

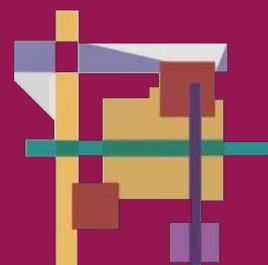
# H UMANA M ENTE

ISSUE 12 - JANUARY 2010

**Passion(s) for Politics**

EDITED BY ELENA ACUTI

ISSN: 1972 - 1293





EDITORIAL MANAGER: **ALBERTO PERUZZI** - UNIVERSITY OF FLORENCE

DIRECTOR: **DUCCIO MANETTI** - UNIVERSITY OF FLORENCE

VICE DIRECTOR: **SILVANO ZIPOLI CAIANI** - UNIVERSITY OF MILAN

### INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

**JOHN BELL** - UNIVERSITY OF WESTERN ONTARIO

**GIOVANNI BONIOLO** - INSTITUTE OF MOLECULAR ONCOLOGY FOUNDATION

**MARIA LUISA DALLA CHIARA** - UNIVERSITY OF FLORENCE

**DIMITRI D'ANDREA** - UNIVERSITY OF FLORENCE

**BERNARDINO FANTINI** - UNIVERSITÉ DE GENÈVE

**LUCIANO FLORIDI** - UNIVERSITY OF OXFORD

**MASSIMO INGUSCIO** - EUROPEAN LABORATORY FOR NON-LINEAR SPECTROSCOPY

**GEORGE LAKOFF** - UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

**PAOLO PARRINI** - UNIVERSITY OF FLORENCE

**JEAN PETITOT** - CREA, CENTRE DE RECHERCHE EN ÉPISTÉMOLOGIE APPLIQUÉE

**PAOLO ROSSI MONTI** - ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

**CORRADO SINIGAGLIA** - UNIVERSITY OF MILAN

### CONSULTING EDITORS

**CARLO GABBANI** - UNIVERSITY OF FLORENCE

**ROBERTA LANFREDINI** - UNIVERSITY OF FLORENCE

**MARCO SALUCCI** - UNIVERSITY OF FLORENCE

Elena Acuti, Scilla Bellucci, Laura Beritelli, Alberto Binazzi, Matteo Borri, Giovanni Casini, Roberto Ciuni, Chiara Erbosi, Marco Fenici, Riccardo Furi, Matteo Leoni, Stefano Liccioli, Umberto Maionchi, Daniele Romano

Editorial Board

Editorial Staff



## Humana.Mente, Issue 12 – January 2010

### INDEX

### INTRODUCTION

#### **Passion(s) for Politics**

ELENA ACUTI

p. I

p. III

### COLUMN

#### **Philosophically Incorrect: *Una novità antropologica: l'idiota democratico***

p. VII

### REPORTS

#### **Tucide tra filosofia politica e scienza politica**

Seminario c/o il Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Firenze, Dicembre 2009

p. IX

### PAPERS

#### ***Il demone esigente. Le passioni della politica tra Weber e Schmitt***

ANDREA ERIZI

p. 1

#### ***Prometheus Bound. Curiosity and Anxiety for the Future Time in Hobbes' Leviathan***

ANNAMARIA VASSALLE

p. 23

#### ***La sublime giustizia. Ira, vendetta, diritto***

STEFANO BERNI

p. 43

#### ***L'ira placata. Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo***

MIRKO ALAGNA

p. 53

#### ***Varied Worlds, Plural Societies***

DEBORA SPINI

p. 75

#### ***Diritti, abitudini e corpi. Qualità democratica e differenza dei sessi***

GIULIA SISSA

p. 87

#### ***A Passion for Freedom. Some Remarks on Freedom, and Violence***

FINA BIRULÉS

p. 99

#### ***The Melancholy of Social Life. The Power of Loss in J. Butler***

GRAZIELLA DURANTE

p. 107

#### ***Soggetto Deleuze: flussi di scrittura e linee di fuga***

UBALDO FADINI

p. 123

### BOOK REVIEWS

*La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, by Elena Pulcini

reviewed by Chiara Erbosi

p. 133

*Global Challenges for Leviathan. A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*, by Furio Cerutti

reviewed by Thomas Madonia

p. 137

*A Philosophy of Political Myth*, by Chiara Bottici

reviewed by Chiara Erbosi

p. 141

*Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, by Pier Paolo Portinaro

reviewed by Scilla Bellucci

p. 145

## COMMENTARIES

*Religione e politica nella società post-secolare*, edited by Alessandro Ferrara p. 147  
reviewed by Stefano Liccioli

*Le Translations of Homer: passioni, politica e religione nel pensiero maturo di Hobbes* p. 151  
edited by Enrica Fabbri

*Politics in Karl Marx's On the Jewish Question* p. 157  
edited by Ersin Yildiz

*The Passion for Reality in Hannah Arendt's Ideology and Terror: How to Escape from Totalitarianism* p. 161  
edited by Paolo Bonari

*La 'passione dell'uguaglianza' e la 'passione del benessere' nelle società democratiche. La Democrazia in America di A. De Tocqueville* p. 167  
edited by Agostino Peruzzi

*Una democrazia per il XXI secolo - Individualismo Democratico (1997) L'ethos della democrazia (2002)*, by Nadia Urbinati p. 173  
edited by Umberto Maionchi

*Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*, by Debora Spini e Margherita Fontanella p. 181  
commented by Riccardo Furi

## INTERVIEWS

Interview with François Jullien p. 187  
edited by Andrea Mayer [trans by Elena Acuti]

# Introduction

## Passion(s) for Politics

*Elena Acuti*

[elena.acuti@unifi.it](mailto:elena.acuti@unifi.it)

I would like to introduce Issue 12 of *Humana.Mente* by explaining first the meaning of the title: *Passion(s) for Politics*.

I will start from the last word, “politics”, which is perhaps the least ambiguous in the tradition of philosophical thought. Politics could be roughly defined as the social activity that makes possible a distribution of material and/or relational goods and resources which are scarce or unfairly allocated. Furthermore, politics operates in the society by relying, as its last mean, on the monopoly of the legitimate force. This is, more or less, the definition of politics provided by Max Weber<sup>1</sup>, which sums up the widespread idea of politics in the Modern age. As we can see, this definition refers to the political activity as seen from the point of view of the sovereign state and implies a top-down neutralization of effective or latent conflicts in the society. Furthermore, it refers to the domestic side of sovereignty, firstly recalling the relationship between the State and its citizens. Traditionally, the State exerts its sovereignty also on the international arena, by presenting itself as a fully legitimate political actor involved in several, potentially conflictual, relationships with other nation-states. So, since the Peace of Westphalia (1648), the international framework has been understood as a competitive and anarchical realm, characterized by the absence of a *tertium super partes* power able to neutralize the competition (actual – war –, or latent) among nation-states. Hence, we can roughly say that the concept of *politics* provided by the Modernity, both in the domestic and international arena, has been overlapping with the notion of *State*. The State was the principal political actor and the main object of interest of political philosophy, especially in the political realist tradition.

During the last century, in particular after the Second World War, something has changed and the sovereign state started to lose its absolute preeminence both in the domestic and in the international realm. What happened during late modernity? Briefly, we could say that several new political actors started to affirm themselves both in the domestic and in the international sphere, in competition with the nation-State, aiming to get a full and shared sovereignty.<sup>2</sup> Furthermore, two global threats seem to challenge the nation State and its pretence to defend its citizens: nuclear weapons and global warming. As Cerutti illustrates in *Global Challenges to Leviathan*, reviewed by Thomas Madonia in this Issue, nuclear weapons and global warming represent two challenges whose effects are potentially dangerous well beyond the boundaries of a single state. They potentially affect every human being in every part of the world, making humankind really exist as a matter of fact, and not just as an abstract concept. So, global challenges seem to support a realistic more than a cosmopolitan and universalistic approach, which is rooted in a prudential attitude to strive for humankind survival more than on a moral imperative to a peaceful cohabitation of the world.

---

<sup>1</sup> M. Weber (2004), *La scienza come professione* [1917]. *La politica come professione* [1919], Piccola Biblioteca Einaudi, Torino.

<sup>2</sup> On the internal side, the proliferation of bottom-up movements in the civil society, such as parties, groups of interests, of consumers, economic lobbies and so on and, on the international side, the presence of international organizations (ONU), NGOs, multilevel governance and polity (such as the European Union) make the social and political environment even more 'crowded' and complex.



In conclusion, during late Modernity, the nation State seems to lose its status as the main political actor, and political philosophy begins to be even more interested in other political actors. Following this intellectual path, several philosophical-political approaches show a growing scientific interest for the *individual level* and the anthropological inquiry (i.e., Pulcini, reviewed in this Issue by Erbosi). I would like to make the point that by ‘anthropological inquiry’ I do not intend to refer to ‘human nature’, which can be seen as a metaphysical concept. Perhaps, instead of human nature, I could better say ‘human condition’, which refers also to the historical, cultural, social and geographic conditions that contribute to define certain features of human beings. Briefly summing up the above presentation, this volume aims at inquiring about the individual level of political analysis for two reasons. Firstly, the study of politics cannot be overlapped with that of the sovereign state and, secondly, the potential effects of global challenges, going beyond the boundaries of the nation-state, seem to refer directly to *individuals*.

While the above presentation can be understood as the answer to the imaginary question “Why should we refer to individuals instead of states?”, I would like to explain now the first part of the title of the Issue, ‘passions’, that aims at answering to a second imaginary question: “Why, on the individual level, should we refer to passions instead of, for example, reason?”. Passion(s) – with the final ‘s’ intentionally between parentheses – has a twofold meaning. On the one hand “Passion for Politics” refers to the individual attitude to shape the way of living together according to political dynamics; on the other, it refers to the multiplicity of passions involved in the political sphere, defined from an anthropological point of view – passions for politics. The philosophical interest in studying the passion(s) for politics arises from the hypothesis that the strategy of overlapping the notion of human being with its rational faculties is not sufficient to explain the multiplicity of individual attitudes in the political sphere. Moving from a political realist approach, my aim is to put the individual ‘as a whole’ at the very centre of the philosophical inquiry: the hope that human reason could fully control every human action and that the “theory of rational choice” could be exhaustive in explaining individual political decisions and actions represents, to my opinion, a chimera of the modern liberal thought. On the contrary, I think that reason is usually influenced, more or less consciously, by passions, and that their role and way of acting is more difficult to be mapped and understood than the rational one.

Moving from these theoretical premises, the aim of this Issue is to provide a tentative recognition of the passions involved in, and related to, politics. Obviously, this volume does not claim to present a complete framework of the political passions of individuals, neither a reconstruction of the development of each passion during historical periods, or through the intellectual production of selected authors. On a more basic level, the volume intends to provide the conceptual space for a brainstorming about the role of passions in politics, trying to develop a dialogue between different philosophical perspectives.

This volume’s aim is to sketch a conceptual path of the development of the role of passions in politics from the very beginning of the Modern age (Hobbes) to the post-modern tradition. Through this ideal reconstruction, we will see that the topic of passions is usually intertwined with the analysis of other relevant philosophical milestones, such as the concept of individual and of subject, of state and civil society, of body and gender issue. Following this plurality of perspectives and schools of thought, each one of the papers develops the topics of passion(s) according to a peculiar point of view. So, some papers will be focused on one (or more than one) classic author, examining her/his own anthropological analysis, while some others will be centered on a specific passion, trying to sketch its influence on individuals and societies during the centuries. Finally, most of the papers refer to some of the most famous and well-known philosophical approaches (such as political realism, feminism, post-modernism, biopolitics,



etc.), which the reader can recognize or guess through the lines of each paper.

The volume starts with Erizi's paper, which introduces the general issue – the passion for politics – by analyzing (through the comparison between Max Weber and Carl Schmitt) the modern subjectivity as inherently political, as devoted to, or possessed by, the 'daemon of politics'. Moving from this statement, the three following papers are related to those passions representing the conceptual pillar of the modern political thought. So, while Vassalle inquires into the nexus between the curiosity and the anxiety for the future time in Thomas Hobbes' anthropology (which is further developed by the book review provided by Fabbri who analyzes the evolution of Hobbes' concept of human nature through the study of Hobbes' translations of Homer and Thucydides), Berni's paper represents the other side of political realism arguing for a biological and natural foundation of the idea of justice. In opposition to the abstract and normative rationalization of the idea of justice, as presented by stoicism and the Christian tradition, the author shows the real foundation of this concept in some human feelings such as 'rage' and 'revenge'. Moving away from a narrowly defined anthropological inquiry, Alagna's paper focuses on 'rage' and 'satiation' through the comparison between Sloterdijk and Weber. By doing that, the author opens to an alternative understanding of the individual level which can be described through the concept of 'images of the world' more than through the notion of 'human nature'. Following this theoretical approach, Spini deepens the relationship between what images we may have of the world around us and how we articulate the world within us, also by referring to the present situation. The rationale behind this perspective could be summed up as this: the different visions of the world strongly influence the self-perception of individuals and groups, and hence their political decisions and actions. Even democratic organizations, grounded in the values of freedom and equality, or better, in the idea of an equal freedom for every citizen, exert their influence in shaping the self-representation of society. As Sissa points out, the ancient idea of democracy has been fostered as a model of society which is not as inclusive as it claimed to be. Slaves and women were usually shut out from the political and social life of the *polis*, and nowadays democracy retains its own ambiguity. In fact, on the one hand, democracy creates the conceptual conditions of the equality between sexes, while on the other it fears the sexual difference and it provides a masculine paradigm presiding over social life. Following the conceptual path of gender issues, Birulés starts from the above mentioned contradictions of the democratic and liberal traditions to inquire into the hiatus between political freedom and equality of rights through the lens of the violence against women. Finally, on the link between passions, politics and gender perspectives, Durante takes into consideration the feeling of melancholy in Butler's reflection, and examines it in relation to the process of the emergence of subjectivity and the connection between life and norms. Moving from Hobbes to late Modernity, from the consideration of the anthropological perspective to the notion of 'images of the world', passing through the gender reflection on politics and society until the biopolitical approach, from the notion of 'individual' to that of 'subject', the volume ends with Fadini's paper, which is focused on Deleuze's point of view on 'subject' and 'relationship'. Through Deleuze's interpretation of Spinoza, Fadini highlights the intrinsic normativity of the relationship between human beings, which is represented by the conjunction 'e' ("and", in English) and grounded on a 'thin' notion of political subject sharing the common 'substance' of life with everyone else, and hence open to 'the other'.

The theoretical foundation of this volume was, at the very beginning, to undertake a critical analysis of some Modern understandings of the political thought, such as the reduction of politics to the theories of nation-state (realism) and the emphasis on the role of reason (liberalism). Starting from this critical analysis, the Issue tries to develop and seek alternative points of view and theoretical perspectives, aiming at providing a conceptual space for a kind



of basic brainstorming on the relevance of passions for the political thought. Hence, as the theoretical framework of this volume was starting to take shape, some remarks became even more relevant. First, the modern point of view on politics seems to be not fully convincing and obsolete, especially concerning the concept of State as the main political actor and the understanding of human nature as the very core of the anthropological inquiry about individuals. Nonetheless, and this is the second point, there are some difficulties to go really beyond the modern paradigm, mainly because of the political vocabulary and the conceptual categories it provided, which still remain at the very centre of the political philosophical thought.

## Rubrica

# Una novità antropologica: l'idiota democratico

Umberto Maionchi

[umberto.maionchi@humana-mente.it](mailto:umberto.maionchi@humana-mente.it)

La teoria dell'evoluzione va raccogliendo sempre più consensi e le prove della sua fondatezza sembrano ormai aver raggiunto un tal grado di solidità da poter essere considerate definitive: solo in alcune zone intellettualmente sottosviluppate del pianeta o malamente influenzate da perverse dottrine pseudo-religiose, ancora si cerca di contestare la teoria di Darwin, debitamente aggiornata dalle ultime acquisizioni e scoperte.

