della colpa e della pena nel *Processo* di Kafka; 2. Punizione, riabilitazione, perdono ne *I miserabili* di Victor Hugo.

Alessandro Pinzani

Verso una nuova ontologia politica?

Soggettività e potere tra Lubmann e Foucault 311

1. Due storie, un unico tema; 2. Luhmann: il potere come *medium*;
3. Foucault: il potere come relazione tra forze; 4. Osservazioni conclusive.

Francesca R. Recchia Luciani

*«Concepire l'equilibrio»: la forza, la giustizia, l'obbligo
e il loro legame con la corporeità attraverso Simone Weil* 341

1. Il prodigioso potere trasfigurativo della forza; 2. L'insopprimibile tensione tra la "forza" e la "giustizia"; 3. La "naturale" vulnerabilità del corpo e la giustizia «soprannaturale».

Fabio D'Andrea

Doppio gioco. Logica del dominio e astuzia in Michel Maffesoli 389

1. A guisa di introduzione. Le piccole cose; 2. Potenza/Potere; 3. In arabesco: il *quantum* soggettivo; 4. Astuzia; 5. In arabesco: la "piccola epopea" di Peppone e don Camillo.

Parte IV.

RATIO JURIS, DIRITTI UMANI E DIALETTICA DEL RICONOSCIMENTO

Figure, temi e linguaggi della contemporaneità

- Giuseppe Cacciatore
Riflessioni sui diritti umani nel pensiero di Giuseppe Capograssi 439
- Emanuela Fornari
Aporie della ragione giuridica. Transiti habermasiani 463
- Irene Strazzeri
Diritto e riconoscimento in Axel Honneth 481
1. Il riconoscimento nell'idea originaria di Hegel; 2. Amore, diritto, solidarietà: gli elementi strutturali del riconoscimento; 3. Violenza, privazione dei diritti, offesa: misconoscimento e integrità personale.
- Cristina Pasqualini
Violenza del mondo e diritti umani.
La proposta ri-formatrice di Edgar Morin 513
1. Premessa; 2. Dominazione/emancipazione: i due volti dell'era planetaria; 3. Tre parole chiave nella proposta moriniana: politica, uomo e civiltà.

Parte V.

DIRITTI, GIUSTIZIA, DIFFERENZE

Antropologia e filosofia politica della globalizzazione

- Giacomo Marramao
*Passato e futuro dei Diritti Umani. Dall'“ordine posthobbesiano”
al cosmopolitismo della differenza* 545

Francesco Fistetti	
<i>Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono</i>	561
1. Il paradosso dell'eguaglianza moderna: eguali e diversi; 2. Due tradizioni rivali della giustizia; 3. La giustizia procedurale pura; 4. Giustizia e legittimazione; 5. Lo slittamento regressivo del programma di ricerca di Rawls; 6. La giustizia globale; 7. La critica di A. Sen al "liberalismo politico" di Rawls; 8. Il Principio di Differenza come articolazione della teoria del dono; 9. Giustizia globale ed egoismo democratico; <i>Appendice</i> : Giustizia globale e paradigma del dono.	
Alberto Pirni	
<i>La globalizzazione della differenza, tra etiche e diritti</i>	609
1. Spostare i confini; 2. Farsi carico della differenza; 3. Oltre la differenza. Quale universalismo?; 4. Oltre la differenza. Riproporre la domanda antropologica.	
André Tosel	
<i>Nuovo Stato di diritto e trasformazione del Soggetto Giuridico.</i>	
<i>Elementi per una antropologia della globalizzazione.</i>	
<i>Ipotesi di lavoro</i>	647
1. Il nuovo Stato di diritto proprio del capitalismo globalizzato; 2. Una nuova forma-soggetto egemonica: l'individuo solvibile e il suo corpo; 3. La manifattura del corpo sessuato e il venir meno della <i>chair</i> ; 4. Il diritto alla desimbolizzazione del diritto e i suoi antidoti comunitari; 5. Conclusione: quale riscossa etico-politica?	
Indice dei nomi	669
Notizia sugli autori	677

André Tosel

Nuovo Stato di diritto e trasformazione del soggetto giuridico. Elementi per una antropologia della globalizzazione. *Ipotesi di lavoro*

L'opinione comune considera che la globalizzazione ha non solo ridotto la funzione dello Stato ma sta procedendo alla sua tendenziale liquidazione. In realtà, dopo lo smantellamento dello Stato-nazione di diritto sovrano e sociale, del *Welfare State*, il flusso della transnazionalizzazione capitalistica riduce la funzione di protezione pubblica dello Stato e seleziona, fra le comunità che si dicono Stati, una *élite* ristretta di comunità che sono Stati *stricto sensu*. Nello stesso tempo lo Stato cambia di funzione per riservarsi il compito della gestione della popolazione attraverso l'organizzazione della loro differenziazione o gerarchizzazione. Presento qui un'ipotesi di lavoro che già è stata elaborata da alcuni studiosi come Zygmunt Bauman, Marie-Claire Caloz Tschopp o Michaela Gillespie e che mi propongo di sistematizzare. Se la globalizzazione è la nuova fase del capitalismo dopo la disfatta storica dei suoi avversari del secolo scorso – il movimento operaio e il movimento anticolonialistico di indipendenza –, essa è caratterizzata non solo dall'avvento della «società liquida» tematizzata da Zygmunt Bauman e dall'egemonia delle imprese transmoderne, ma anche da una nuova versione dello Stato di diritto e da una nuova configurazione antropologica del soggetto giuridico.

1. *Il nuovo Stato di diritto proprio del capitalismo globalizzato*

I teorici della globalizzazione sostengono che lo Stato di diritto risultato della storia, i suoi dispositivi di rappresentazione, le sue pratiche procedurali hanno la funzione di facilitare la produzione di merci e il loro consumo, favorendo così la produzione di profitto massimo, riconoscendo ai soggetti i diritti umani fondamentali e soprattutto la libertà di agire e di consumare come proprietari di se stessi, del loro *proprio*, aggirando tutti gli ostacoli che la Stato può opporre alle loro libere iniziative. Lo Stato liberale ha potuto “vincere” perché ha incluso questi diritti dell’uomo nel seno dei diritti politici del cittadino. Lo Stato di diritto della globalizzazione ha potuto neutralizzare la dimensione politica, in precedenza ritenuta ineludibile e necessaria, presentandosi come una realtà “insuperabile” che realizza, in sintonia col sistema delle imprese transnazionali, la «fine della storia». La critica dello Stato di diritto transmoderno non è giustificata: essa deve riconoscere che questo Stato è una forma universale, valida per tutti i territori, dunque una «forma deterritorializzata», secondo un’espressione di Deleuze.

Lo Stato di diritto è una specie di *cosa in sé*, di bene in sé che conviene desiderare in ragione della sua legittimità assoluta fondata sul primato della libertà infinita. Risultato storico, la forma dello Stato di diritto è dotata della capacità di obliare il processo della sua genesi, volendosi forma metastorica. Il solo fatto dell’esistenza di questo Stato lo rende legittimo e i suoi atti legali sono *ipso facto* legittimi: *legalità* significa *leggittimità*.

Le vicende dello Stato americano dopo l’11 settembre 2001 hanno dimostrato che lo Stato ha il diritto-arbitrio di sospendere il controllo giurisdizionale del suo potere, di oscurare la possibilità di rimettere in discussione il contenuto dei diritti stessi. Lo Stato di diritto fa del diritto un oggetto di culto e suppone l’inattingibilità dei diritti effettuali. Si presenta come assolutamente puro, come pura adeguazione al giusto in sé, al di là della contestualizzazione politica. È, per definizione, al di là del “sospetto”.

Così il nuovo Stato di diritto s'impone come la forma che contiene la ricerca della felicità, identificata nella *libertà di produrre e di consumare*. Lascia gli individui liberi di ricercare per conto proprio la loro felicità, di desiderare secondo le proprie aspirazioni e di realizzare tali aspirazioni secondo le proprie capacità di agire, di pensare e di libera impresa. La libertà si misura qualitativamente come *libertà solvibile*, come libertà risolubile in quantità di denaro e di beni acquisibili, non come libertà politica di decidere le forme e il contenuto del bene comune. Lo Stato di diritto del liberalismo totalitario *soft* suppone che tutti i soggetti di diritto formino una società civile d'uomini universalmente soddisfatti e che questi non avvertano più il bisogno di sviluppare il diritto di una critica politica. La nuova società civile non è una *eklesia*, è un *forum* mercantile, uno spazio non pubblico, uno spazio privato *à plusieurs*, una pluralità pubblicamente privatizzata. Lo Stato di diritto globalizzato è apolitico in quanto si fonda su una politicità che sviluppa l'apoliticismo di massa. Funziona come supporto alla globalizzazione e organizza la sua propria sovversione in quanto *res pubblica*. Il suo apoliticismo è formale e occulta il suo agire politico, nella misura in cui continua a proporsi come garante dei diritti dell'uomo universale – dell'uomo che ha il diritto di consumare privatamente e, soprattutto, che ha il diritto di consumare il diritto stesso, come è stato evidenziato nei lavori di Michaela Gillespie.

Così facendo, il nuovo Stato iperliberale opera la ridefinizione supina e sorniona dei diritti moderni che sono intrinsecamente, ad un tempo, diritti dell'uomo e diritti del cittadino. Il diritto si riduce al diritto dell'uomo produttore di sé come consumatore. Il soggetto giuridico etico-politico è così indotto a ridefinirsi come soggetto che ha il diritto di consumare il diritto privato solvibile, cioè di consumare illimitatamente la produzione. Il soggetto è obbligato dal meccanismo politico di "spoliticizzazione" ad abbandonare la sua determinazione di uomo-cittadino uguale a tutti gli altri uomini di fronte alla legge, cioè a rinunciare alla sua capacità di fare, disfare e rifare

la legge. Il liberalismo radicale repubblicano diviene superfluo, inutile. Lo Stato di diritto proprio della globalizzazione riconosce solo l'*uomo puro*, l'individuo che è sgravato della sua capacità di esistenza, cioè di resistenza etica e politica. Lo Stato di diritto globalizzato ha per soggetto l'individuo privato che si fa valore assoluto e si fa di se stesso, autosacralizzandosi, uno "stato metapolitico". Si produce, così, una nuova istituzione del soggetto, anch'esso assolutizzato come soggetto e identificato al diritto di consumare il diritto di consumare: l'essenza di questo soggetto è la *solvibilità* o, in altri termini, il soggetto è tale in quanto solvibile. O è pura solvibilità o non è.

Tutti gli Stati sono sottomessi all'esigenza di uniformarsi a questa forma di trasversale meta-statalità che sovverte la concezione liberal-radical dei diritti dell'uomo e del cittadino, interpretandola come *apologia dei diritti del privato* – libertà d'impresa, libertà di accesso alla sola proprietà capitalistica, libertà di consumare tutto il consumabile. Così l'iperliberalismo realizza una tesi drasticamente enunciata da Marx nella *Questione ebraica*: i diritti dell'uomo sono la mediazione privilegiata dell'accumulazione perché traducono la forma costituzionale dello stato di diritto privato globalizzato che assicura, garantisce e informa l'imperativo capitalistico.