Una delle conferme più sicure del processo evolutivo è, come è noto, la comparsa di nuovi caratteri in specie viventi ritenute stabili da tempo. Le mutate condizioni ambientali, magari dovute ad un evento accidentale di forte impatto, possono infatti indurre cambiamenti anche profondi nella fisiologia o, addirittura, nella morfologia di intere specie viventi. E la mutazione può presentarsi con grande rapidità, spesso alterando gli equilibri di interi ecosistemi. Talvolta basta la comparsa anche di un solo esemplare per provocare tutto questo: figuriamoci quando il numero è grande e l'invasione è molto rapida.

Ed è proprio in base a queste considerazioni molto elementari che ci sentiamo di gridare al miracolo davanti ad un evento che ogni giorno di più ci appare davvero straordinario: la comparsa e la rapida diffusione di un nuovo tipo antropologico, probabilmente una variante molto resistente della specie *homo sapiens sapiens*. La sua presenza viene ormai segnalata su quasi tutto il territorio nazionale (per ora non abbiamo notizie certe che provengano da altri paesi e, com'è d'uso, preferiamo non dare ascolto a voci incontrollate). Non è difficile incontrarlo e, almeno per il momento, non abbiamo nessun motivo per ritenerlo particolarmente pericoloso. Quindi siamo in grado di offrirvi un ritratto abbastanza preciso, avendo avuto la possibilità di avvicinarlo in parecchie occasioni.

Il primo problema che si è posto è stato quello di dare un nome a questo nuovo esemplare e lo abbiamo fatto tenendo conto delle caratteristiche distintive rispetto agli altri individui, quelli per così dire "normali"; ci sembra un modo ragionevole di procedere. Lo abbiamo dunque chiamato "*idiota democratico*", tenendo conto delle due valenze semantiche del termine idiota: persona poco dotata dal punto di vista cognitivo (significato popolare), persona riservata, richiusa in se stessa, isolata dagli altri (significato letterale, etimologicamente derivato dal greco).

Onde evitare equivoci o incomprensioni e in omaggio ad una prassi scientifica ormai assodata, pensiamo che sia comunque preferibile astenersi da inutili commenti preliminari ed elencare semplicemente le caratteristiche salienti di un esemplare tipico, limitandosi agli aspetti osservabili del suo comportamento così come si possono rilevare a prima vista. Eccone dunque un possibile elenco:

- vive abitualmente in ambienti civilizzati a contatto con altri esemplari della stessa specie, ma non mostra particolari tendenze a stringere legami di una certa intensità;
- è normalmente in grado di badare a se stesso;
- non è generalmente aggressivo e tende a confondersi nella massa, rivelando un comportamento chiaramente gregario;
- quando viene interrogato mostra di non sapere di essere idiota (nel primo senso del termine), "perché nessuno glielo ha mai detto";
- è fermamente convinto di avere delle opinioni perché ogni giorno qualcuno gliene chiede



una sugli argomenti più disparati sui quali, afferma, di solito non sa assolutamente nulla (però questa cosa lo gratifica molto e ne ricava grande soddisfazione);

- ritiene di poter dire quello che vuole anche se riconosce che quasi mai le sue osservazioni vengono prese in seria considerazione (talvolta nota con un po' di dispiacere questa emarginazione, ma non se ne duole poi molto);

- ha spesso la sensazione di vivere nel migliore dei mondi possibili anche perché non riesce ad immaginarne uno diverso;

- non si fida del pensiero ed evita accuratamente di impegnarsi in discorsi che richiedano troppa applicazione: sostiene che pensare troppo fa male alla pelle;

- tiene in gran conto le emozioni forti e le sensazioni immediate che, a suo dire, garantiscono la vera autenticità;

- si lascia spesso trasportare dall'entusiasmo e gode delle passioni più elementari (che ritiene indispensabili per il legame sociale);

- usa un linguaggio molto povero perché lo reputa sufficiente per vivere intensamente esperienze autentiche;

- ignora la cultura che considera un inutile fardello da cui liberarsi appena finita la noiosa scuola dell'obbligo;

- è convinto che democrazia significhi vivere senza impegni.

I suoi passatempi sono costantemente rivolti al disimpegno e al divertimento facile, passa lunghe ore nei grandi centri commerciali, affascinato dalla grande varietà delle merci e dei prodotti più strani. Prova grande piacere nello spendere ingenti cifre per acquistare oggetti che si rivelano per la maggior parte inutili e ingombranti, di cui si accorge poco dopo di non avere affatto bisogno. Ma questo comportamento ossessivo sembra rassicurarlo e renderlo felice; al punto da farlo apparire una sorta di dipendenza.

È indubbiamente soddisfatto della sua omologazione, gode sinceramente nel sentirsi come tutti gli altri e si abbandona fiducioso alle lusinghe degli "esperti", seguendone puntualmente le indicazioni e i consigli. Vive la politica come fastidio e la ignora del tutto, i suoi orizzonti si fermano davanti al televisore, allo stadio e al bar dello sport.

Si dichiara però sinceramente democratico e antirazzista: non farebbe del male nemmeno ad una mosca.

Ecco, questo è il ritratto, piuttosto fedele, del nostro prototipo di idiota democratico: un uomo moderno, aggiornato, scattante, sempre pronto a fiutare le nuove tendenze, a seguire la moda, un uomo "di mondo".

# Report

## Tucidide tra filosofia politica e scienza politica

Seminario c/o il Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Firenze, Dicembre 2009

*Elena Acuti*

[elena.acuti@unifi.it](mailto:elena.acuti@unifi.it)

Il presente contributo rappresenta la trasposizione di un incontro del Seminario di Filosofia politica che si è tenuto presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze.<sup>1</sup> La seduta prevedeva un intervento introduttivo, in forma di lezione frontale, del Prof. Marco Cesa (docente presso il Dipartimento di Politica, Istituzioni e Storia all'Università degli Studi di Bologna), seguito da alcune considerazioni e domande dell'autore di questo report. Successivamente ha avuto luogo la replica di Cesa e l'apertura del dibattito con i presenti.

Il tema della presentazione è tratto, in versione ampliata, aggiornata e approfondita, dal testo di Cesa (1994), *Le ragioni della forza*, Il Mulino, Bologna, una ricostruzione della rilevanza del pensiero del noto storiografo greco Tucidide per l'ambito scientifico sviluppatosi nei tempi successivi sotto l'etichetta di 'relazioni internazionali'.

Cesa avanza in primo luogo una giustificazione del titolo del seminario: Tucidide rappresenta a suo avviso un punto d'intersezione tra la filosofia politica e la scienza politica, fungendo da antesignano/icona dello studioso di relazioni internazionali. A corollario di questa affermazione, deve essere immediatamente precisato che il taglio argomentativo assunto dalla presentazione si colloca interamente nel tessuto categoriale proprio di questa disciplina, escludendo dunque rilievi di carattere storiografico e linguistico. In secondo luogo Tucidide, in quanto assunto ormai nell'empireo dei 'grandi classici', si presta in modo particolarmente efficace ad enfatizzare i tratti di continuità rinvenibili nel contesto internazionale. Con tale espressione Cesa allude a quelle costanti dell'agire politico, sia sostantive che relazionali, che permangono invariate nei secoli, oltre i mutamenti storici, politici, culturali che pur nel loro, di volta in volta, differente grado di rilevanza si presentano sempre, sullo scenario internazionale, sotto l'egida della contingenza. Naturalmente ciò non significa che l'analisi storico-politica di un pensatore del V sec a.C. possa essere indiscriminatamente applicata in modo esaustivo ad ogni realtà geografica e temporale, né possiamo arrogarci il diritto intellettuale di neutralizzazione delle macroscopiche differenze che intercorrono, ad esempio, tra il pensiero politico antico e quello moderno, tra l'organizzazione della *polis* e quella dello stato-nazione, tra le guerre combattute con archi, frecce e spade, quelle con polvere da sparo e quelle, infine, che hanno avuto luogo in un regime caratterizzato dalla disponibilità di armi nucleari.

Malgrado questa precisazione, tuttavia, Tucidide sembra già presentare, *in nuce*, i grandi temi peculiari del successivo pensiero tipico del realismo politico e della teoria delle relazioni internazionali.

In merito al primo punto sono chiaramente individuabili nello storiografo greco (tanto che Tucidide è stato sovente riconosciuto dai realisti politici come il loro predecessore) un dichiarato pessimismo antropologico; la netta separazione tra leggi politiche e quelle che presiedono all'agire morale; l'approccio epistemologico alle dinamiche internazionali condotto a partire dai concetti di "potenza" e "sicurezza" e la visione ciclica e ricorsiva degli avvenimenti storici, derivata in ultima istanza dall'assunzione in merito alla costanza della natura umana. Rispetto agli argomenti che possono essere annoverati come anticipazioni delle tematiche che

---

<sup>1</sup> L'incontro si è svolto in data 3 dicembre 2009, presso il Dipartimento di Filosofia, via Bolognese 52, 50139, Firenze.



ricorreranno nel successivo pensiero internazionalista possono essere posti in evidenza: il tentativo di fornire una “spiegazione teorica” delle origini della grande Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.) secondo le dinamiche della ‘guerra egemonica’<sup>2</sup>; la nozione e il funzionamento di quelle modalità relazionali sullo scenario internazionale che saranno in seguito riassunte nell'espressione 'equilibrio di potenza'; la contrapposizione tra civiltà legate alla costa (marine o insulari) e quelle dell'entroterra; le modalità secondo le quali gli stati studiano le proprie mosse avanzando richieste nei confronti degli altri interlocutori politici; il ruolo della neutralità.

Cerchiamo di ricostruire come i due sopracitati piani argomentativi (Tucidide “padre del realismo politico”, di derivazione filosofico-politica, e Tucidide “precursore delle relazioni internazionali”, che afferisce alla scienza politica) si presentino come strettamente interconnessi nella presentazione di Cesa. Dopo aver individuato le tre principali motivazioni degli Stati all'azione politica nel timore (Τὸ δέος), nell'onore (Ἡ τιμή) e nel guadagno (Ἡ ὠφέλεια)<sup>3</sup>, Cesa rileva una preminenza in Tucidide del primo sugli altri due e lo distingue in *phobos* e *deos*. Con *phobos* l'autore designa la paura irrazionale, emotiva, centrata sul presente e sulle occasioni contingenti che porta a compiere errori nella gestione politica da parte del leader, mentre con *deos* egli designa l'apprensione intellettuale che porta ad elaborare calcoli prudenziali sul futuro e che influenza in modo positivo le scelte degli attori.<sup>4</sup>

Perché il tema del timore/*deos* occupa una posizione così centrale nelle relazioni tra le polis? La risposta a tale interrogativo allude alla distinzione tra leggi positive e leggi di natura: se con le prime si intende l'insieme delle prescrizioni morali e religiose (*nomos*), con le seconde ci si addentra direttamente nel cuore della “natura” (*physis*) in generale, e di quella umana in particolare. Nell'ambito della *physis*, dunque, la legge preponderante assume la forma di “legge del più forte”: dotata di un carattere onnipervasivo, essa informa tutte le relazioni sociali, prevalendo persino sulle disposizioni degli dei. Riassunta in modo quasi aforistico nel celebre dialogo tra Ateniesi e Meli<sup>5</sup>, la “legge del più forte” fornisce l'orizzonte razionale di giustificazione della prevalenza del timore sull'onore e sull'utile come motivazioni all'azione politica. Inoltre, la necessità di obbedire alla “legge del più forte” consuma definitivamente la distinzione tra la sfera politica e quella morale: l'alternativa dicotomica infatti tra “dominare o essere dominati” esula da qualsiasi valutazione assiologica, sfugge al piano normativo del giusto e dell'ingiusto proponendo una forma di realismo a-morale come prospettiva euristica e pratica idonea all'agire politico.

Muovendo dunque dall'analisi delle leggi che vigono in natura in primo luogo (“legge del più forte”), e nella natura umana secondariamente (timore, onore, guadagno), Tucidide passa dal piano più prettamente filosofico a quello che designeremmo oggi come “internazionalista”, delineando addirittura i prodromi del “dilemma della sicurezza” nell'episodio della fortificazione del Pireo.<sup>6</sup> Il passaggio dal livello interindividuale a quello interstatale (licenza

<sup>2</sup> R. Gilpin (1988), The Theory of Hegemonic War, in *Journal of Interdisciplinary History*, 18(4), pp. 591-613.

<sup>3</sup> Queste si ritrovano tradotte in modo pressoché testuale nell'opera di Hobbes come *fear, honour and profit*.

<sup>4</sup> Quest'ultima declinazione sarà in particolare quella utilizzata da Hobbes.

<sup>5</sup> «Pretendiamo invece che si mandi ad effetto ciò che è possibile a seconda della reale convinzione che ha ciascuno di noi, perché noi sappiamo al pari di voi che nelle considerazioni umane il diritto viene riconosciuto in relazione a una uguale necessità per le due parti, mentre *chi è più forte fa quello che ha potere di fare e chi è più debole cede*» [corsivo mio], Tucidide (1991), *Il dialogo dei melii e degli ateniesi [431-404 a.C.]*, (a cura di L. Canfora), Marsilio, Venezia.

<sup>6</sup> «Sono convinto che la motivazione più autentica, quella però che meno traspariva dai discorsi ufficiali, fosse la *formidabile potenza* conseguita da Atene e l'*apprensione* che ne derivava per Sparta: e la guerra



“politologica”, trattandosi in realtà di *polis*) inasprisce ulteriormente l'intensità e la drammaticità della “legge del più forte” che sul versante della sovranità interna veniva, almeno in parte, mitigata dal diritto positivo. Al contrario, nell'arena internazionale caratterizzata da una dimensione anarchica, dall'assenza cioè di un *tertium super partes* in grado di neutralizzare il conflitto lungo la verticale gerarchica del proprio potere, l'enfasi sulla tutela della *sicurezza* dell'attore politico diviene prioritaria, fino a sovrapporsi con il fine stesso della politica (rispetto al quale il potere – o *potenza* come la chiama Tucidide – assume un ruolo puramente strumentale).

Nell'individuazione dell'*utile* (a sua volta ripartito nella duplice forma del conseguimento di un vantaggio tangibile o in quella di un pericolo evitato) come *sicurezza*, Cesa però finisce a mio avviso per restituirci un Tucidide, per così dire, interamente riconducibile a quella versione del realismo politico internazionalista nota come neo-realismo. In questa peculiare declinazione del realismo politico, che si affermò negli Stati Uniti a partire dal 1959<sup>7</sup> e che raggiunse il proprio apice venti anni dopo (1979)<sup>8</sup>, le relazioni tra gli attori politici sembrano dettate pressoché esclusivamente dalla *posizione* che questi rivestono sullo scacchiere internazionale. In tal senso, sarà ad esempio il numero degli attori principali (due nel sistema bipolare, superiore a due in quello multipolare) a definire le dinamiche relazionali internazionali più che il portato identitario, storico, economico, culturale degli stati coinvolti. L'“equilibrio di potenza”, individuato come la modalità privilegiata di gestione del potere in un contesto anarchico, si configura così come l'esito di un meccanismo relazionale impersonale, la *struttura internazionale*, definita come l'insieme di condizioni di costrizione che limitano l'azione politica delle unità in questione, piuttosto che come il frutto delle scelte consapevoli degli attori politici.

Inutile negare che sussistono effettivamente alcuni aspetti del pensiero tucidideo funzionali ad una tale interpretazione. Innanzitutto, sul piano metodologico, sia la prospettiva neorealista che quella dello storiografo greco mirano a fornire non tanto una semplice descrizione, quanto un tentativo di *spiegazione*, un progetto di *teoria* quindi, inerente alle cause della guerra. In secondo luogo, l'approccio del realismo strutturale, ponendo l'accento sugli aspetti di continuità piuttosto che su quelli di rottura che caratterizzano il sistema internazionale nel corso dei secoli, consente un apprezzamento maggiore della rivendicata attualità di un pensiero come quello di Tucidide così distante da noi nel tempo. Tuttavia, è mia opinione che l'opera tucididea, pur caratterizzata da una forte attenzione alle dinamiche internazionali, presenti un'argomentazione molto più ricca di quella neorealista poiché fonda la propria analisi, come in parte riconosce lo stesso Cesa, sia sul pessimismo antropologico che sulla ricognizione delle peculiari caratteristiche delle *polis* coinvolte (Atene come potenza marittima e impero in ascesa, Sparta come realtà conservatrice dotata di un forte esercito terrestre e detentrica dell'egemonia sul Peloponneso). Tucidide antesignano del realismo politico internazionalista? Purché si tratti però di un realismo politico “complesso”.

---

fu inevitabile.» [corsivo mio], Tucidide (1996), *La guerra del Peloponneso [431-404 a C.]*, (a cura di L. Canfora), Einaudi, Torino.

<sup>7</sup> L'autore simbolo di questa corrente è Kenneth Waltz. Cfr. K. Waltz (1998), *L'uomo, lo stato, la guerra*, (trad. it. di M. Cesa), Giuffrè Editore, Milano. [1959]

<sup>8</sup> K. Waltz (1987), *Teoria della politica internazionale*, (trad. it. di L. Bonanate), Il Mulino, Bologna. [1979]



# Il demone esigente

## Le passioni della politica tra Weber e Schmitt

Andrea Erizi\*

[andrea.erizi@gmail.com](mailto:andrea.erizi@gmail.com)

### ABSTRACT

The present paper aims at bringing into focus the specific features of modern politics, considered from the perspective of the subject called to interpret it. Thus, the paper is an exercise in normative theory of the subject: an analysis of the modern subject as *homo politicus*, a recognition of the forms and manifestations of the "politicalness" of modern individuals. With reference to the two twentieth-century authors, Max Weber and Carl Schmitt, who elaborated the most comprehensive symptomatology of the devotion to, or rather possession by the demon of politics, I try to reconstruct the features of a subject suited for politics. In particular, I focus on the political passions which are fundamental in both proposals. Finally, I compare the political ontologies of Weber and Schmitt. In doing so, my purpose is to argue that a shared conception of politics does not prevent significant differences from emerging, and to advance some interpretative hypotheses on the issue.

---

### 1. FRA CIELO E TERRA: LE PASSIONI DELLA POLITICA IN MAX WEBER

Il primo dato da registrare nell'avvicinarsi alla concezione di politica di Weber è il rifiuto di pensarla a partire da un contenuto o scopo suo peculiare. La politica è piuttosto, secondo la proposta definitoria contenuta nelle prime pagine di *Politik als Beruf*, essenzialmente un mezzo: un mezzo che può anzi, come tale, servire tutti gli scopi, cosicché sarebbe impossibile assumerne *uno* per la sua individuazione. La specificità del mezzo "politica", ciò che distingue l'agire politico da ogni altra attività, è la facoltà di ricorrere alla coercizione fisica legittima. Fare politica significa disporre – o agire per disporre – del potere politico, vale a dire di quella forma di influenza sugli altri individui che è garantita, in ultima istanza, dalla possibilità di impiegare legittimamente la forza fisica. Quale che sia il fine concretamente perseguito, un agire assume natura propriamente politica quando include la disponibilità sulla violenza legittima, ovvero creduta tale. L'elemento distintivo della politica moderna, in questa ottica, consiste nel fatto che a partire dal XVI secolo la capacità di usare legittimamente la coercizione fisica viene progressivamente a concentrarsi nello Stato. Lo Stato è appunto, secondo la classica definizione weberiana, quell'istituzione, spartiacque della modernità, che detiene il monopolio della politica, cioè della possibilità di fare un uso giustificato della forza per generare obbedienza.<sup>1</sup>

Questa definizione, avalutativa e "tecnica", non esaurisce tuttavia affatto i motivi della pertinenza del contributo weberiano a una ontologia della politica. L'intera argomentazione condotta nella seconda e terza parte di *Politik als Beruf* è anzi volta a delineare e difendere normativamente un'idea di politica, e della soggettività a essa adeguata, che è semplicemente

---

\* Dipartimento di Filosofia – Università di Roma "Tor Vergata"

<sup>1</sup> Cfr. Weber 2001b, pp. 43-45.



indeducibile dalla definizione assiologicamente neutra con cui si apre il testo. Come accade per ogni altro ordinamento di vita, infatti, anche la politica richiede per Weber di essere agita da una particolare tipologia di soggettività. In generale, agire politicamente significa incarnare una specifica fisionomia di individualità; è in altre parole possibile indicare un atteggiamento verso il mondo, delle dinamiche emotive e delle forme di condotta maggiormente adeguate rispetto ad altre alla vita politica, così come ve ne sono per le altre sfere dell'agire mondano. Accanto a questo aspetto, la riflessione weberiana pone però con forza a tema la specificità della politica, come ambito attraversato da una parte da rischi e dall'altra da potenzialità suoi peculiari. Da un lato, infatti, proprio la caratterizzazione della politica sopra tratteggiata illumina la causa fondamentale della sua problematicità: la relazione costitutiva intrattenuta con la dimensione della violenza. L'intimità, o piuttosto la consustanzialità, che lega politica e violenza è per Weber un dato non superabile, che precede e in certa misura determina qualunque concezione normativa di politica si voglia sostenere. Independentemente dal fine che ci si prospetta, fare politica comporta l'accettazione dell'esercizio del mezzo della forza fisica su altri uomini. Dall'altro, la questione dello scopo per cui lo strumento imprescindibile della coercizione è impiegato diventa decisiva in relazione alla proposta normativa al centro della riflessione condotta nella conferenza del 1919: l'indicazione di come debba configurarsi una politica capace di donare senso alla vita come un tutto degli individui della tarda modernità.

Se è quindi vero che tutti gli ordinamenti postulano un addestramento degli individui a una logica sistemica, nella politica si annidano specifici fattori di pericolosità e, d'altra parte, straordinarie opportunità di senso per gli uomini che a essa si sentano chiamati. Chi fa politica «entra in contatto con le potenze diaboliche che stanno in agguato dietro ogni violenza» (Weber 2001b, p. 109); d'altra parte, solo l'assunzione del rischio della "perdizione" consente di accedere a una delle rare occasioni in cui, nella tarda modernità, sia ancora possibile trovare un senso alla vita come totalità eccedente i suoi singoli momenti. Il mio intento è adesso di ricostruire quale sia il profilo del "*Berufspolitiker*", colui che ha la vocazione per la politica e ne fa la sua professione, attraverso il confronto con le figure di chi, per differenti motivi, non è invece portatore di un atteggiamento politicamente adeguato: anzitutto, il funzionario e il politico di potenza, ma anche il puro realista politico e il puro politico dell'intenzione, considerati nel loro ideal-tipico isolamento. Più in particolare, la mia idea è che le ragioni del giudizio negativo espresso da Weber nei loro confronti siano riconducibili all'inadeguatezza emotiva cui ciascuna di queste figure è, in diversi modi e gradi, soggetta.

Nella prospettiva che ho delineato, il primo punto da sottolineare è che proprio la presenza del *pathos*, di una componente emotiva ancora non meglio determinata, segna la distinzione e la distanza fra il funzionario, il burocrate, e l'uomo politico. La partecipazione di un elemento passionale identifica l'agire dell'uomo politico, e in particolare del politico con funzioni di *leadership*, perché esso rappresenta l'inevitabile retroterra emotivo di un'attività che è per sua essenza lotta.<sup>2</sup> La semantica della lotta non coincide qui necessariamente con quella della violenza: può darsi una violenza amministrata per via puramente burocratica, così come in condizioni quotidiane la lotta non giunge a impiegare mezzi violenti. Piuttosto, il conflitto è la forma in cui necessariamente si confrontano concezioni e principi, o anche semplicemente interessi, che si escludono reciprocamente e fra i quali non è possibile una decisione oggettiva. Fare politica significa impegnarsi in un terreno in cui inevitabilmente il pluralismo delle opinioni tende a declinarsi in scontro, perché non si dà né una terzietà rispetto alle parti in causa, né, come invece avviene nella scienza, una verità oggettiva di cui si debba semplicemente prendere atto. La lotta fra valori o interessi alternativi può essere risolta

---

<sup>2</sup> Sulla centralità del *Kampf* nella concezione weberiana di politica ha insistito Galli 1996, pp. 87-97).



soltanto nella forma dell'imposizione partigiana, particolaristica, mai in virtù di un'evidenza che l'arbitrio individuale non può che riconoscere. Dovere del politico è appunto l'adesione appassionata a questa parzialità; un *atto di fede*, mediato emotivamente, che produce una presa di posizione necessariamente soggettiva, unilaterale, oggettivamente infondata.

Del tutto diverso è il principio che ispira il burocrate, che ha il proprio *ethos* nell'obbedienza, priva di connotazioni emotive perché priva di coinvolgimento personale, all'ordinamento entro cui presta il suo servizio:

[il vero funzionario] deve svolgere le proprie funzioni *sine ira et studio*, "senza ira né pregiudizi". Deve cioè evitare di fare ciò che il politico, il capo come il suo seguito, si trova sempre e necessariamente a dover fare: lottare. E infatti lo spirito di parte, la lotta, la passione, – *ira et studium* – sono l'elemento dell'uomo politico. Soprattutto del capo politico. (Weber 2001b, pp. 67-68)

Condizione di efficienza di un ordinamento politico è l'esistenza di un apparato amministrativo in cui la disponibilità all'obbedienza è svincolata dalla credenza soggettiva nel contenuto del comando, ma può essere esatta in virtù del rispetto di norme formali che articolano rapporti gerarchici. Nelle condizioni di crescente complessità dello Stato moderno, il governo politico può essere effettivamente esercitato solo per mezzo di un apparato di uomini che rinuncino, in quanto persone pubbliche – e aldilà ovviamente della credenza nella legittimità complessiva dell'ordinamento –, al *pathos*, cioè a fare valere la propria particolare presa di posizione: è questo il suo fisiologico funzionamento. La deriva patologica si determina semmai, come vedremo, quando la logica burocratica pretende di trasferirsi a cariche e funzioni propriamente politiche, cioè dirigenziali.

Fare politica significa dunque, anzitutto, aspirare a qualcosa che non potrà mai essere universalmente condiviso o accessibile, e che deve quindi essere conseguito attraverso una dinamica antagonistica a cui non può essere estranea la dimensione del *pathos*. Questa prima caratterizzazione, se vale a distinguere il politico dal funzionario, lascia però del tutto impregiudicata la questione di quale sia la concreta natura della passione che deve animare il politico, ovvero di quale sia l'oggetto a cui la sua azione deve orientarsi. In altre parole: si può competere politicamente anche solo «"per il potere in se stesso", per godere del senso di prestigio che esso procura» (Weber 2001b, p. 45): è, nel lessico della conferenza, il "politico di potenza" (*Machtpolitiker*), colui che perverte la natura del potere politico, da mezzo al servizio di fini altri a fine in sé, funzionale al soddisfacimento delle proprie pulsioni egotiche. Nel suo caso, la tonalità emotiva dominante è infatti la vanità (*Eitelkeit*), una passione dell'io ipertrofica e smisurata, che trasforma il mondo nel teatro delle proprie gesta e gli altri uomini in spettatori plaudenti l'attore unico sulla scena. All'assenza di passione del burocrate, il politico di potenza oppone un eccesso di *pathos*, che però declina in maniera del tutto autoreferenziale, sottratto a ogni investimento oggettuale. Dove c'è soltanto passione del sé, tuttavia, per Weber non c'è propriamente senso. La vanità che agita il *Machtpolitiker* lo condanna a operare nel vuoto e nell'assurdo, a un agire del tutto incapace di dare forma a un'esistenza sensata.<sup>3</sup>

L'ambito della politica è dunque definito, rispetto a quello subordinato dell'amministrazione, dall'operatività di passioni pubblicamente rilevanti.<sup>4</sup> D'altra parte, il

---

<sup>3</sup> Della politica di potenza come del prodotto di «una indifferenza assai misera e superficiale di fronte al senso dell'agire umano» si parla in Weber 2001b, p. 96.

<sup>4</sup> Di *passioni pubbliche*, pur con un contenuto assai diverso da quello riscontrabile in Weber, parla Pulcini 2008, pp. 115-119.



tratto emotivo che identifica la vocazione per la politica non può evidentemente coincidere con la vanità, una passione entropica e incapace di produrre forma politica. Di quale natura è allora la passione che deve muovere la soggettività politica? Se è rintracciabile in Weber una passione politica o una passione per la politica, qual è il suo concreto contenuto?

A un primo livello, la passione per la politica può declinarsi come passione del senso, *passione per la vita sensata*. È in ultima analisi il *sensu* il cuore pulsante della proposta normativa weberiana: una dimensione che si situa tutta al di là di un rapporto di immediata fruizione dei beni mondani, afferenti al corpo o alla mente che siano. Una vita quale quella del *Machtpolitiker*, che rinuncia al senso a favore del vuoto appagamento di pulsioni egotiche, contraddice l'atteggiamento di fondo – anche al di là dell'ambito della politica – verso il mondo che Weber difende. Si tratta, più che di una passione in senso stretto o di un principio normativo definito, di un *habitus*, un principio di organizzazione della personalità che Weber appella in vari modi: serietà, sobrietà, fedeltà a se stessi, onestà intellettuale, maturità, capacità di adempiere alla "richiesta di ogni giorno". Al di là delle diverse sfumature, centrale e ricorrente è l'idea che l'auto-costituzione come soggetto in grado di pensare la propria vita come totalità coerente e consapevole sia il compito gravoso, ma normativamente ineludibile, che il politeismo tardo-moderno rimette agli individui.<sup>5</sup> Il senso non si trova disperso nella variegata pluralità di attività e di beni che il mondo offre, ma si dà solo nella riconduzione dell'esistenza a unità nella forma della sussunzione al demone di un ordinamento. La tensione a pensare la vita come un tutto si cristallizza nella dedizione al demone che regge i fili della propria vita.<sup>6</sup>

Indipendentemente dalla tipologia della sua vocazione, un uomo degno di questo nome, cioè all'altezza del senso, è dunque colui che rifiuta di fare dell'appagamento materiale lo scopo ultimo del proprio essere nel mondo e risponde affermativamente alla chiamata del demone a cui consacra la propria vita. Anzitutto in un senso strettamente materiale, in conformità alla semantica duale del termine *Beruf*, vocazione-professione: l'attività a cui siamo chiamati è anche quella svolta in maniera continuativa e da cui traiamo sostentamento.<sup>7</sup> Si possiede realmente un *Beruf* quando nell'attività mondana che conduciamo in maniera continuativa e da cui traiamo sostentamento materiale, cioè nella nostra professione, ci comportiamo in maniera tale da distillarne un senso per la vita come un insieme. Ma perché questo sia possibile, condizione indispensabile è la disponibilità a disporre la vita tutta sotto la logica di un ordinamento. Tanto più l'autonoma legalità di un ordinamento viene assunta come esclusiva di un'intera esistenza, quanto più agevole diviene il processo di estrazione del senso. A mettere in condizione di attingere al senso in uno scenario politeistico è, in altre parole, la saldezza del monoteismo come opzione soggettiva: vale a dire, la capacità individuale di riconoscere la propria vocazione e di perseverare in essa. Gli dèi dei diversi ordinamenti sono quanto mai gelosi, e dispensano i loro beni solo a chi giura fedeltà esclusiva ai loro comandamenti.

Le condizioni soggettive per attingere al senso non investono dunque tanto il concreto ambito del *Beruf* – la lotta politica, la ricerca scientifica, l'attività economica –, quanto la modalità con cui gli individui si pongono nei suoi confronti. La serietà della vocazione è, al di là del suo specifico oggetto, prima di tutto vocazione al senso, contro la frivolezza, la

<sup>5</sup> Cfr. Weber 2003, p. 266: «ogni singola azione importante, e soprattutto la vita nel suo insieme – se essa deve non già scorrere via come un evento naturale, bensì essere diretta consapevolmente – rappresenta una catena di decisioni ultime mediante cui l'anima (come in Platone) sceglie il suo proprio destino, il che vuol dire il senso del suo agire e del suo essere».

<sup>6</sup> Cfr. Weber 2001a, p. 40.