In questo senso lo Stato di diritto si fa infrastruttura costituzionale dell'attività economica capitalistica. E a partire da questi presupposti possiamo comprendere la funzione della tematica della *governance*, cioè dell'insieme di norme e leggi necessarie per assicurare e realizzare la potenza del "capitalismo liquido". Lo Stato iperliberale di diritto si colloca al vertice di una gerarchia di Stati concorrenti: i più forti fagocitano, dominandoli come "padrini", gli Stati deboli, secondo un rito quasi mafioso di filiazione. Il capitale assume il controllo del mondo realizzandosi nelle opposizioni geopolitiche. Il diritto privato globalizzato è il cemento, il collante che produce, al livello della *psyche* degli individui, la fede nella necessità provvidenziale di conformarsi all'imperativo sistemico mondiale. Si realizza una

impregnation delle soggettività private sottomesse a un nuovo immaginario giuridico.

Il nuovo soggetto, almeno secondo la logica (o ideo-logica) imperante, crede che sia diventato inutile qualsiasi velleità di autonomia politica, di insurrezione contro la sua nuova funzione. È condotto a convincersi della necessità naturale della sua sottomissione al nuovo Stato: questa sottomissione è essa stessa, letteralmente, pagata dal diritto di consumare il diritto di consumare. Tutti sono giuridicamente uguali come infinita potenza di consumo, come libero desiderio *de jure*. Il soggetto trova il compenso per la sua rinuncia politica, il compenso di esser riconosciuto come uno che “abbia diritto”, come un *ayant droit*.

Ma qui incominciano le difficoltà. Il diritto si concretizza in funzione della potenza sociale effettuale dell'individuo, cioè della sua capacità finanziaria, della quantità di denaro che possiede, della sua solvibilità. Il *genre humain* si divide radicalmente fra quelli che “hanno il diritto” (i “solvibili”) e quelli che “non hanno” (o hanno poco) di questo diritto (gli “insolvibili”). Il nuovo diritto privato produce, come ha mostrato la Gillespie, la scissione fra *ayant droit* e *non ayant droit*, e il nuovo Stato di diritto legittima e fonda il nuovo diritto, producendo politicamente la scissione.

C'è di più. I *non ayant droit* sono responsabili della loro situazione giuridica che li esclude del diritto degli *ayant droit*. Il nuovo Stato di diritto sanziona una situazione imposta dalla contingenza del meccanismo economico e dall'ineguaglianza storica delle popolazioni, facendo dell'esclusione un'auto-esclusione. Sono i *non ayant droit* che sono responsabili della loro stessa esclusione, che si sono posti fuori del diritto solvibile, che si sono fatti privi di diritto in ragione della loro incompetenza e della loro irresponsabilità. L'iperliberalismo si presenta come una specie di religione atea che riposa su una doppia fede: la fede nell'espansione illimitata dei diritti dell'uomo quale uomo *ayant droit* e la fede nel nuovo Stato. Questa fede differenzia e gerarchizza gli individui differenziandoli tra *ayant droit* e *non ayant droit*.

Il diritto privato globalizzato produce un mondo che esiste solo per i primi; tutti gli altri, privi di diritto, sono *eo ipso* privati dell'uso del diritto privato e, dunque, sono *senza mondo*. Il mondo della globalizzazione non è il mondo per i *non ayant droit*. Questo "acosmismo" coesiste col mondo privato degli *ayant droit*, mentre i non-solvibili non sono uomini nel senso forte della parola – sono esemplari imperfetti e negativi di uomo, uomini al limite dell'umanità o, addirittura, privati dell'umanità. Sono esposti strutturalmente, anzi sovra-esposti, alla presa diretta del diritto privato globalizzato. Hanno, tuttavia, il diritto-dovere di riconoscere lo Stato che non li riconosce, perché solo il nuovo Stato iperliberale di diritto si riserva il diritto di dire chi è o non è uomo, chi è o non è di questo mondo, chi è privato del mondo e dunque è "individuo acosmico" o "uomo nel suo proprio mondo".

Il potere combinato del nuovo Stato e del nuovo diritto domina, dall'alto del suo *imperium*, tutti i soggetti che vi sono esposti. Ora, l'*imperium* non è l'Impero secondo la codificazione "tradizionale" ma, piuttosto, una potenza trans-statale che si manifesta nei rapporti di forza geopolitici. Possiamo qui ritrovare le intuizioni del Marcuse dell'*Uomo a una dimensione*: si forma, infatti, un apparato dogmatico di egemonia che è, ad un tempo, struttura e sovrastruttura. È un blocco che unisce tre elementi:

- a. un sistema economico che organizza il soddisfacimento del diritto di consumare secondo un modo ineguale, soddisfacimento, si potrebbe affermare, repressivo, nella misura in cui reprime la capacità politica del cittadino.
- b. Una fede che cementa le coscienze, la fede dogmatica nei diritti dell'uomo unico, fede che si costituisce come universalismo imperiale e imperialista.
- c. Lo stato iperliberale che produce un nuovo "corpo morale" colonizzatore dello spazio politico, che, cioè, funziona politicamente producendo un apoliticismo di massa.

2. Una nuova forma-soggetto egemonica: l'individuo solvibile e il suo corpo

Il liberalismo-liberismo trionfa sotto una forma radicalizzata fondata sull'ipotesi del diritto privato soggettivo. L'uomo non è più considerato come cittadino titolare d'una uguale libertà per la quale ciascun individuo è immediatamente in relazione con gli altri e assurge al rango di cittadino. Il diritto liberale-republicano affermava il diritto come il *diritto di aver diritto* ma non rinviava al diritto di consumare il diritto di consumare il diritto. Affermava il diritto di essere partecipe di una città in cui si manifestava il potere di giudicare e di decidere. La nuova forma-soggetto è sprovvista di identità politica e implica solo apparentemente una relazione qualitativa con gli altri soggetti: se è in questione la sola libertà di desiderare il consumo e di soddisfarlo, la qualità si risolve in quantità perché solo i soggetti solvibili possono consumare pienamente quello che è prodotto. Il diritto nuovo esige per realizzarsi l'ineguaglianza reale dei soggetti, unificati solo dalla proprietà della stessa forma pura e legati radicalmente alla solvibilità.