<sup>7</sup> Il politico di vocazione deve cioè vivere "di" politica nel senso di Weber 2001b, pp. 53-54.



superficialità di un rapporto eudemonistico con il mondo.<sup>8</sup> D'altra parte, un tale ideale di vita si scontra non soltanto con le resistenze eudemonistiche provenienti dalla «superficialità della vita quotidiana» (Weber 2003, p. 265), ma anche con il carattere rischioso di ogni accettazione di una chiamata. C'è una non riassorbibile discesa verticale della vocazione: essa è qualcosa che l'individuo sente, più che scegliere consapevolmente, ma che pone immediatamente il problema della *conferma*. L'uomo che risponde a una chiamata è sempre esposto al rischio che le sue capacità si rivelino inadeguate al compito, di scoprirsi non dotato del carisma sufficiente per soddisfare le richieste del demone a cui si è consacrato. Ci si può soggettivamente sentire chiamati all'attività scientifica e dedicarsi a essa con alacre impegno, ma soltanto qualcosa che viene dall'alto, che appartiene alla semantica della gratuità-grazia – l'"ispirazione"<sup>9</sup> – certifica di non avere prestato ascolto a un falso dio, o al demone sbagliato. L'incertezza circa l'autenticità della propria vocazione rappresenta il rischio con cui l'uomo appassionato di senso è costretto a convivere, l'ineliminabile "cattiva coscienza" dell'individuo impegnato nell'adempimento del suo "dovere di ogni giorno". Decidere di vincolare la propria vita a una sfera dell'agire non è soltanto scomodo per il godimento immediato del mondo che preclude, ma è anche una scelta che non può essere suffragata da strumenti di assicurazione, e dunque di sgravio emotivo e cognitivo, definitivi.<sup>10</sup>

In un primo senso, dunque, la passione per la politica si iscrive nel generale appello weberiano a una condotta di vita che, indipendentemente dalla sfera in cui si esplica, sappia essere all'altezza della domanda di senso che l'uomo serio non può non avanzare: «la dedizione a essa [alla politica], se non deve essere un *frivolo gioco* intellettuale ma un agire umanamente autentico, può sorgere ed essere alimentata soltanto dalla passione» (Weber 2001b, p. 95, *corsivo mio*). La passione per la politica è, anzitutto, una delle forme fenomenologiche di una più complessiva passione per la vita sensata; uno degli ambiti in cui può esprimersi la ricerca appassionata del senso al centro della proposta weberiana. A questo livello, essa non reca alcun tratto specificamente politico: la passione del politico è la stessa che anima lo scienziato o l'imprenditore, qualora anch'essi vogliano fare del proprio dovere professionale una fonte di senso per la vita come totalità coerente.

Posto che il processo di filtrazione del senso di un agire presuppone sempre la disposizione dell'intera esistenza sotto un unico ordinamento, quali sono le specifiche richieste del demone della politica? In prima battuta, il convincimento di Weber è che la politica come *Beruf* postuli la capacità di subordinare la ricerca del potere a una causa dotata di un solido spessore etico. Il collegamento con una causa eticamente rilevante redime la mancanza di senso delle passioni egotiche e riattiva la possibilità di pensare la sensatezza di una vita spesa a fare politica:

un tale significato – il fatto di servire una causa – non deve mai mancare, se l'agire deve avere un suo sostegno interiore. [...] Altrimenti [...] la maledizione del nulla grava anche sui successi politici esteriormente più solidi. (Weber 2001b, p. 97)

La passione che deve animare il *Berufspolitiker* è quindi, in un senso più circoscritto e politicamente pregnante, *passione per l'etica*, «dedizione appassionata a una causa» (Weber

---

<sup>8</sup> La polemica anti-eudemonista percorre come un filo rosso tutta la produzione weberiana: essa compare già nel testo assieme a *Politik als Beruf* più esplicitamente normativo di Weber, la prolusione accademica pronunciata a Freiburg nel 1895 dal titolo *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca*.

<sup>9</sup> Cfr. Weber 2001a, pp. 12-14.

<sup>10</sup> Mi sembra verosimile sostenere che l'insistenza sul doppio binario della vocazione come totalità-unitarietà dell'esistenza e come incertezza della conferma abbia la sua matrice teorica nella lettura weberiana del Protestantismo ascetico (cfr. Weber 2002a, pp. 81-150).



2001b, p. 94) in qualche modo riconducibile alla sfera del valore morale. In altri termini, l'esigenza che la politica intrattenga una relazione con cause etiche non si radica in un'impostazione astrattamente deontologica, ma ha a fondamento una determinata forza emotiva. La proposta normativa contenuta in *Politik als Beruf* prende però forma a partire dalla constatazione che la relazione con il valore etico può darsi secondo due tonalità emotive profondamente diverse, cui corrispondono due modalità alternative di leggere il rapporto fra etica e mondo. L'asservimento a finalità e valori etici, comunque indispensabile a una politica capace di senso, può declinarsi secondo due paradigmi etici che si radicano in passioni, se non inconciliabili, comunque radicalmente dissimili.

Una prima modalità di istituire un legame fra agire politico e causa etica è quello fondato dalla passione per la causa come passione del *novum*, del controfattuale. È la relazione emotivamente mediata con una causa che mobilita gli uomini per un principio che è contraddetto magari radicalmente da ciò che attualmente esiste, ma che vogliono e devono fare esistere, perché a esso attribuiscono valore; per un'idea che nelle condizioni date appare impossibile da realizzare, ma che nondimeno li impegna. Attingendo a un diverso lessico, la passione configura il sostegno alla base della capacità di *immaginare* il diverso, di emanciparsi dal dato, per proiettarsi in un mondo alternativo a quello presente e finalmente eticamente congruo.<sup>11</sup> La possibilità di presentificare con la mente, attraverso l'immaginazione, ciò che non è presente ai sensi costituisce infatti la preconditione per un agire politico capace di scorgere e dunque di progettare il nuovo; ma l'immaginazione rimanda a sua volta a una matrice di natura emotiva.

La prima flessione della passione per la politica è quindi quella che definirei *passione per il rifiuto del mondo*, energia emotiva che sostiene la disobbedienza alla logica di un mondo che appare negazione di un valore. Le risorse soggettive per una condotta di rifiuto del mondo sono allora da intendersi anzitutto come risorse *emotive*: possibilità di rinvenire nella dotazione degli individui, e in particolare dei capi politici, sufficiente forza passionale spendibile in tale direzione. È questa passione a sostenere quella modalità di concepire il rapporto fra trascendenza etica e immanenza mondana che Weber chiama etica dell'intenzione. Si tratta di un'etica della pura testimonianza di un valore, in cui l'agire è governato da imperativi assoluti misurati sulla sola base di un intrinseco significato morale, indipendente dagli effetti sul mondo. Il politico dell'intenzione non persegue scopi, ma rende il suo agire nel mondo testimonianza della purezza di un'intenzione. L'assolutizzazione del valore etico dell'intenzione confina così il mondo nella sfera dell'irrilevante. Sia che si declini come fuga dal mondo ed estraneità a esso, sia che si inneschi la sua torsione rivoluzionaria<sup>12</sup>, comunque l'etica dell'intenzione è incapace di prendere sul serio il mondo, di riconoscerlo come moralmente degno di considerazione nella sua datità. O astenendosi da ogni contatto con esso, o pretendendo di renderlo integralmente conforme al valore, in entrambi i casi l'etica dell'intenzione rifiuta il mondo: semplicemente, non è disposta a prendersene cura così com'è, ma lo fugge per non esserne contaminata, oppure lo considera materia inerte su cui imporre un principio.

---

<sup>11</sup> L'autore che più nitidamente ha rilevato il duplice statuto dell'immaginazione, come facoltà rappresentativa ma anche trasformativa ed emancipativa, è probabilmente Hannah Arendt (cfr. Arendt 2006). Per questa interpretazione del pensiero arendtiano, cfr. Pulcini 2009, pp. 273-277 e Bottici 2009.

<sup>12</sup> Cfr. Weber 2001b, pp. 103-104 e Weber 2002b, p. 333.



Anche nei casi, peraltro minoritari, in cui opera in assoluta buona fede – e non ricade quindi nella passione dell'io, nella vanagloria<sup>13</sup> –, il politico dell'intenzione non è dunque portatore di una dotazione passionale e in generale di un atteggiamento politicamente adeguati. Ciò che impedisce di schiacciare la vocazione per la politica sulla sua figura è che il potenziale emotivo a cui attinge è interamente orientato alla trascendenza del valore etico e sottratto all'immanenza del mondo. Il problema del politico dell'intenzione è, in altre parole, che la forza motivazionale del *pathos* è indirizzata tutta verso l'ideale. Egli è ossessionato dal valore etico, non dal mondo, che lascia volentieri a se stesso, oppure che concepisce solo come teatro della rappresentazione dell'ideale. Il solo amore che conosca è, appunto, *acosmico*, letteralmente *privo di mondo*: non disposto a fare i conti con il mondo, a farsi mondo nell'assunzione rispettosa del funzionamento e delle logiche che danno a esso ordine.<sup>14</sup>

Pur avendo – almeno ideal-tipicamente – come movente una passione del tutto diversa, e una ben diversa qualità etica, una politica fondata unilateralmente sul valore dell'intenzione rischia così di essere fenomenologicamente troppo simile alla pura politica di potenza. Convergente negli esiti è, infatti, la dinamica di *perversione del pathos* che gli interpreti di entrambe scontano: l'uno perché ossessivamente concentrato sulla trascendenza del valore etico, l'altro esclusivamente su se stesso. Uno considera gli altri uomini esseri irrimediabilmente corrotti o "materiale da costruzione" dell'idea, l'altro li riduce a presenza fantasmatica funzionale all'*estorsione* di riconoscimento che unicamente persegue, ma nessuno li ama ed è disposto a farsene carico. Entrambi finiscono così con il perdere di vista la fatticità del mondo, ponendo in atto condotte esteriormente indistinguibili.

Diametralmente diversa è invece la seconda possibile curvatura del nesso emotivo fra politica ed etica prospettato da Weber. A essere oggetto di investimento passionale è qui proprio quella dimensione trascurata tanto dall'etica dell'intenzione, quanto dalla politica di potenza: il mondo e gli uomini che lo abitano. Alla passione per la trascendenza si oppone la passione per l'immanenza, per il mondo nella sua fatticità. *Passione per il mondo* non significa però gioia del mondo, immersione eudemonistica nei piaceri che esso promette.<sup>15</sup> Al contrario, siamo in presenza di un tratto emotivo con una decisa tonalità etica: la passione per il mondo è quella che muove chi si prende cura del mondo, è il *sentimento* di appartenenza al mondo che si traduce nell'attenzione e nell'interesse verso di esso; in una parola, è *responsabilità* verso il mondo.

Il paradigma etico cui aderisce chi è affezionato al mondo è dunque l'etica della responsabilità; chi ama il mondo non può che agire in maniera etico-responsabile. Chi agisce secondo questo modello non impiega la politica contro il mondo, ma al servizio di esso; cerca di trasformarlo in conformità a un progetto etico, ma è disposto a misurare l'auspicabilità degli scopi sulla base dei mezzi necessari, e la bontà dei principi sulla base delle effettive conseguenze. Mentre l'etica dell'intenzione oscilla fra la radicale impoliticità del santo – l'astensione totale dalla politica – e l'"iper-politicità" del rivoluzionario – che la considera

---

<sup>13</sup> È il sospetto avanzato in Weber 2001b, p. 111: «ho la sensazione che in nove casi su dieci [fra chi professa l'etica dell'intenzione] mi troverei di fronte a degli spaccioni che non sentono realmente ciò che assumono su di sé, ma si inebriano di sensazioni romantiche».

<sup>14</sup> Sull'acosmismo dell'amore, cfr. Bellah 1999. Sulla natura comunque passionale, per quanto acosmista, dell'amore declinato in senso etico-intenzionale in ambito cristiano, in opposizione all'acosmismo privo di *pathos* di matrice buddhista, cfr. Weber 2002c, pp. 212-213.

<sup>15</sup> È invece proprio nell'accezione di godimento immediato dei beni mondani, in opposizione alla concentrazione sul senso, che l'espressione "amore del mondo" (*Weltliebe*) compare in Weber 2002a, p. 179. Nel medesimo passo, ad esso è peraltro accostata la passione dell'orgoglio (*Stolz*).



l'ambito di realizzazione di imperativi etici assoluti –, il realismo della responsabilità<sup>16</sup> scorge nella politica una modalità di azione sul mondo che persegue finalità etiche, ma che accetta di essere chiamata a rispondere per i suoi concreti effetti. È la figura del realista politico: di colui che sente profondamente la responsabilità per qualcosa che, per quanto eticamente irrazionale e ontologicamente altro dal valore, è troppo importante per disinteressarsene. Che il mondo non debba perire – anche a costo di sacrificare la giustizia – è forse anzi l'unico imperativo assoluto del politico responsabile. Il mondo è destinato a non essere mai pienamente conforme al valore etico, ma questo non può costituire un buon argomento per voltargli le spalle: al contrario, la sua ontologica debolezza reclama un di più di cura, di attenzione, di presa in carico. Mi sembra che il crinale decisivo fra l'etica della responsabilità da una parte, ed entrambe le versioni dell'etica dell'intenzione dall'altra, stia proprio nella disponibilità a non misconoscere e a prendersi cura del mondo attualmente e contingentemente dato, nella sua irrazionalità e imperfezione.

Anche l'assolutizzazione della responsabilità, tuttavia, presenta dei limiti: essenzialmente, rischia di assumere un profilo eccessivamente conservativo.<sup>17</sup> L'adattamento al mondo come esito inintenzionale, ma coerente, della preoccupazione per esso. Come sempre avviene di fronte a un oggetto amato, la passione sopisce l'attitudine critica, ne occulta i difetti, induce ad accettarne il funzionamento e la logica. È qui che si riapre lo spazio per l'etica dell'intenzione, con la sua capacità di rifiuto degli aspetti eticamente inaccettabili del mondo presente in vista dell'"impossibile".<sup>18</sup> L'ultima parola di Weber è dunque che la fisionomia di un soggetto dotato di vocazione per la politica risulta integra solo dal reciproco completamento di etica dell'intenzione ed etica della responsabilità.<sup>19</sup> Nonostante alcune formulazioni equivocate<sup>20</sup>, l'idea weberiana è in altri termini che l'eccentricità di ciascuna passione, singolarmente assunta, sia compensata dall'altra. Il *pathos* rivolto unilateralmente verso la trascendenza dell'intenzione è bilanciato dalla passione per l'immanenza del mondo, la quale però necessita a sua volta, per non schiacciarsi sull'adattamento all'esistente, del potenziale emotivo indirizzato al rifiuto del mondo. Più che con una divaricazione fra l'immaginazione appassionata del politico dell'intenzione e la razionalità dedita a calcolare il rapporto mezzi-fini del realista politico, abbiamo a che fare con due passioni a fondamento di due concezioni etiche tanto ideal-tipicamente distanti, quanto bisognose di completamento reciproco; due tonalità emotive profondamente diverse, ma che soltanto nella loro integrazione restituiscono un'immagine normativamente convincente di soggettività politica.

Andando ben oltre l'accezione assolutamente neutrale con cui definisce la natura politica di un agire – la politica come disposizione della forza fisica legittima –, in conclusione Weber

<sup>16</sup> Sul realismo politico come disponibilità all'assunzione di responsabilità per le conseguenze dell'agire, cfr. Weber 2003, pp. 262-263.

<sup>17</sup> L'orizzonte primo-novecentesco in cui si muove Weber è ovviamente ignaro della torsione per nulla adattiva che l'idea di *conservazione del mondo* assumerà, per primo in Günther Anders, a seguito della concreta minaccia di distruzione del mondo recata dall'irrompere delle sfide globali. Sul concetto di sfide globali, cfr. Cerutti 2007; per una nozione di cura responsabile adeguata a questo scenario, profondamente mutato rispetto a quello weberiano, cfr. Pulcini 2009.