Lo soggetto iperliberale di diritto è riconosciuto come Uomo quale desiderio individuale di diritto privato dotato di "potenza solvibile". Tale soggettività non è veramente soggettiva perché è una parte qualitativamente omogenea della quantità: la qualità è rappresentata dall'opinione dei molti i quali riconoscono soltanto le differenze quantitative in termini di solvibilità.

Questa soggettività non è *soggettiva* perché non è capace di deliberazione sulle finalità realizzate dallo Stato – queste finalità sono date come evidenti, naturali, indiscutibili. Il nuovo soggetto non pensa né può giudicare. È banale e immerso nella sua banalità. Questa soggettività si definisce come accettazione a priori della naturalità propria del diritto di consumare il diritto di consumare tutti gli oggetti di consumo, rifiutando a priori il diritto di resistenza, che è proprio del cittadino, alla determinazione esclusivamente privata del diritto.

Ora, lo Stato iperliberale è al servizio del diritto di consumo del diritto privato. Come Stato dell'*élite* dei liberi (dei veramente liberi che sono i solvibili), si fonda sulla libertà minore (o sulla non-libertà) degli individui formalmente liberi – ma realmente illiberi in quanto uomini minori o, al limite, non-uomini. Il nuovo Stato di diritto vive come lo Stato totalitario di gentiliana memoria *in interiore hominis*, nel foro interno di un soggetto puro che diviene norma e misura per gli altri in quanto solvibilità massima, soprattutto per il non-uomo – migranti, senza casa, senza lavoro, senza documenti, poveri moderni, uomini senza mezzi di sussistenza.

L'uomo puro non è soggetto nella misura in cui il suo pensiero critico è impossibilitato a riflettere sulle finalità dell'agire umano nel contesto dello Stato liberale che codifica le norme di diritto privato per tutto il mondo. È l'uomo che nel suo foro interno si proibisce la riflessione sul fine e che teorizza solo i mezzi di soddisfacimento del suo diritto di consumo del diritto di consumo. L'uomo unico vive la gioia inquieta della sua libertà che è fede nell'infinito del consumo, che è *libertà di credere senza pensare*. È l'uomo dedicato al culto di sé, ma il sé in questione è il sé di nessuno; si definisce come la *summa* dei beni e dei servizi che può produrre e consumare senza fine altro della riproduzione allargata di sé. L'uomo nuovo dell'iperliberalismo ha bisogno, per affermarsi come soggetto, della solvibilità massima e come tale esige l'esistenza del non-uomo, del soggetto insolubile.

La trasformazione del soggetto giuridico è indissolubilmente legata alla trasformazione del corpo umano. Si suppone che il foro interno irriflessivo del soggetto fedele sia sottomesso all'esigenza di una lealtà totale all'assoluto che assume la forma del diritto di consumo di tutto. Il soggetto si presenta come realizzazione di un corpo normale, ricco e forte, parte-aliquota del corpo della *société civile*. L'individualismo si rovescia in un nuovo corporativismo che è una "agenzia di manifattura" del corpo. Così la questione del soggetto di diritto si fa questione del corpo del soggetto stesso. Il corpo dell'uomo autenticamen-

te umano è un corpo obbediente, integrato in un paradossale, ortodosso “corpo collettivo”, il corpo della nuova società civile. Tutti gli uomini che resistono contro l’iperliberalismo debbono agire un corpo “deviato” che manifesta una capacità di insubordinazione, un corpo che si vuole eretto, diritto e non curvato su sé. Ma il nuovo diritto non contempla il diritto di erigersi. Il diritto iperliberale denuncia i corpi eterodossi che insorgono contro l’insicurezza e l’incertezza prodotte dal capitalismo liquido e il suo nuovo Stato di diritto. La denuncia si traduce in criminalizzazione e il diritto si concretizza come *diritto penale*. Il corpo del soggetto resistente è posto a priori come corpo delittuoso, come corpo del delitto in sé. E dal momento che, sovente, è il corpo di un individuo non solvibile o poco solvibile, questo corpo è stigmatizzato come *corpo anomalo*.

L’anomalia del corpo si reduplica in anomalia dello spazio che occupa. Questo corpo anomalo ha per spazio di manifestazione non la città centrale (il luogo dei corpi normali) ma le periferie, *les banlieux* – secondo l’etimologia, del resto, la *banlieu* è precisamente il luogo dove si realizza *le ban*, la chiusura che può essere sanzionata dalla condanna, dal *bando*, del *bannissement*.

Il corpo anomalo è il corpo di quanti non vivono l’urbanità del centro-città ma la violenza delle zone perimetrali, conducendo un’esistenza fatta di rabbia e di impotenza. Il nuovo diritto si trasforma in diritto penale che condanna (*penalizza*) a priori il potenziale di insubordinazione presente e prodotto dal capitalismo liquido. Si produce così un *corpo criminale virtuale* che è l’inverso del corpo normale. Il nuovo diritto è diritto di cittadinanza (di elementi della *polis*) solo per i titolari del corpo normale (gli uomini solvibili), e il diritto di cittadinanza coincide con il diritto di essere-al-mondo. La negazione di questo diritto è simultaneamente negazione del diritto d’essere-al-mondo e privazione del mondo per i corpi anomali e, dunque, potenzialmente ribelli.