<sup>18</sup> Cfr. Weber 2001b, p. 113 e Weber 2003, p. 273.

<sup>19</sup> Cfr. Weber 2001b, p. 111: «pertanto l'etica dell'intenzione e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la "vocazione per la politica"».

<sup>20</sup> Mi riferisco sia ai luoghi in cui Weber sembra sostenere l'inconciliabilità dei due paradigmi (cfr. Weber 2001b, p. 102), sia a quelli in cui sembra far coincidere il realismo politico con una politica fatta soltanto «con la testa», collocando il *pathos* dalla sola parte dell'etica dell'intenzione (cfr. Weber 2001b, p. 95, 111).



delinea in *Politik als Beruf* le condizioni normative di una politica capace di senso. In questo quadro, la passione sembra configurare il sentiero antropologico obbligato di accesso alla dimensione del senso. Anzitutto, è la presenza di un movente emotivo a identificare la prestazione del politico rispetto a quella del funzionario. Aldilà della vuota passionalità del politico di potenza, l'analitica della passione per la politica che ho proposto ci ha poi consentito di isolarne tre dimensioni: la passione per la vita sensata, di cui la passione per la politica costituisce una fattispecie, e due passioni etiche alternative, ma in ultima analisi complementari, la passione per il rifiuto del mondo in nome di un principio etico assoluto, e la passione per il mondo come oggetto di sollecitudine e responsabilità. Analogamente, le condizioni soggettive, e segnatamente emotive, a cui la politica può configurare una fonte di senso possono essere disposte su di un triplice livello. Anzitutto, perché una qualunque forma di agire dispieghi il suo senso, è richiesta la disponibilità a plasmare l'intera vita attorno a essa: il senso come unitarietà di un'esistenza devota al demone di un ordinamento. In secondo luogo, in riferimento alla politica, la sensatezza della vita politica si situa nel servizio di cause etiche: il senso come messa in contatto con la razionalità rispetto al valore etico. Segnatamente, infine, tale relazione con l'etica si declina come reciproca integrazione di etica dell'intenzione ed etica della responsabilità, cioè, a livello emotivo, di una passione per il rifiuto del mondo e di una passione per la cura responsabile del mondo: il senso come capacità di provare interesse per il mondo nella sua datità, senza assolutizzarlo, ovvero di resistere allo strapotere dell'esistente, senza giungere a disprezzarlo.

Soltanto chi è sicuro di non cedere anche se il mondo, considerato dal suo punto di vista, è troppo stupido o volgare per ciò che egli vuole offrirgli, soltanto chi è sicuro di poter dire di fronte a tutto questo: "non importa, andiamo avanti", soltanto quest'uomo ha la "vocazione" per la politica. (Weber 2001b, p. 113)

## 2. UNA DISPERATA SERIETÀ: LE PASSIONI DELLA POLITICA IN CARL SCHMITT

Il problema di perimetrare lo spazio della politica è centrale anche nella riflessione di Carl Schmitt. Rispetto all'impostazione weberiana, a Schmitt non interessa tuttavia fornire una definizione "sociologicamente corretta", assiologicamente indifferente, di politica. Piuttosto, l'introduzione del concetto di politico risponde a un intento esplicitamente polemico e *immediatamente* normativo, volto a escludere dall'ambito della politica una serie di funzioni e figure che, stando alla classica definizione weberiana, vi rientrerebbero a pieno titolo.

In linea generale, secondo *Der Begriff des Politischen*, decisivo del carattere propriamente politico di un agire o di un gruppo non è l'impiego di uno specifico mezzo – per Weber, la coercizione legittima –, quanto la rilevanza esistenziale che un oggetto riveste per i soggetti coinvolti: si attinge al politico, nel senso di Schmitt, quando le relazioni sociali investono elementi di importanza tale da dividere gli uomini, in quanto membri di collettività, in amici e nemici. Dire che la distinzione amico-nemico costituisce il criterio identificativo del politico significa che questo consiste in un certo grado di rilevanza *esistenziale* delle questioni, tale da tradursi nel livello di intensità nelle relazioni fra gli uomini che articola la vita associata in *comunità di amici* e *comunità nemiche* – che solo per questo diventano comunità politiche. In particolare, tale livello si raggiunge nel momento in cui si varca la soglia che rende accettabile un conflitto per la vita e per la morte. È la disponibilità a uccidere il nemico, ma anche dal nemico essere uccisi, ad attivare la dimensione politica della vita sociale degli individui. Qualunque sia l'oggetto del conflitto, esso diventa politico non appena si dimostra capace di dividere gli uomini in gruppi disposti a infliggere e subire il male radicale, la morte. Ciò che conta per il carattere politico di un contrasto non è quindi la concreta natura dell'elemento in gioco, ma il contenuto di senso che una comunità a esso associa. Allora, un'aggregazione di



uomini agisce come soggetto politico quando avverte che la minaccia recata dall'altro investe una dimensione costitutiva della sua identità, ciò che dà senso al vivere *insieme*, che decide della stessa appartenenza a quella particolare comunità umana: in una parola, il loro «modo di esistere» (Schmitt 1972a, p. 109). Che sia un dato – etnico, culturale, religioso – o un valore, la politica in senso proprio ha per Schmitt sempre a che fare con i contenuti ultimi dell'esistenza degli individui in società: ciò per cui essi sono disposti a morire piuttosto che rinunciarvi.<sup>21</sup>

In questa prospettiva teorica, lo Stato si definisce a partire dal monopolio non già della coercizione legittima, ma della decisione sull'amico e sul nemico.<sup>22</sup> In un paesaggio politico articolato in Stati, quale quello dell'Europa moderna, questo si configura in senso eminente come decisore e rappresentante esclusivo dell'identità del corpo politico, di quel nucleo di fonti di senso riconosciute centrali dai suoi membri. Invece che dall'esautorazione dei portatori feudali di un'autonoma capacità coercitiva – o, piuttosto, accanto a essa –, la costruzione della statualità moderna passa per Schmitt dalla periferizzazione, o comunque dalla neutralizzazione, di ogni altro fattore identitario di rilevanza politica che gruppi di individui potrebbero fare valere al di fuori della compagine statale.

Ma se il criterio del politico è il significato che una comunità attribuisce a un "qualcosa" vissuto come irrinunciabile per la propria auto-rappresentazione, a risultare compreso è lo spazio per una terzietà rispetto agli attori in causa. La percezione sia della centralità di un tassello identitario, sia della minaccia che il nemico rappresenta per esso, è assolutamente soggettiva; qualcosa rispetto a cui nessun altro può vantare buoni argomenti da opporre. L'impossibilità di un punto di vista terzo sul conflitto si traduce così nell'esclusione dell'etica dall'ambito del politico. La percezione del tutto arbitraria dell'urgenza di una questione consuma la dimensione del *moral point of view*: lo spazio della discussione argomentativa su principi che avanzano una pretesa di validità universale, *erga omnes*, cioè di essere riconosciuti nella loro cogenza da tutti i soggetti razionali. Non esistono infatti buoni argomenti, pertinenti al *moral point of view*, per cui io non dovrei sentirmi esistenzialmente minacciato, e quindi legittimato – in senso non morale – a combattere il nemico fino all'annientamento. Dove sono in gioco le questioni di vita e di morte, ci muoviamo nello scenario hobbesiano, pre-morale, in cui vige il diritto insindacabile del singolo, ovvero della singola unità politica. Ciò non significa che sempre e ogni ricorso alla forza sia lecito: al contrario, *mai e nessuna* forma di violenza su altri uomini è *eticamente* giustificabile. L'operazione di Schmitt è appunto lo sganciamento del politico dai criteri oggettivi e universali dell'etica, a favore di quelli soggettivi e inappellabili dell'auto-percezione del singolo attore coinvolto. Il giudizio morale sul conflitto politico – niente può rendere giusta l'uccisione di altri uomini – non viene soppresso, ma piuttosto destituito di ogni rilevanza, neutralizzato rispetto all'opportunità di legittimare il livello politico di ostilità. Assistiamo così al paradosso di un iper-pacifismo etico che si capovolge nell'iper-bellicismo politico; la condanna di ogni guerra dal punto di vista morale che convive con la legittimazione di tutte le guerre da un punto di vista esistenziale, cioè politico.<sup>23</sup>

Come abbiamo visto, Schmitt prospetta una concezione estremamente selettiva di politica: tutto quanto ricade all'interno della normale fisiologia di un corpo politico – l'amministrazione

<sup>21</sup> Cfr. Schmitt 1972a, pp. 108-129.

<sup>22</sup> Per questa idea, cfr. Badii 2009, p. 23.

<sup>23</sup> Cfr. Schmitt 1972a, p. 133: «non esiste uno scopo razionale, né una norma così giusta, né un programma così esemplare, né un ideale sociale così bello, né una legittimità o legalità che possa far apparire *giusto* [corsivo mio] che gli uomini si ammazzino a vicenda. Se una distruzione fisica di questo genere della vita umana non deriva dall'affermazione esistenziale della propria forma di esistenza nei confronti di una negazione altrettanto esistenziale di tale forma, in tal caso essa non può neppure trovare legittimazione». Su questo punto, cfr. Nicoletti 1990, pp. 274-275.



dello Stato, la garanzia dell'ordine sociale, la promozione del benessere materiale – è in realtà *impolitico*, privo di consistenza propriamente politica. In altri termini, Schmitt schiaccia il politico su una soltanto delle modalità con cui la modernità ha pensato la politica, quella per cui essa è la dimensione dell'agire mondano in cui gli uomini entrano in contatto con la trascendenza: valori, ideali, nuclei identitari portatori di un contenuto di senso tale da indurre gli individui a lottare, fino a rischiare la vita, in loro nome.<sup>24</sup> L'altra immagine della politica, che la concepisce invece come strumento al servizio della vita, forma in cui gli uomini perseguono il benessere e la sicurezza connessi alla vita associata, viene da Schmitt destituita di ogni contenuto realmente politico. Un mondo in cui la vita sociale degli individui si riducesse alla tutela di un concetto più o meno spesso di autoconservazione sarebbe un mondo radicalmente impolitico:

in esso vi potrebbero forse essere contrapposizioni e contrasti molto interessanti, concorrenze e intrighi di tutti i tipi, ma sicuramente non vi sarebbe nessuna contrapposizione sulla base della quale si possa richiedere a degli uomini il sacrificio della propria vita e si possano autorizzare uomini a versare il sangue e a uccidere altri uomini. (Schmitt 1972a, p 118)

Se la completa rimozione di questo versante della politica sia possibile, lo analizzeremo nel prossimo paragrafo in relazione alla curvatura assunta dalla tarda modernità rispetto alla duplicità della concezione moderna di politica. Quello che adesso ci interessa è piuttosto che l'avvento di un mondo compiutamente spoliticizzato coinciderebbe con l'amputazione dell'«elemento serio della vita umana» (Strauss 1988, p. 328). Dobbiamo questa definizione a un illustre recensore del testo schmittiano, Leo Strauss, ma essa fu ritenuta talmente pregnante dallo stesso Schmitt da essere recepita in un'edizione successiva del *Begriff*. Il richiamo di Schmitt al politico, è, su un piano ormai schiettamente normativo di teoria del soggetto, un appello alla serietà. Senza essere una passione in senso stretto, la serietà designa un atteggiamento fondamentale, un *habitus*, un'attitudine comportamentale, un principio di costruzione del soggetto in quanto membro di un corpo politico, definito essenzialmente dalla disponibilità, a determinate condizioni, a mettere in gioco la vita. L'idea di Schmitt è fondamentalmente quella, già hegeliana, secondo cui il "propriamente umano" inizia dove finisce l'ossessione per l'autoconservazione. La differenza specifica dell'animale uomo consiste proprio nella possibilità di condizionare il benessere e la stessa sussistenza biologica a un principio ideale esperito come irrinunciabile, non negoziabile, solo in presenza dal quale acquista senso la vita, e in particolare la vita associata. È nella capacità di subordinare la comodità della vita alla difesa di un'istanza comunque trascendente il benessere e la sicurezza che si apre all'uomo quanto di veramente grande e degno di lui è nel mondo. Qualora fosse attuabile, la scomparsa del politico configurerebbe invece una realtà in cui la vita umana si trascina fra una serie di ruoli e attività che, per quanto interessanti e varie, non sarebbero niente più che gioco (*Spiel*), o svago (*Unterhaltung*).<sup>25</sup> Come Strauss ha fatto notare, tutti i passi in cui Schmitt disegna i contorni di un mondo post-politico trasudano l'orrore per un'umanità ridotta a gregge eudemonisticamente appagato, incapace di alzare lo sguardo in direzione di qualcosa per cui impegnarsi fino a mettere in gioco la vita.

---

<sup>24</sup> Per questa interpretazione duale della politica moderna, ricondotta al suo esordio hobbesiano, cfr. D'Andrea 2008.

<sup>25</sup> Cfr. Schmitt 1972a, p. 138: «[in un mondo compiutamente pacificato] esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un'economia, una morale, un diritto, un'arte, uno svago [corsivo mio] etc. non contaminate dalla politica, ma non vi sarebbe più politica né Stato».



La semantica della serietà fa la sua ricomparsa nel testo delle conferenze del 1962 confluite in *Teoria del partigiano*. Il contesto argomentativo è sensibilmente mutato: non un saggio di teoria politica, sia pur *sui generis*, ma il ritratto fenomenologico di una figura eccellente del politico. Nondimeno, mi pare significativo che, a trenta anni dal *Begriff*, i termini della questione siano ancora quelli fissati da Strauss e accolti da Schmitt:

il partigiano spagnolo ristabili la *serietà* della guerra, e precisamente di fronte a Napoleone, dunque sul lato difensivo dei vecchi Stati continentali europei, la cui vecchia regolarità, ormai scaduta a *gioco* [corsivi miei] convenzionale, non era più all'altezza della nuova, rivoluzionaria regolarità napoleonica. (Schmitt 2005, p. 124)

Così come il politico non implica necessariamente la guerra – ma si limita a presupporla come «possibilità reale» (Schmitt 1972a, p. 117) –, per converso lo scontro armato può paradossalmente darsi in forme impolitiche.<sup>26</sup> Rispetto alla degradazione perfino dell'ostilità radicale a momento ludico, la restituzione della guerra al suo carattere politico passa attraverso il recupero, da parte del partigiano, dell'atteggiamento soggettivo adeguato.

Aldilà delle a volte ambigue formulazioni schmittiane, il criterio amico-nemico non può allora essere pensato come puramente epistemologico, semplice metodologia di rilevazione della natura politica di un oggetto. Al contrario, l'ontologia della politica di Schmitt esibisce qui in maniera lampante un taglio decisamente normativo, teso a difendere una certa idea di soggettività – una soggettività all'altezza del politico –, contro la sua riduzione, ribaltando di segno assiologico Huizinga, a *homo ludens*, animale spettatore-consumatore della commedia dell'esistenza. L'indicazione fondamentale di Schmitt per una riflessione sul soggetto della politica è dunque la sponsorizzazione di una soggettività seria, capace di pensare le relazioni fra gruppi sociali nei termini della distinzione amico-nemico.

Questa pur importante ricognizione, tuttavia, non coglie ancora pienamente l'interesse che il lavoro schmittiano riveste in una chiave di teoria delle passioni politiche. In questa prospettiva, la mia idea saliente è che l'atteggiamento verso il mondo adeguato al politico produca inintenzionalmente una risposta emotiva particolarmente pregnante: la passione della *disperazione* (*Verzweiflung*). La disponibilità alla lotta per la vita e la morte imprime infatti alle relazioni fra gruppi umani una torsione violentemente conflittuale, che induce gli individui alla disperazione – a disperare dell'ordine, della sicurezza della vita. La disperazione è la tonalità emotiva che inevitabilmente, anche se in modo inintenzionale, segue dall'adozione di un *habitus serio*, perché il rapporto agevole che una tale umanità intrattiene con il ricorso alla violenza la spinge infine a disperare della possibilità dell'ordine e della pace. Se siamo seri – e dobbiamo esserlo –, siamo disperati, sembra suggerire Schmitt. È paradossalmente la disperazione la passione politica per eccellenza in Schmitt: la passione, cioè, che nasce dal politico e di cui rappresenta l'inaggirabile complemento emotivo.