La città-mercato ritiene di essere il mondo vero. In realtà lo è soltanto per quanti fanno parte di questo mondo in ragio-

ne della loro proprietà, in ragione del fatto di essere un corpo umano normale-solvibile. Le zone suburbane non sono il vero mondo, sono il luogo separato, il deposito per i corpi anormali in quanto corpi impotenti-insolvibili. La città non vuol vedere il suo altro suburbano: per essa deve essere invisibile e mantenuto impotente perché è portatore di una minaccia di ribellione. I corpi suburbani sono, con ciò, virtualmente derealizzati, invisibilizzati, come prova peraltro la tendenza a criminalizzare le manifestazioni di piazza. Lo spazio *extra muros* non è una *agora*, non è un luogo di manifestazione politica, non è un *forum* in senso stretto, perché il foro è, a un tempo, luogo dell'opinione e mercato. Certo la periferia contiene mercati (supermercati), ma il suo mercato è riservato alle persone solvibili, ai corpi capaci di consumo: è uno spazio del desiderio di consumo di pochi e della sua frustrazione per molti; è il *fenomeno urbano*, l'apparire della città dentro la non-città. Se i corpi eretici possono sì farsi notare nella città, ebbene la loro apparizione è portatrice di insicurezza, è sorvegliata e considerata minacciosa. La città è rivelatrice dell'*apartheid* inscritto nel diritto di consumare il diritto di consumare; è un'agenzia di esclusione dei corpi eretici insolvibili – s'è detto: di migranti, poveri, senza casa, senza lavoro, manifestanti potenziali. Il diritto di cittadinanza diviene anch'esso diritto penale.

Il nuovo Stato di diritto e il suo soggetto non-soggettivo (nel senso di non-politico) sono istituzioni integrate come forme di realizzazione della globalizzazione e sanzionano la nuova dimensione antropologica del soggetto. Dunque la questione va inverata, in ultima analisi, nella questione fondamentale del modo d'essere dell'umano oggi. Il soggetto si rivela come a-soggetto (*a-sujet*), inversione del soggetto.

3. *La manifattura del corpo sessuato e il venir meno della chair*

Il corpo lavorato, fatta astrazione del suo *marquage* cittadino, diviene corpo privato iscritto come formazione nella società civile. Si pone sempre di più come corpo che deve subire lo spostamento del confine che separa la forma umana dalla forma non-umana e lo spostamento è modellato dalla logica del consumo e del diritto del consumo. Il diritto si estende e fa del corpo dell'altro un oggetto di consumo di cui ci si può appropriare legalmente. Abbiamo un esempio di questa mutazione: la vendita di parti, di organi del corpo da parte di uomini e donne poveri. L'uomo o la donna subisce un'amputazione senza comprenderne la ragione e l'organo "strappato" viene pagato sul "mercato". Il corpo dell'altro perde così una parte della sua integrità e della sua funzionalità allorché il corpo del ricevente (il corpo di chi compra) viene restaurato nella sua potenza. L'individuo non-solvibile diviene così parte integrante dell'individuo solvibile e la pretesa di libera individualità si risolve in una specie di organicismo mercantile che presuppone l'esistenza d'un sovracorporo anonimo e inegualmente partecipato dai suoi membri in funzione dalla loro solvibilità.

Possiamo presentare un altro caso. Pensiamo al turismo sessuale praticato dai ricchi turisti che pagano l'uso del sesso dei poveri dei paesi visitati. Il corpo normale e potente dell'uomo autenticamente-uomo gioisce del corpo economicamente impotente dell'altro, della sua carne decaduta, puro oggetto d'uso, dotato di un valore di scambio. Il corpo prostituito è anch'esso in una situazione-limite perché è sottoposto a un'alternativa drastica: o assumere il suo statuto inumano o manifestarsi come corpo ribelle di un delinquente. A ogni modo, sia come corpo usato sessualmente sia come corpo delittuoso, il corpo è il prodotto e il segno della disaggregazione del tessuto sociale urbano. La vendita di sé non è proibita dal diritto soggettivo di consumo perché è mediatizzata da un consenso. Il diritto produce il suo essere fuori dal diritto e tollera la vendita di sé

all'uomo vero che interviene come un cannibale sul corpo dell'"altro insolubile" o che lo penetra sessualmente.

L'apparente conversione del diritto di consumo degli uomini veri nella mancanza di diritto all'integrità del corpo da parte degli uomini impotenti (cioè non-veramente-uomini) rivela la verità del diritto egemonico nella globalizzazione. Il corpo smembrato o prostituito del ragazzo o della ragazza incarna il corpo che manca del diritto alla vita. È escluso dallo spazio degli *ayant droit*, è preda della mutilazione e dell'aggressione, vive sul crinale che separa l'umano dall'inumano, è esso stesso questo passaggio al limite. C'è la potenza del capitalismo globalizzato che lo rende "liquido", lo fa fluire come carne informe, senza consistenza, priva struttura; come carne destinata ad essere dislocata in membri sparsi. La carne umana è come tale "liquidata" e diviene riserva d'organi o di piacere sessuale, materia prima, fonte della felicità del corpo onnipotente dell'uomo solvibile. Il corpo impotente e privato di potenza solvibile è un corpo nudo che è desiderato per la sua nudità e escluso dalla sfera degli *ayant droit* – ma incluso nel mondo in quanto cosa che non ha diritto alla personalizzazione del corpo. È un corpo non-personificato, è il corpo di nessuno, pura potenzialità di uso per i potenti, per i corpi personalizzati dalla quantità di potenza solvibile, in grado di disporre di questi corpi in quanto *res* al di sotto della soglia della solvibilità.

Così sta prendendo forma il confine dell'umano e del disumano, laddove opera il totalitarismo nuovo proprio del capitalismo liquido. La solvibilità è sempre più contingente, dipende dalle fluttuazioni della redditività del capitale, dall'incertezza crescente della redistribuzione della ricchezza e dall'instabilità dei posti di lavoro, come ha magistralmente mostrato Bauman. Ancora una volta la sola solvibilità determina la capacità di accedere non solo all'umano ma addirittura all'eventuale processo di reumanizzazione.

Di più. Se la globalizzazione si definisce come "agenzia" che decide chi è degno di vivere e chi deve essere lasciato morire (secondo l'espressione di Michel Foucault), questo *imperium*,

questo potere di vita e di morte, passa per la solvibilità, dunque attraverso il nuovo diritto di consumo, il diritto che struttura la *global civil society* desiderata come orizzonte della vita.