Nella lettura schmittiana, è la disperazione la passione a fondamento della modernità politica. La disperazione, non la paura. In particolare, è solo su impulso della disperazione che Hobbes dà vita al Leviatano: «tanto meglio quel Leviatano lo concepì invece Hobbes. Dopo un altro secolo di contese teologiche e di guerre civili europee, la sua disperazione è infinitamente più profonda di quella di Bodin» (Schmitt 1987, p. 68).<sup>27</sup> Il Leviatano è l'artificio cui Hobbes, incalzato dall'esigenza improcrastinabile di mettere fine a oltre un secolo di guerre di religione, affida le residue speranze di pace e di sicurezza. Ma, a livello teorico, disperati, e non

<sup>26</sup> Sul *Kabinettskrieg* settecentesco e la sua fine, cfr. Accarino 2005, pp. 347-367.

<sup>27</sup> Cfr. anche Schmitt 1986, p. 92: «il primo passo decisivo è stato mosso in un secolo saturo fino alla disperazione e alla nausea di lotte religiose e teologiche, di dispute e di guerre sanguinose».



“semplicemente” impauriti, sono anche gli individui hobbesiani posti in uno stato di natura segnato, come Schmitt ha il merito di riconoscere, da due distinte occasioni di conflittualità. Per un verso, il conflitto è quello che si accende attorno ai beni, materiali o relazionali, di questo mondo. Si tratta di uno scontro alimentato, come è noto, dalle passioni salienti dell’antropologia hobbesiana: la passione dell’utile, quella del riconoscimento e la paura. La paura, tuttavia, gode di uno status particolare, dal momento che è presentata da Hobbes non soltanto come motivo di conflittualità, ma anche come parte della soluzione: è la paura della morte fisica violenta a disporre gli individui al patto razionale, ad allestire cioè un meccanismo, lo Stato, la cui *ratio essendi* è proprio la completa rimozione della paura. Per altro verso, però, l’inimicizia descritta da Hobbes è motivata dalla ricerca della vita eterna. Siamo di fronte a una tipologia di ostilità profondamente diversa da quella vertente su beni mondani. La guerra di religione esibisce infatti le caratteristiche decisive di quello che per Schmitt è il livello politico di inimicizia: natura ultima dei beni in gioco e conseguente disponibilità al sacrificio della vita. Davanti a un gruppo di uomini che si avverta minacciato nella questione fondamentale della vita di un credente, il destino ultraterreno, non è possibile alcuna terzietà, alcuna mediazione; il ricorso alla violenza rappresenta un’opzione sempre facilmente percorribile. È esattamente una conflittualità con questi tratti di radicalità ed endemicità a produrre disperazione: gli individui hobbesiani impegnati nel conflitto per i beni mondani hanno paura; in quanto esposti al conflitto religioso, cioè politico in senso schmittiano, essi sono, più radicalmente, disperati.

Secondo la lettura di Hobbes proposta da Schmitt, la modernità politica, lo Stato, ha origine dunque essenzialmente come risposta obbligata al problema del conflitto radicale, cioè alla minaccia che il politico rappresenta per la pacifica convivenza umana.<sup>28</sup> La disperazione prodotta dalla lotta politica di matrice religiosa suggerisce una strategia di contenimento del conflitto atta a rendere la sopravvivenza meno incerta. Ma che cosa comporta la tesi schmittiana che l’ordine moderno ha la sua matrice nella disperazione, piuttosto che nella paura? Entrambe le passioni negative sembrano infatti contenere il potenziale mobilitante per il superamento delle loro condizioni di insorgenza. Che si ponga la genesi della statualità moderna nella paura indotta dalle passioni per i beni mondani, o che la si rinvenga nella disperazione scaturente dal conflitto politico fra gruppi religiosi, comunque sembra possibile fondare l’ordine. Ma la differenza decisiva è che mentre la paura può essere eliminata una volta per tutte dallo Stato, la disperazione rinasce sempre, perché deriva da un atteggiamento di fondo verso la vita che il Leviatano non è in grado di inibire. La paura ha pienamente successo nel sopprimere, attraverso il meccanismo della sovranità, le cause della sua insorgenza, che non sono altro che le passioni illimitate e “disordinate” degli uomini nello stato di natura. Al contrario, la disperazione si radica in un principio di costruzione della personalità che non può essere significativamente limitato o rimodellato dalla coercizione statale. Dalla paura si può “guarire”, e la malattia stessa svolge un ruolo decisivo nell’indicazione del rimedio. La disperazione configura invece uno stato di alterazione emotiva incurabile, una patologia cronica al punto da rappresentare la *condizione fisiologica* dell’individuo moderno. Una patologia che si manifesta per crisi cicliche: la serietà induce gli uomini alla disperazione, la quale a sua volta costringe ad allestire artifici istituzionali di contenimento del disordine.<sup>29</sup> Ma questi sono sempre precari, perché sempre esposti al riemergere del potenziale

---

<sup>28</sup> Cfr. Schmitt 1986, pp. 76-77. Ha colto questo aspetto Duso 2007, pp. 205-206.

<sup>29</sup> Mi limito a notare, senza potere ovviamente approfondire la questione, come la modalità tramite cui la creazione di ordine ha luogo sia per Schmitt propriamente la *decisione*. Segnalo, inoltre, come l’oscillazione fra la *speranza* di eliminare il conflitto e la *disperazione* del suo eterno riproporsi costituisca la trama dell’interpretazione della modernità che Schmitt propone nella conferenza del 1929 su *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni* (cfr. soprattutto Schmitt 1972b, pp. 176-177).



dirompente della serietà. Disperazione non allude quindi all'impossibilità dell'ordine, non erompe dal venir meno della fiducia nella possibilità di risolvere *quel particolare* conflitto. Piuttosto, a essere messa in crisi, cioè a essere oggetto di disperazione, è la possibilità di un ordine stabile, definitivo, che sottragga l'autoconservazione e il benessere alla rinascente minaccia del politico. La disperazione è il cascame emotivo della consapevolezza che l'ordine, nella modernità, non sarà mai "per sempre", un dato acquisito una volta per tutte, ma sempre vulnerabile al riemergere della «tensione specificamente politica» (Schmitt 1972a, p. 118) della vita dell'uomo.

È dunque la dialettica ineludibile di serietà e disperazione a tracciare le coordinate antropologiche entro cui è pensabile la politica. Esiste una radice antropologica adeguata alla concezione di politica proposta e normativamente difesa da Schmitt: una particolare modalità di orientamento verso il mondo che contempla la disponibilità a un conflitto per la vita e la morte e che, seguendo Strauss, ho definito serietà. Le forme di ostilità radicale fra gruppi umani in cui tale atteggiamento si traduce determinano però una reazione emotiva che Schmitt, leggendo Hobbes, denomina disperazione: una passione negativa, dotata di capacità reattiva ma non definitivamente espungibile dall'esistenza umana. La riflessione schmittiana ci consegna così una visione della politica non solo normativamente esigente, ma che più radicalmente definirei tragica. Un'ontologia della politica segnata da un'opzione antropologica che non lascia adito alle facili speranze di chi vorrebbe dalla socialità umana solo le condizioni per una vita comoda.

### 3. IN DIVERGENTE ACCORDO. ONTOLOGIE POLITICHE A CONFRONTO

L'itinerario percorso attraverso il pensiero di Weber e Schmitt ci consente di fissare, in sede conclusiva, alcune considerazioni. Anzitutto, la mia tesi è che Weber e Schmitt condividano un'immagine di fondo della politica come *luogo del senso*, come dimensione in cui gli individui attingono a un orizzonte valoriale o identitario non schiacciabile su una richiesta di ordine e benessere – vale a dire, sul versante della politica come strumento di autoconservazione. Aldilà della definizione neutra di politica avanzata da Weber, e aldilà del politico come criterio meramente metodologico, entrambi gli autori propongono ontologie normativamente assai esigenti della politica. Tanto in Weber, quanto in Schmitt, è peraltro sempre fortissima la tensione anti-eudemonistica, che si esprime nell'avversione per un'umanità per la quale l'appagamento dei bisogni materiali esaurisca quanto gli individui alla politica chiedono e attraverso la politica perseguono. La felicità non costituisce l'ultima parola sull'essere dell'uomo nel mondo, e il demone della politica è fra tutti il più esigente. Soltanto a chi sia disposto a affrontare rinunce e costi materiali, fino al sacrificio estremo della vita, è consentito di distillare il senso della politica.

Dalla ricostruzione dell'ontologia della politica in Weber e Schmitt emergono tuttavia, nel quadro di un *ethos* e di un orizzonte *lato sensu* culturale condiviso, anche alcuni rilevanti fattori di divergenza fra le due proposte.

In primo luogo, entrambi gli autori restituiscono un'immagine della politica come attività *rischiosa*, che mette in contatto con dimensioni dell'esistenza semplicemente incompatibili con la conduzione di una "vita tranquilla". Tuttavia, in Schmitt il *rischio del politico*<sup>30</sup> appartiene a una soltanto delle concezioni di politica ricostruite sopra: è quel fattore insito nel padroneggiamento del crinale vita-morte connesso alla particolare idea di politico che Schmitt avanza. Per chi rifiuti questa concezione di politica, sembra argomentare Schmitt, c'è ancora la

---

<sup>30</sup> La questione è posta a tema, fin dal titolo, in Badii 2009.



possibilità di tenersi al riparo dalla problematicità e pericolosità di questa attività umana. Una politica al servizio dell'ordine e del benessere non comporta nessun rischio, è uno svago o un'attività ludica come ce ne sono tante. Weber ha invece su questo punto una visione più drammatica: la fonte ultima della problematicità della politica risiede infatti nel rapporto costitutivo che questa intrattiene con la violenza. Si tratta di un dato ontologico intrascendibile, di un nesso indissolubile e anteriore anche alla radicale duplicità del paradigma politico moderno. Anzi, tale divaricazione tende a perdere di significato in relazione alla definizione del rischio della politica, nella misura in cui la violenza ne rappresenta il minimo comun denominatore: violenza come *extrema ratio* in un conflitto vertente attorno a principi ultimi, ritenuti non negoziabili, violenza come coercizione fisica indispensabile all'instaurazione e al mantenimento dell'ordine. Anche la quotidiana amministrazione dello Stato comporta una familiarità con strumenti coercitivi che non può non essere rischiosa per la "salvezza dell'anima" di chi vi si dedica: «il mezzo specifico della violenza legittima, *semplicemente in quanto tale*, nelle mani dei gruppi umani, è quanto determina la peculiarità di tutti i problemi etici della politica» (Weber 2001b, p. 107, *corsivo mio*).

Questo punto introduce a una seconda, rilevante differenza fra l'ontologia della politica weberiana e quella schmittiana. Per Weber, la sensatezza della politica si situa in un determinato rapporto con l'etica. Esiste, in altri termini, una modalità di agire politico eticamente congrua; ed è proprio la capacità di porre in relazione l'attività politica con potenze etiche a decidere dell'autenticità della vocazione per la politica. Diversamente, in Schmitt i criteri dell'etica non sono quelli della politica.<sup>31</sup> L'autonomia del politico difesa da Schmitt è da intendersi in senso esclusivo, come assenza di sovrapposizione fra gli ambiti dell'esistenziale e del normativo. Non solo: la morale rappresenta semmai un terreno poco raccomandabile su cui tracciare la linea amico-nemico. Se l'etica, per le ragioni che abbiamo chiarito, non può esercitare la propria giurisdizione sul politico, tantomeno può essere chiamata in causa nella forma dell'appropriazione da parte di uno degli attori del conflitto. Uno degli obiettivi polemici costanti in Schmitt è proprio la distorsione del politico che si realizza quando una delle parti pretende di avocare surrettiziamente a sé l'etica, rovesciando sul nemico un torto morale.<sup>32</sup> Se l'etica non ha voce in capitolo quando a essere messo in questione è qualcosa di esistenzialmente rilevante, *a fortiori* essa non può servire a fissare gerarchie di valore fra i soggetti coinvolti. La legittimità con cui ogni attore politico giudica e agisce a protezione di valori o segmenti identitari esperiti come irrinunciabili non può che declinarsi come legittimità *eguale*: sia nel senso che a nessuno può essere negata, sia nel senso, opposto ma complementare, che nessuno può sovraccaricarla unilateralmente di significati morali che non le ineriscono.

Fra Schmitt e Weber è riscontrabile, inoltre, una terza e più significativa differenza, che investe il *focus* dell'interesse normativo. Condivisa è, come abbiamo rilevato, l'idea che la politica non si esaurisca nell'allestimento delle condizioni, per quanto le competono, per una vita sicura e agiata, o genericamente felice, ma sia propriamente la sede a cui gli individui recapitano domande di senso che non possono restare inevase. Quello che cambia in maniera rilevante è la tipologia del senso a cui fanno riferimento i due pensatori. Per Weber la riflessione sulla soggettività capace di interpretare la politica moderna è indissolubilmente legata a una domanda di più ampia portata: come pensare il senso della vita come un tutto

---

<sup>31</sup> Cfr. Schmitt 1972a, p. 108.

<sup>32</sup> È ben nota l'opposizione di Schmitt all'idea di guerra giusta – nel senso della *iusta causa* –, in particolare nella sua declinazione di guerra umanitaria (cfr. Schmitt 1991, pp. 335-367 e Schmitt 2008).



nell'epoca dell'assenza di Dio e del politeismo.<sup>33</sup> Il cuore del segmento più strettamente normativo del suo itinerario teorico chiama in causa il destino dell'individuo, la questione del suo orientamento nel mondo dopo lo sgretolamento degli orizzonti tradizionali, delle immagini del mondo "a trazione" religiosa. In questa prospettiva, la politica si configura come un ambito privilegiato in cui, alle condizioni prescritte, è ancora possibile percepire la propria esistenza nella sua interezza come dotata di senso.

Per Schmitt, invece, la questione decisiva è avere risposte di senso *collettive*, pubblicamente rilevanti e dunque politicamente spendibili.<sup>34</sup> Anche una vita radicalmente impolitica può essere riempita di senso; addirittura, Schmitt è disposto a concedere che anche un'esistenza siffatta possa conoscere una causa per la quale sacrificare la vita:

l'uomo singolo può morire liberamente per ciò che vuole, il che, come tutto ciò che di essenziale vi è in una società individualistico-liberale, costituisce solo una "questione privata", cioè riguarda una risoluzione individuale, libera, incontrollata e che non interessa nessun altro all'infuori di chi la prende. (Schmitt 1972a, p. 132)

Anche qualcosa di privato può rappresentare la fonte di senso decisiva di una vita degna di essere vissuta, tolta la quale si può preferire di morire; soltanto, questa decisione non riguarda in alcun modo l'idea di politica che Schmitt sostiene. Un qualsiasi "giovane Werther" può fare ostensione di alto eroismo rifiutando la vita, senza che il suo gesto acquisti la minima coloritura politica: anzitutto, perché è difficilmente pensabile una sua generalizzazione, ma, anche a prescindere da ciò, perché resta vincolato a motivazioni strettamente private, prive di ricadute a livello sociale, intraducibili in un progetto politico. Soggetto dell'agire politico è sempre un gruppo umano, non un singolo individuo; la decisione se ergersi a un'esistenza politica si compie a livello di comunità, di popolo.<sup>35</sup> Fondamentale per l'immagine schmittiana del politico è dunque la possibilità di coagulare attorno a un principio valoriale o identitario un riconoscimento collettivo, per reperire risorse di senso condivise, che diano un senso alla vita degli uomini non come singoli, ma come parte di una collettività. Questa possibilità è certamente funzione della capacità individuale di senso, ma non è a essa riducibile. Il politico costituisce una dimensione privilegiata per attingere al senso, ma non la sola. In altre parole, è vero che la sensazione di "pienezza" derivante dall'appartenere a una comunità politica irrori di senso la vita dei singoli, ma non necessariamente la domanda di senso si declina al plurale. Come abbiamo visto, è perfettamente pensabile un mondo spolicizzato, in cui l'anelito al senso non è sopito, ma produce risposte strettamente individuali.