Produttrice della divisione fra chi può consumare e chi non può farlo, la globalizzazione, in realtà, non può essere mondiale perché non può contenere nello stesso mondo la totalità dell'umanità – gli *ayant droit* e gli *altri* che non hanno diritto. Questi, come s'è visto, costituiscono un corpo improprio dal punto di vista dell'umanità di pieno diritto, un anti-corpo che è un non-mondo, un corpo fatto di non-uomini in confronto al corpo dell'umanità vera. L'anti-corpo e il non-mondo sono necessari in quanto strutture attuali e debbono essere mantenuti in vita per far risaltare il mondo vero e il sovracorpo dei soggetti umani di diritto. Il voyeurismo dei turisti globali, la mediatizzazione del spettacolo della miseria dei poveri locali, la drammaturgia della compassione che prende il posto della giustizia sono necessari al soddisfacimento e alla sazietà degli uomini veri. Almeno finché dura...

Il sovracorpo onnipotente ha bisogno, infatti, del sacrificio dei corpi sofferenti, consumabili – *jetables*, come hanno chiarito Bernard Ogilvie e Claire Caloz-Tschopp –, che formano l'anti-corpo. È bene che questi corpi siano mantenuti in vita o, meglio, al limite della vita, per rafforzare il sentimento esistenziale dei liberi. Il ragazzo che subisce la degradazione fisica del suo corpo riceve il compenso mentre il suo corpo va in pezzi; al suo destino fa da contraltare la felicità degli utenti che hanno pagato il giusto prezzo di mercato. La ragazza che si prostituisce è tenuta in vita dal salario del piacere che procura all'utente del suo sesso. Tutti e due rimangono, tuttavia, sotto la soglia della povertà. Così si determina una specie di lavoro: il lavoro che fa sopravvivere una forza-lavoro estranea, straniera o altra, al confine dell'alterità. Questo confine viene periodicamente “spostato” ogni qual volta l'anticorpo dei *non ayant droit* manifesta la possibilità di costituirsi come corpo di rivendicazione o di insurrezione che vuole reclamare la sua parte di essere-al-mondo o, come afferma Rancière, la sua “parte dei senza parte”.

4. *Il diritto alla desimbolizzazione del diritto e i suoi antidoti comunitari*

Il nuovo soggetto giuridico è quello adeguato alla globalizzazione, al processo di produzione-distruzione che caratterizza la società capitalistica liquida. Divenuto autoreferenziale, il diritto di consumo giustifica la liquidazione delle realtà che si pongono come stabili e solide e permette di qualificare il primato della produzione come primato del consumo. La società civile iperliberale esige che nulla sia *assicurato* – posto di lavoro, competenze, salari, domicilio –, che tutto fluisca come il denaro, che è la liquidità per eccellenza. La solvibilità è la forma fenomenica di questa esigenza di movimento assoluto nonché il criterio della divisione dell'umanità in due parti ineguali: l'*élite* dotata della solvibilità massima perché è proprietaria del capitale (soprattutto finanziario) e le moltitudini poco solvibili o non solvibili. Il nuovo diritto è il cemento di una nuova concezione del mondo nel senso gramsciano, di una ideologia che è proposta a tutti come istanza di soggettivazione e che è legata a condotte conformi a questa istanza. Questa concezione del mondo nasconde la divisione o, piuttosto, la *naturalizza*. I non-solvibili sono così indotti a identificarsi come uomini imperfetti al limite dell'auto-esclusione.

Non è un caso che il nuovo soggetto sia il supporto del soggetto della teoria economica dominante, la teoria marginalistica del valore che è radicalmente soggettivistica. Come mostra Jean-Michel Goux nel suo libro *Frivolité de la valeur* (2001), la teoria classica del valore-lavoro dell'economia politica (Smith, Ricardo), criticata ma mantenuta da Marx, presupponeva il referente del lavoro come sostanza quantitativamente determinata quale "coagulo" astratto e divisibile. Adesso il lavoro ha lasciato il posto alla cosa-merce che vale in funzione del desiderio del soggetto edonistico. Una "cosa" trova il suo valore nel prezzo che il soggetto è disposto a pagare per soddisfare il suo desiderio e dare corpo al suo diritto di consumo. Se il soggetto non ha denaro o ne ha poco, non può esistere come soggetto.

Tutto funziona come se il soggetto sanzionasse da se stesso la sua esclusione legale dal processo e rivelasse il suo non esser giuridicamente degno, il suo essere-fuori-dal-diritto. Così il diritto si manifesta come diritto all'*apartheid* giuridico. La norma rimane il desiderio e il desiderio si procura il suo diritto.

Ma l'*apartheid* giuridico e il suo diritto non possono esitere allo stato puro. La società civile iperliberale si vuole universalistica ma non può rilevare il ruolo di unico legame sociale, non può realizzarsi esso stesso come *società pura*. Il suo Stato si mantiene perché gli uomini vivono anche dentro comunità storiche diverse, nazioni vieppiù eterogenee ma unificate dalla lingua, comunità religiose, insiemi etnici caratterizzati da credenze comuni o da una storia più o meno immaginaria ma vissuta come "legale". Il diritto di consumo è imposto agli uomini storicamente diversi, è esercitato da questi uomini secondo modalità diverse. La nazione, l'etnia, la razza, la chiesa religiosa sono "principi di particolarizzazione" attivi perché sono delle reazioni al dileguare dello Stato sociale di diritto e all'emergere del nuovo Stato iperliberale. L'universalità del nuovo diritto, che è in sé una falsa universalità perché si riduce all'universalità solvibile, si particolarizza o, piuttosto, è *sovradeterminata* da principi particolari e comunitari – nazione, etnia, religione, razza – che assumono il ruolo di istanza simbolica. Il simbolismo particolarizzato è, certo, vissuto in modo immaginario ma è il supplemento necessario perché non può esistere un legame sociale ridotto alla pura solvibilità e al denaro liquido.