A questo punto, vorrei proporre una tesi relativa alle ragioni profonde della difformità del baricentro normativo fra due pensatori comunque riconoscibili nel medesimo *ethos*. La mia idea è che alla radice vi sia un diverso giudizio sul liberalismo espresso o comunque desumibile dai due autori. Mentre Schmitt condanna il liberalismo in quanto teoria impolitica della politica, Weber rimane comunque nell'alveo del pensiero liberale, e soprattutto è

<sup>33</sup> La ricostruzione dell'"offerta di senso" disponibile alla soggettività tardo-moderna è posta a questione fondamentale in D'Andrea 2005, pp. 161-313.

<sup>34</sup> L'idea della comunità politica come gruppo definito dalla possibilità di esigere la vita dei suoi membri è semmai essenziale nella riflessione sociologica di Weber (cfr. Weber 1999, p. 3 e Weber 2002b, pp. 328-329).

<sup>35</sup> Cfr. Schmitt 1972a, pp. 136-137. Bene fa Nicoletti, anche contro letture di Schmitt focalizzate unilateralmente sul conflitto, a sottolineare come «al centro del criterio del politico per Schmitt non vi sia il "nemico", ma l'"unità politica"» (Nicoletti 1990, p. 265). Cfr. infatti Schmitt 2005, p. 127: «l'essenza del Politico non è l'inimicizia pura e semplice, bensì la distinzione fra amico e nemico, e presuppone l'amico e il nemico».



interessato a salvaguardarne i frutti: i diritti soggettivi di libertà. È la volontà di non abbandonare la cultura individualistica e liberale, e le conquiste in termini di libertà soggettive che essa ha prodotto, la bussola che orienta Weber quando riflette sulla realtà politica del proprio tempo; l'assillo teorico e pratico così esprimibile:

come è ancora realmente possibile, di fronte a questo predominio della tendenza alla burocratizzazione, salvare qualche residuo di libertà di movimento in qualche senso "individualistica"? Infatti è in definitiva una grossolana illusione credere che senza queste conquiste dell'epoca dei diritti dell'uomo riusciremmo oggi (anche i più conservatori tra di noi) realmente a vivere. (Weber 1982, p. 37)

Weber poteva certamente includere se stesso fra "i più conservatori" comunque incapaci di pensare la politica al di fuori dell'orizzonte teorico dell'individualismo liberale e della sua resa istituzionale.<sup>36</sup>

La centralità dell'interesse weberiano per la salvaguardia della libertà dei moderni è testimoniata anche dal fatto che le condizioni a cui la politica potrà configurare una fonte di senso per la vita come un tutto *coincidono* con quelle a cui la tarda modernità potrà scongiurare la chiusura della gabbia d'acciaio della servitù del futuro.<sup>37</sup> La possibilità di istituire una connessione con una causa etica è il presupposto non soltanto per un agire politico dotato di senso, ma, prima ancora, per eludere le conseguenze in termini di perdita di libertà dell'avvento della gabbia della burocratizzazione universale. Non è questa la sede per prendere analiticamente in considerazione la fisionomia della minaccia che Weber vede profilarsi. Ciò che è importante registrare è che anche il destino dei diritti di libertà si gioca a ridosso della questione del senso: soltanto una politica capace di senso etico avrà le risorse soggettive necessarie a difendere l'individualismo liberale dai processi sistemici che lo mettono in pericolo; soltanto uomini, e soprattutto leader politici, all'altezza della politica come vocazione potranno in definitiva conservare la libertà.

Ciò non significa che la proposta normativa di Weber sia riducibile alla preoccupazione per la tutela della libertà dei moderni. Certamente il liberalismo di Weber è più eticamente "denso" ed esigente della semplice affermazione del carattere irrinunciabile delle libertà soggettive. L'attenzione weberiana alla dimensione del senso è semplicemente indeducibile dalla difesa dei principi del liberalismo. Nondimeno, mi pare che le due dimensioni convergano a disegnare un'immagine di Weber come interessato essenzialmente, a differenza di Schmitt, al destino dell'individuo nelle condizioni della tarda modernità, e consapevole che nelle forme della politica si gioca una parte importante di questo destino. La sua riflessione esprime la preoccupazione di chi vede messe a repentaglio le coordinate fondamentali del rapporto fra individuo e politica instauratosi nella modernità: l'individualismo dei diritti come condizione certo non sufficiente, ma senza dubbio necessaria, per un agire politico orientato al senso. Su questo punto si registra un disaccordo diametrico con la condanna senza appello che Schmitt emette nei confronti del liberalismo: il pensiero liberale come responsabile di una deriva individualista che coinvolge anche le risposte all'esigenza di senso, e coincide quindi con il tentativo di espungere il politico dalla vita degli uomini. Schmitt tende sostanzialmente a sovrapporre due dinamiche di variazione della "geometria politica" che Weber vede invece ben distinte: la riduzione della *quantità* di politica, cioè la contrazione dello spazio del comando sovrano a fronte del riconoscimento di diritti intangibili di libertà, e l'erosione del

---

<sup>36</sup> Sull'internità, sia pure eccentrica, di Weber ma non di Schmitt alla cultura politica borghese e liberale, cfr. Galli 1996, p. 101.

<sup>37</sup> Cfr. Weber 1982, p. 36.



suo *spessore*, vale a dire dei contenuti di senso fatti valere nell'agire politico. Detto diversamente: mentre per Weber la possibilità di una politica spessa, dotata di senso, passa certamente, pur senza esaurirsi in essa, attraverso la difesa dei diritti di libertà, per Schmitt perdita di quantità e perdita di spessore sono le due facce di un unico processo di spolticizzazione in cui identifica il progetto della modernità liberale.

Queste annotazioni introducono a una più profonda differenza fra la diagnosi weberiana e quella schmittiana che vorrei, da ultimo, brevemente discutere. Come abbiamo più volte notato, sia Weber che Schmitt propongono visioni normativamente molto esigenti della politica. Entrambe postulano quindi una soggettività adeguata, capace di realizzare le condizioni per cui la politica dispiega il suo senso: rispettivamente, la capacità di connettere l'agire politico a principi etici e la capacità di istituire legami di associazione e dissociazione di intensità propriamente politica. La domanda che immediatamente si pone è se lo scenario contemporaneo consenta il darsi di una soggettività con queste caratteristiche. Ricostruita la fisionomia del soggetto chiamato a interpretare la politica, appare legittimo chiedersi se le condizioni complessive della tarda modernità siano con esso almeno compatibili. In altre parole: abbiamo a che fare con una normatività antropologicamente fondata, oppure con un ideale normativo per il quale non abbiamo soggetti all'altezza? È su questo problema decisivo che si coglie un sensibile slittamento fra la prospettiva weberiana e quella di Schmitt.

In Weber, le chance di una politica vissuta come dedizione appassionata a una causa collidono con le trasformazioni, sia materiali che a livello di immagine del mondo, che segnano la tarda modernità. Senza nemmeno fare cenno alla natura di questi processi, mi limito a segnalare come essi spingano in direzione dell'avvento di una tipologia di soggettività che Weber, sulla scorta di Nietzsche, chiama gli "ultimi uomini".<sup>38</sup> Pur non essendo mai descritti da Weber come un destino ineludibile, gli ultimi uomini sono lo spettro antropologico che mina la praticabilità della proposta weberiana. Weber delinea i tratti di una soggettività congrua alle forme di agire politico che auspica, ma i processi materiali e ideali che egli stesso riconosce e ricostruisce promuovono invece una tipologia di individuo profondamente diversa. Il progetto weberiano di una politica alimentata da una forte passione etica, ma al contempo capace di responsabilità, naufraga sugli scogli di un pessimismo radicale sul darsi di un soggetto in grado di raccogliere la sfida.

La fisionomia degli ultimi uomini è fondamentalmente, secondo la prospettiva che ho adottato, quella di figure dell'assenza di *pathos*<sup>39</sup>: assenza della passione per la vita sensata a favore del godimento irriflessivo dei beni mondani, assenza della passione per l'ideale a favore di un atteggiamento di integrale adattamento al mondo, ma anche assenza di una partecipazione emotiva eticamente connotata all'essere del mondo. Non a caso il baratro antropologico che allarma Weber è incarnato da una figura segnata dalla debolezza della vita emotiva quale è il burocrate. La prospettiva di una politica agita da ultimi uomini prende la forma del dominio dei funzionari, o piuttosto del loro *ethos*, anche sulle funzioni direttive, cioè propriamente politiche. Come abbiamo visto, l'"apatia" del funzionario è necessaria al corretto funzionamento dell'apparato amministrativo; il fenomeno che preoccupa Weber è che la tracimazione in ambito politico della logica di cui sono portatori cancelli la spinta passionale dell'autentico *Berufspolitiker*.<sup>40</sup> L'occupazione di funzioni di *leadership* da parte di individui con lo spirito del burocrate prefigura cosa ne sarebbe di una politica deficitaria di tensione

<sup>38</sup> Cfr. Weber 2002a, pp. 185-186.

<sup>39</sup> Per una ricostruzione più circostanziata dell'apatia come versante emotivo della condizione di *sazietà*, rimando al contributo di Alagna in questo volume.

<sup>40</sup> Cfr. Weber 1998, pp. 32-33.



emotiva: una forma di agire che abdica al senso per perseguire soltanto gli obiettivi privi di consistenza etica della sicurezza e del benessere.

Non solo: perfino la passione negativa della vanità, quantomeno nella forma piena ed esuberante con cui animava il politico di potenza, sembra eccedere la struttura emotiva degli ultimi uomini. Nelle parole di Nietzsche, ma consonanti con lo scenario prospettato da Weber: «chi vuole ancora governare? Chi obbedire? Ambedue le cose sono troppo fastidiose. Nessun pastore e un solo gregge!» (Nietzsche 2004, p. 11). L'immagine estrema è quella di un totale disimpegno dalla sfera politica: non soltanto in quanto pone esigenze di dedizione all'ideale e di rinuncia per cui gli ultimi uomini non hanno sufficienti risorse emotive, ma anche perché perfino nella forma di mero strumento per il soddisfacimento di pulsioni egotiche è diventata troppo onerosa. Non scompare la passione del riconoscimento; soltanto, gli individui preferiscono forme di gratificazione, come il consumo, più immediate, prive di quelle dimensioni dell'impegno e della durata temporale, della coerenza e della costanza, che la politica, anche assottigliata a ricerca del potere per il potere, comunque comporta. Se assunta coerentemente, la diagnosi weberiana conduce alla tesi, implicita nella formula nietzscheana, della fine della politica; quantomeno, fine della politica come sede di una sensatezza attingibile nella forma della relazione con l'etica.<sup>41</sup>

Radicalmente diversa è la posizione di Schmitt. Il politico rappresenta infatti una dimensione insopprimibile della condizione degli individui moderni, qualcosa che si produce spontaneamente a partire da un nocciolo antropologico che fa della soggettività moderna un essere pericoloso, problematico, amante del rischio.<sup>42</sup> Il politico è quindi sempre un dato, mai un problema; per l'umanità a venire un destino, non un – più o meno compianto – ricordo. Nell'ottica di Schmitt, è semmai chi teorizza o auspica la fine della politica, o la sua riduzione a strumento di promozione di sicurezza e benessere, a non avere fatto i conti con la natura del soggetto moderno. In particolare, è il progetto della modernità liberale di espungere dalla politica la dimensione del politico a mancare dei necessari presupposti antropologici; è l'ideale normativo del liberalismo, cioè quello di una progressiva spoliticizzazione, a scontrarsi con un nucleo antropologico non scalfibile.<sup>43</sup> Nonostante la disperazione in cui getta gli uomini, e la disperata ricerca di ordine che questa innesca, il politico è destinato a riemergere sempre e a scavare nuove divisioni fra gli uomini. Schmitt non vede una soluzione alla circolarità di serietà-disperazione-ordine-serietà, perché questa dinamica affonda le radici nella struttura intima dell'individuo moderno: un animale condannato a essere *disperatamente serio* e, proprio per questo, *seriamente disperato*.

Due concezioni della politica per molti aspetti vicine approdano dunque a due prognosi antitetiche sul destino della politica e più in generale della soggettività tardo-moderna. Sulle cause di questa divergenza posso soltanto avanzare un'ipotesi: che essa sia da mettere in relazione alle diverse lenti con cui i due pensatori guardano al proprio presente. Schmitt ha

---

<sup>41</sup> Una prospettiva compiuta di fine della politica si compone ovviamente anche dell'idea che la "mutazione antropologica" della tarda modernità abbia reso progressivamente superflua la politica anche al solo fine del mantenimento dell'ordine: su questo aspetto, cfr. D'Andrea 2001, pp. 29-55.

<sup>42</sup> Sull'"*homo politicus*" come «amante del rischio», cfr. Schmitt 1972a, p. 143. Il suggerimento che Schmitt stia parlando della soggettività moderna, più che di una costante antropologica, è avanzato da Badii 2009, p. 32.

<sup>43</sup> Schmitt attribuisce a Hegel l'intuizione del borghese come «un uomo che non vuole abbandonare la sfera del privato, politicamente non rischiosa, [...] che trova il compenso per la sua nullità politica nei frutti della pace e del guadagno e soprattutto nella "perfetta sicurezza del benessere", e che di conseguenza vuole essere dispensato dal coraggio e sottratto al pericolo di una morte violenta» (Schmitt 1972a, p. 147).



una visione in qualche senso “miope”, schiacciata su una situazione storica – gli anni ‘20 e 30’ del ‘900, ma più in generale tutto il “secolo breve” – che effettivamente può essere descritta come iper-politica. Diversamente, Weber guarda alla vicenda dell’Occidente nel quadro del grande affresco comparativo sulle diverse civiltà e tipi umani che è la *Sociologia della religione*. Considerando la tarda modernità occidentale in una prospettiva universale e comparativa, Weber può quindi cogliere quelle tendenze di lungo periodo che restano ai margini del campo visivo di chi, come Schmitt, è assorbito dalla contingenza del presente, o comunque limita lo sguardo al percorso della modernità occidentale.

Effettivamente, il tempo in cui le riflessioni oggetto di questo lavoro sono state formulate non consentiva di sciogliere l’ambiguità che ammantava il destino della politica. Lo stesso Weber stempera la crudezza dell’analisi in un esito aporetico, riconoscendo le spinte contrastanti entro cui l’epoca si dibatteva<sup>44</sup>: progressiva “confucianizzazione” del mondo e creazione di una *ecumene* popolata da ultimi uomini, o rigurgiti incontenibili del *polemos* in un globo solcato da ancora inimmaginabili linee di inimicizia? O ancora, per noi occidentali e nei termini impiegati in questa sede: la detonazione di nuove, potenti passioni politiche, la rinascita della devozione ad antichi demoni, o l’inacidimento di ogni capacità politica in uomini arroccati nella difesa immunitaria del proprio benessere? Gli indizi accumulatisi negli ultimissimi decenni consentono forse meglio a noi, oggi, di dipanare questo groviglio, scorgendo all’orizzonte lo scenario verso cui inercialmente ci trasciniamo; e non il più fausto per nuove epifanie del demone della politica.

#### BIBLIOGRAFIA

- Accarino, B. (2005). Campi di battaglia e spazi politici. Le nuove identità della guerra. In A. De Simone (a cura di), *Identità, spazio e vita quotidiana* (pp. 333-375). Urbino: Quattroventi.
- Arendt, H. (2006). *La menzogna in politica*. Genova-Milano: Marietti. [1972]
- Badii, R. (2009). *Il rischio del politico. Opposizione e neutralizzazione in Carl Schmitt*. Milano: AlboVersorio.
- Bellah, R. N. (1999). Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 67(2), 277-304.
- Bottici, C. (2009). Religione, politica e immaginazione nella società post-secolare. In A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-secolare* (pp. 195-217). Roma: Meltemi.
- Cerutti, F. (2007). *Global Challenges for Leviathan: A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*. Lanham (MD): Rowman & Littlefield Publishers.
- D’Andrea, D. (2001). Prigionieri della modernità. Individuo e politica nell’epoca della globalizzazione. In D. D’Andrea, E. Pulcini (a cura di), *Filosofie della globalizzazione* (pp. 29-55). Pisa: ETS.
- D’Andrea, D. (2005). *L’incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Roma: Carocci.