Il diritto di consumo soffre di un *deficit* simbolico strutturale ed esige, per esercitare una presa sulle soggettività, la mediazione di un terzo simbolico. Il denaro non può esistere come il "Terzo simbolico" che struttura le relazioni fra individui, perché ignora molte dimensioni dell'agire e, soprattutto, perché non è una Legge che distribuisce regole e attribuzioni organizzando uno spazio di riconoscimento e di mutuo rispetto, che produce il diritto come diritto di città. Il denaro non fa città perché non conosce altra legge che l'imperativo assoluto di produrre per il consumo allargato, chiama i suoi soggetti a obbedire "libera-

mente” al movimento perpetuo di un consumare che è eretto a fine in sé e che è simultaneo alla crescita dell'*apartheid* che isola dall'*élite* la massa di uomini superflui. La dinamica del diritto iperliberale di consumo è liquidazione del simbolismo logico-civico o, piuttosto, potenza desimbolizzante che sanziona la violenza dell'*apartheid* immanente al dramma della solvibilità. La Legge è dissolta dalla solvibilità, dai flussi irreversibili del capitale finanziario. Questa dissoluzione rende schizofrenico il nuovo soggetto giuridico scisso fra il desiderio di consumare sempre più, di cannibalizzare gli altri che resistono, e di sopportare di vivere nella rabbia della frustrazione e nell'invidia, nella volontà di distruggere quelli che li impediscono di vivere e consumare almeno il “minimo storico” del consumabile.

A questo punto diviene necessario per tutti chiamare in causa un altro “Terzo simbolico” per organizzare uno spazio di riconoscimento, di interrelazione. Può essere ancora la nazione. La nazione si è costituita come questo “Terzo” perché fu chiamata nella modernità a giocare questo ruolo informando della sua storicità e della sua concretezza lo Stato moderno, determinando le sue regole astratte. Ma il ricorso al simbolismo della nazione fa dei cittadini dei “nazionali”, e i “nazionali” sono convocati a separarsi dai non-nazionali stranieri residenti (immigrati) o a considerare come non-nazionali, non-patrioti divenuti *altri* dell'interno (disoccupati, figli di immigranti “non integrati”, senza casa, senza documenti). Il “Terzo” costituisce lo spazio di riconoscimento per i nazionali e una riserva per gli altri: è il *noman's land* delle periferie. La simbolizzazione è particolare e portatrice di una nuova scissione fra “noi” e “loro”, fra “amici” e “nemici”.

La politica diviene *crash* delle comunità, perché il nazionalismo comunitarizza lo Stato. Il simbolismo che organizza uno spazio politico d'interrelazione “capovolge” questo spazio come terreno di scontro, di *guerra*. Il nazionalismo rimane attivo e produce l'ideologia della nazione eletta – da Dio, dal mercato, dalla storia – per dominare gli altri stati e mettere l'ordine suo

nel caos delle relazioni transnazionali. Così è liquidato nell'immaginario bellico l'ambiguo "Terzo" dello Stato.

La stessa ambiguità caratterizza il ricorso ad altre istanze simboliche, come la Razza, l'Etnia, il Dio di qualche popolo eletto. Il ricorso si fa sempre in ragione delle frustrazioni e dell'ineguaglianza prodotte dall'universalizzazione del diritto di consumo del diritto di consumo e dall'elevazione a *modello* dell'Uomo puro solvibile. Tutti questi "Terzi simbolici" veicolano secondo modalità differenti l'opposizione amico-nemico, noi-loro, che diviene opposizione fra bianchi e neri, serbi e croati, credenti fedeli e incredenti infedeli. Il principio della "guerra santa" ricopre e sovradetermina il dualismo fra solvibilità e insolubilità, dandogli così forma storica. Allo stesso modo in cui il Cristianesimo ha formulato contraddizioni concrete nel linguaggio di uno scontro fra ortodossia e eresia, l'iperliberalismo unisce il discorso formale del suo diritto, che è la sua ortodossia, ai discorsi comunitari che informano il primo e che sono le sue eresie. Ad ogni modo la guerra globale ci minaccia sotto una molteplicità di forme, di cui la principale è la guerra dello Stato imperiale americano contro i suoi nemici globali – terrorismo islamista e Stati-canaglia.

5. Conclusione: quale riscossa etico-politica?

Possiamo pensare una alternativa alle aporie del nuovo Stato di diritto, al suo principio antropologico, alla sua religione barbara? La salvezza, se esiste, non può essere *in primis* che un rifiuto etico-politico del sacrificio inutile imposto ai corpi impotenti e la decisione di cessare d'essere il mezzo della vita del sovracorpo e dei corpi onnipotenti che lo compongono. La salvezza passa per la critica del diritto di consumo del diritto di consumo, per la produzione di un nuovo diritto pubblico e delle istituzioni ad esso conformi.

La questione tuttavia è complessa, perché l'anticorpo dei *non ayant droit* non è omogeneo e soprattutto perché, come

abbiamo visto, è diviso dai processi d'identificazione reattivi di tipo comunitario che riposano sul ricorso all'immaginario identitario – etnico, nazionalistico, razzistico. I processi riposano sul principio della differenza fra “noi” e “loro” e cercano nella comunità nella quale sono presi coercitivamente un rimedio contro l'esclusione posta in essere dai potenti soggetti del nuovo diritto. La frustrazione di beni di consumo, sostanziali e non, produce l'invidia e l'odio che sono speculari alla monopolizzazione dell'umano da parte degli “uomini” veri. I *non-ayant-droit* sono subalterni alla logica del nuovo diritto per il quale “funzionano” come *faire valoir*. Non sono politicizzati e l'insubordinazione che possono sviluppare è minacciata dalla loro inciviltà antipolitica e rischia di essere manipolata, di farsi controproduttiva. L'anticorpo è minato dal rischio di manifestarsi come potenza pura di negazione se non conquista la dimensione di una lotta non-corporativa ma politica nel senso di internazionalista o cosmopolita o, meglio, “meticcata”. La nuova lotta cosmopolitica non può essere che la riconquista della democrazia-processo, non della democrazia-regime. La vittoria non è garantita ma la via è quella che supera i comunitarismi che strutturano l'anticorpo dei *non ayant droit* e il falso universalismo del sopracorpo degli *ayant droit*. La salvezza esige delle pratiche di solidarietà e del *métissage* che hanno per sbocco una *salut public*.

Tutto ciò non coincide con la liquidazione dello Stato-nazione ma con la trasformazione dello Stato di diritto privato in nuovo Stato di diritto pubblico capace di lottare a un tempo contro il principio di esclusione fondato sulla solvibilità capitalistica e contro i processi di segregazione nazionalistica, razzista, etnica, religiosa. Il riconoscimento delle differenze culturali si distrugge quando prende la forma di una differenza che si fa “più differente” delle altre. Reciprocamente, l'universalismo si denuncia come falso se prende la forma del dominio imperiale della sola umanità solvibile. La riscossa etico-politica passa, come aveva ben visto il troppo spesso dimenticato Antonio Gramsci, per la via di una concezione del mondo capace di as-

similare tutti gli uomini, non di trasformare in rifiuti i *non ayant droit* insolubili. Tale concezione del mondo non può più essere “totalitaria” nel senso di presupporre l’unificazione tendenziale dell’umanità. La lezione del ventesimo secolo è di avere appreso l’irrinunciabilità della *pluralità* umana.

Tutto questo esige il ripensamento della questione della Legge etico-politica. Il ripensamento non può presentarsi come “ripresa” della legge del padre (Freud) e dell’ordine simbolico nel senso della psicanalisi (Lacan rivisitato da Pierre Legendre). La politica non rileva dalla famiglia, neppure la Santa Famiglia.

Non possiamo dimenticare il meglio della modernità etico-politica che è il pensiero del Politico come “spazio vuoto” di cui nessuno può appropriarsi, come ha già chiarito Claude Lefort ma che può essere invocato come istanza di giustizia a fronte della quale possono rivendicare la loro parte gli uomini lasciati *da parte*. Il “Terzo” non può essere il Dio Padre e Despota che impone la legge dell’interdetto, dell’incesto e fonda la possibilità della famiglia. La Legge psicanalitica non può essere eretta in assoluto pre-storico. È metabolizzata in Legge di giustizia sopra la famiglia, come aveva già visto Aristotele. Non abbiamo bisogno di una nuova teologia politica, ma di un allargamento globale della Legge etico-politica che riconosca tutti gli uomini come liberi e uguali in seno a un unico spazio politico che fa mondo, un *cosmos* politico sul quale si aprono le comunità esistenti. La legge del diritto di consumo del diritto di consumo è una falsa legge perché infine non riconosce che il desiderio di consumare e la sua esclusività. Le leggi invocate dalla nazione, dalla razza, dall’etnia, dalla religione divenuta settarismo religioso rimangono pseudo-leggi perché includono mentre escludono. Come avrebbe detto lo Spinoza del *Trattato teologico-politico*, la critica della politica implica la potenza costituente dell’immaginario teologico-politico che include certi uomini escludendone altri, esprimendo contestualmente la necessità di un referente simbolico sotto la forma della *religio catholica*, cioè della legge di giustizia e carità. La globalizzazione ripropone lo stesso problema sul piano non dello Stato ma della politica

mondiale. Un cosmopolitismo realista sarebbe l'ultimo orizzonte della riflessione? È possibile o no? *Hic Rhodus, Hic salta.*

Una cosa è sicura. La riscossa politica esige una critica del consumo, della logica che abbandona enormi moltitudini alla miseria e alla condizione di rifiuto allorché una minoranza divora il superfluo che produce per se stessa. La riscossa politica non è separabile da un processo di smercantilizzazione (*démarchandisation*) e di desolvibilizzazione (*désolvabilisation*). L'antropologia realmente nuova non può esser che quella dell'uomo *insolvibile*, al di là della solvibilità.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H., *Les origines du totalitarisme*, Paris 2001.
- Augé M., *Le Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris 1994.
- Balibar E., *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, 2005.
- Balibar E., *Une politique de la civilité est-elle encore possible?*, «Transeuropéennes», 18, 2001.
- Barcellona P., *L'individualismo proprietario*, Torino 1987.
- Bauman Z., *La vie en miettes*, Nimes 2005.
- Bauman Z., *Modernità liquida*, Roma-Bari 2002.
- Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Milano 2000.
- Beck U., *La société du risque*, Paris 1995.
- Bensaid D., *Un monde à changer*, Paris 2003.
- Bodei R., *Scomposizioni*, Torino 1990.
- Bourdieu P., *Contre-feux. Propositions pour servir de résistance à la contre-révolution néo-libérale*, Paris 1998.
- Caloz-Tschopp C., *Les étrangers aux frontières de l'Europe*, Paris 2004.
- Caloz-Tschopp C., *Parole, pensée, violence de l'Etat*, Paris 2004.
- Castel R., *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris 1995.
- Ehrenberg A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris 1998.
- Gillespie M., *Le désir de droit*, Tesi sostenuta all'Università di Nizza, 2004, in corso di pubblicazione.
- Goux J.-M., *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire capitaliste*, Paris 2001.
- Lasch C., *The Minimal Self. Psychological Survival in Troubled Times*, London 1984.
- Lefort C., *L'invention démocratique*, Paris 1968.
- Lefort C., *Essais sur le théologico-politique*, Paris 1995.
- Losurdo D., *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari 2005.
- Marcuse H., *L'homme unidimensionnel*, Paris 1968.
- Ogilvie B., *Violence et représentation. La production de l'homme jetable*, «Lignes», 26, 1995.
- Robelin J., *La petite fabrique du droit*, Paris 1995.