---

<sup>44</sup> Cfr. Weber 2002a, pp. 185-186.



- D'Andrea, D. (2008). Tra senso e vita. L'erosione della politica nella tarda modernità occidentale. In Seminario di Teoria Critica (a cura di), *Che cos'è la politica* (pp. 187-208). Roma: Meltemi.
- Duso, G. (2007). *La logica del potere*. Monza: Polimetrica.
- Galli, C. (1996). **Genealogia della politica**. *Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana.
- Nietzsche, F. (2004). *Così parlò Zarathustra*. (trad. it. di G. Colli e M. Montinari). Milano: Adelphi. [1883]
- Pulcini, E. (2008). Passioni e politica. In Seminario di Teoria Critica (a cura di), *Che cos'è la politica* (pp. 99-120). Roma: Meltemi.
- Pulcini, E. (2009). *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Schmitt, C. (1972a). Il concetto di 'politico'. In C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*. (trad. it. di G. Miglio e P. Schiera). Bologna: Il Mulino. [1932]
- Schmitt, C. (1972b). L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni. In C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*. (trad. it. di G. Miglio e P. Schiera). Bologna: Il Mulino. [1932]
- Schmitt, C. (1986). Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico. In C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*. (trad. it. di C. Galli). Milano: Giuffrè. [1938]
- Schmitt, C. (1987). *Ex captivitate salus*. (trad. it. di C. Mainoldi). Milano: Adelphi. [1950]
- Schmitt, C. (1991). *Il nomos della terra*. (trad. it. di E. Castrucci). Milano: Adelphi. [1950]
- Schmitt, C. (2005). *Teoria del partigiano*. (trad. it. di A. De Martinis). Milano: Adelphi. [1963]
- Schmitt, C. (2008). *Il concetto discriminatorio di guerra*. (trad. it. di S. Pietropaoli). Roma-Bari: Laterza. [1938]
- Strauss, L. (1988). Note sul Concetto di 'politico' in Carl Schmitt. In G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero* (pp. 317-332). Milano: Franco Angeli. [1932]
- Weber, M. (1982). *Parlamento e governo*. (trad. it. di F. Fusillo). Roma-Bari: Laterza. [1918]
- Weber, M. (1998). Sulla burocrazia. In M. Weber, *Scritti politici*. (trad. it. di P. Manganaro). Roma: Donzelli. [1924]
- Weber, M. (1999). *Economia e società*, vol. IV. (trad. it. di F. Casabianca e G. Giordano). Milano: Comunità. [1922]
- Weber, M. (2001a). La scienza come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*. (trad. it. di P. Rossi). Torino: Comunità. [1919]



- Weber, M. (2001b). La politica come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*. (trad. it. di P. Rossi). Torino: Comunità. [1919]
- Weber, M. (2002a). L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. In M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. I. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2002b). Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo. In M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. II. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2002c). L'etica economica delle religioni universali. Induismo e Buddhismo. In M. Weber, *Sociologia della religione*, vol. III. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2003) Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche. In M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*. (trad. it. di P. Rossi). Torino: Einaudi. [1917]

# Prometheus Bound

## Curiosity and Anxiety for the Future Time in Hobbes' *Leviathan*

Annamaria Vassalle\*  
[nannerl@hotmail.it](mailto:nannerl@hotmail.it)

### ABSTRACT

The present paper focuses on the connection between curiosity and anxiety for the future time in the anthropology of *Leviathan*. My aim is to underline the importance of this emotional connection for Hobbes' characterization of human nature and, at the same time, to identify its argumentative and political significance. In fact, both the endless search for power (which leads to generalized conflict in the state of nature) and the religious sentiment (and thus, indirectly, the conflicts that arise from it) have their origin in this connection.

---

### INTRODUCTION

At the core of the anthropological research in *Leviathan*<sup>1</sup> we find a mythical figure: Prometheus Bound. In all its tragic complexity, he well represents the connection between two typically human passions: curiosity and anxiety for the future time. More generally, he also stands for the truly ambivalent character of modern subjectivity. Hobbes shows us the titan not in the heroic act of stealing fire from the gods, but when he is condemned to undergoing the worst of all punishments: he is bound to a Caucasian rock and his liver, which is eaten by an eagle every day, grows back every night, thus making his agony eternal and relentless. In addition to the unlimitedness of the punishment, Prometheus has to face the unlimitedness of the horizon, which is too wide for him to dominate since he is in chains. Prometheus, a heroic example of overcoming limits, is used by Hobbes as a metaphor of the endless human thirst for knowledge: first of all, he embodies curiosity. The titan, however, has to undergo his punishment precisely because he continuously tries to go beyond. He appears to us in chains, tortured by the longing for dominating the indomitable and overwhelmed by the anguish for the inevitable lack of control over what has no limits. Therefore, Prometheus is also, and above all, the tragic embodiment of the anguish that affects man when he realizes that he is exposed to a spatial and temporal *extension* that he cannot dominate. He represents anxiety for the future time. Through Prometheus, Hobbes describes the structure of modern subjectivity, whose fundamental anthropological element is the dissolution of the perception of limits. He wrote over a period close to an epochal change, the modern one, which has released man from fixed hierarchies and purposes, thus posing him into an open world. The legitimacy of the intention of man of overcoming limits, however, implies many accidental effects. In this perspective Hobbes presents the human condition, which is characterized by the experience of uprooting, by a kind of freedom and autonomy that man gains with great effort, paying a very high price in emotional terms. The exposure to an unlimited extension provokes anxiety. The

---

\* Department of Philosophy – University of Florence

<sup>1</sup> *Lev.* XII, 5. From now on, I will indicate the English text of *Leviathan* (1651) with the abbreviation *Lev.*, followed by the number of chapter and paragraph. With the abbreviation *Lev. lat.*, followed by the number of chapter and paragraph, I will indicate the Latin text (1668).



horizon which the human thirst for knowledge can disclose is endless: in front of it man paradoxically feels he is in chains, he is paralyzed by a kind of anguish that restrains his capability of action and shows him how weak he can be and the risk which he is constantly exposed to. Hobbesian man is thrown into a world that has lost all the features of an organized and closed universe.<sup>2</sup> Nevertheless, this does not only imply an unlimited increase of the possibilities of *self-determination*, but also makes the question of *self-preservation* more urgent. In Hobbes self-determination is always connected to the concern for self-preservation, which is an ineludible consequence of it.<sup>3</sup> The paradox identified by Hobbes' analysis consists in the fact that the constitutive weakness of modern man is the perverse product of his autonomy.<sup>4</sup> Hanging over the abyss of unlimited possibilities, man feels he is naked, impotent and vulnerable: he discovers he needs some kind of prosthesis and protection.<sup>5</sup> It is in this perspective that Hobbes tries to understand the endless human desire of power, regarding it, for example, as a method for relieving the anguish caused by uncertainty and a spasmodic search for safety and means for conforming to the world. It is in this perspective that he interprets conflict in the state of nature, which can only be stopped by the creation of some new, artificial chains, namely by the creation of Leviathan. And finally, it is still in this perspective that Hobbes considers the genesis of the religious sentiment and the human inclination to trust in the authority of others: these two elements seem to arise from the need of man to be released from responsibility and the unnatural production of certainties which have to fill huge cognitive gaps. Hobbes' Prometheism is a *sui generis* one, which insists on the existence in man of freedom and need for release from responsibility, autonomy and need for protection, self-determination and self-preservation.

In the present paper I aim first of all at analyzing the link between curiosity (§1.1) and anxiety for the future time (§1.2), contextualizing it in the emotional and cognitive structure of Hobbesian man. From this point of view, it will also be interesting to understand why Hobbes rightfully considers curiosity, in its peculiar connection to a condition of uneasiness and anxiety, as one of the typically human passions (§1.3). More generally, this question concerns the relation between Hobbes' reflections and the epochal turning point of modern thought, marked by the legitimation of theoretical *curiositas*. Secondly, I will attempt to outline the political significance of the emotional link curiosity-anxiety for the future time, by stressing its centrality as regards both the unlimited desire of power, which leads to *bellum omnium contra omnes* (§2.1), and the genealogy of religious experience (§2.2). This point is particularly challenging as far as an overall interpretation of the text is concerned.<sup>6</sup> By establishing religion as part of the original and deep emotional structure of man, Hobbes represents it as a

<sup>2</sup> On this subject, see Blumenberg 1983.

<sup>3</sup> In this respect, Hobbes' analysis truly differs from the image presented by the dominant thought of heroic modernity, namely that of an acquisitive, aggressively self-affirming subjectivity, which does no longer care about the preservation of life.

<sup>4</sup> On the intrinsic ambivalence of the modern image of Ego, hanging on between autonomy and weakness, self-affirmation and lack, see Pulcini 2001.

<sup>5</sup> In this perspective, Hobbes represented an essential reference for the development of XX century philosophical anthropology, which has insisted on lack as a constitutive and original trait of human nature, which is always in need of some artificial prosthesis. See Gehlen 1983.

<sup>6</sup> The hermeneutical approach guiding the present analysis is based on the reassessment of the theological argument, which takes up the whole second half of *Leviathan*. Although this paper does not aim at examining this argument, I would like to suggest an area of research: the genealogy of religious experience in the anthropology of Leviathan is a consequence of the centrality of religion, thus offering an important phenomenological and psychological starting point for the development of the theological argument.



constitutive element of human nature. In his anthropological and psychological reflections, Hobbes reaches the conclusion that the emotional experience justifies the existence of religious opinions which are subjectively and deeply believed (precisely because they relieve existential uneasiness), and can lead to violent conflicts. In this perspective, the figure of Prometheus stands for an emotional structure capable of originating all the conflicts which Leviathan has to deal with: they are related to both worldly goods and afterlife goods. If the peculiarity of the various conflicts depends on the different goods involved, their emotional origin is the same. This common feature is precisely what I want to concentrate on.

## 1. THE STRUCTURE OF HOBBSIAN SUBJECTIVITY: CURIOSITY AND ANXIETY FOR THE FUTURE TIME

### 1.1 PLEASURES OF THE MIND: CURIOSITY

Curiosity has a prominent position in Hobbes' anthropology. In fact, it is considered by the author as one of the passions peculiar to human nature and is defined as

*Desire, to know why, and how [...]; such as is in no living creature but man: so that man is distinguished, not only by his reason; but also by this singular passion from other animals; in whom the appetite of food, and other pleasures of sense, by predominance, take away the care of knowing causes; which is a lust of the mind, that by a perseverance of delight in the continual and indefatigable generation of knowledge, exceedeth the short vehemence of any carnal pleasure. (Lev. VI, 35)*

Thus, curiosity is the passion that, together with reason, distinguishes man from animals. This is due to the distinctive emotional structure of man which includes the possibility of freeing himself from the immediacy of the pleasure of sense. As it is clear from the passage quoted, curiosity is a particular manifestation of the capability peculiar to man of experiencing a *pleasure of the mind*: this pleasure is independent from the immediate enjoyment of an object exposed to the sense. In this paragraph I will attempt to place curiosity in the emotional structure of man, recognizing its belonging to the group of passions related to the pleasure of the mind. But first of all I will try to find out what kind of connection exists between curiosity and the cognitive capacity of the human mind. In fact, the possibility of experiencing a pleasure of the mind is closely connected to the cognitive structure of man, which is its necessary condition from an emotional point of view.

Firstly, I want to take into consideration the features of the human mind that Hobbes regards as the basis for the emancipation from the present time. *Imagination* (a faculty common to both man and animals) allows an expansion of the spatial-temporal horizon beyond what is exposed to the sense<sup>7</sup> and creates some imaginative material, which is organized in *trains of thoughts* that are constitutive of the *mental discourse*. Hobbes distinguishes between *trains of thoughts unguided* and *trains of thoughts regulated*. The first type of mental discourse proceeds exclusively through the principles of similarity and spatial-temporal proximity, and develops without the guide of some design, desire or passion (Lev. III, 3). Instead, the *trains of thoughts regulated* «is more constant; as being *regulated* by some desire, and design» (Lev. III, 4). The existence of some desire or design that directs the thought ensures the selection and the organization of the imaginative material so that it is rational with regard to the aim pursued. The capacity of proceeding selectively does not only allow to

---

<sup>7</sup> For a precise analysis of imagination as «faculty of making present what is absent», factor of emancipation from the environment and extension of the temporal horizon, see D'Andrea 1991 and D'Andrea 1997, pp. 31-38.



organizing past experiences through the interpretation of the material given in terms of cause-effect relations<sup>8</sup>, but also, on these grounds, to create an expectation for the future. The observation of regularity in the timeline of past events leads to the production of forecasts of the future. Therefore, imagination constitutes the *medium* in the relation between man and the future, and discloses the future, which however, as D'Andrea<sup>9</sup> observes, takes on very different features according to what type of discourse has produced it. In fact, the various trains of thoughts regulated develop two different kinds of perceptions of the future: there can be a *closed* future and an *open* one. It is only in the context of an open future that the experience of the Promethean anxiety for the future time can arise.

Let us have a brief look at the formation of these two kinds of futures. They depend on two different ways of considering cause-effect relations. The manners in which the mind organizes the material provided by imagination are of two kinds: one is teleological and the other is causal.<sup>10</sup> «The train of thoughts regulated is of two kinds; one, when of an *effect imagined*, we seek the causes, or *means* that produce it; and it is common to man and beast» (*Lev. III, 5, my emphasis*). This is teleological thought, the strategic and prudential thought which associates man and beasts. It seeks the means to reach an aim already fixed: the anticipation of the future is possible insofar as man takes into consideration the consequences of the means which serve to achieve a stated aim. The kind of future disclosed by the teleological thought is a closed one: it has a predetermined end which consists in the moment of the achievement. The second kind of thought is instead a causal one:

The other [train of regulated thoughts] is, when *imagining any thing whatsoever*, we seek *all the possible effects*, that can by it be produced; that is to say, we imagine *what we can do with it*, when we have it. (*Lev. III, 5, my emphasis*)

Causal thought seeks all the possible effects of any cause. Therefore, first of all, it is independent from a real aim for the achievement of which it is necessary to devise some means. What is pursued is the totality of all the *possible* effects, or in other words what we *can* do with any thing. Thus, causal thought goes on individualizing the horizon of possibilities disclosed by a certain cause, namely the *power* that this cause has to produce some effects. It is important to point out that the object of this seeking is “what we *can do* with it”: in Hobbes, knowledge is never independent from utility. Knowledge is not disinterested as it is independent from its consequences in terms of utility: for Hobbesian man knowledge is important since it implies power and cognitive control over reality for a possible practical application.<sup>11</sup> Knowledge is disinterested, rather, because it is not bound to the strict logic of rationality with regard to a fixed aim and to the achievement of some immediate sensual pleasure. What is most relevant for this analysis is that the future disclosed by causal thought is an open one, since it is not limited by the fulfillment of a stated aim. The future represented by causal thought is therefore larger than that of the teleological one and turns out to be basically endless.

---

<sup>8</sup> Actually this interpretation originates, first of all, from the connotation of an event as *sign* of another. See *Lev. III, 8*.

<sup>9</sup> D'Andrea 1997, pp. 38-46.

<sup>10</sup> Leo Strauss owns the merit of having identified the distinction between teleological thought and causal thought (Strauss 1977, p. 360).

<sup>11</sup> Later the similarity between the Hobbesian conception of knowledge and the Baconian one will emerge clearly. See *infra*, § 1.3.



It is significant that Hobbes attaches the possibility of such a future and, above all, the kind of thought independent from the satisfaction of a fixed aim, to a specific, typically human passion: *curiosity*. If the element that allows to organize the imaginative material into trains of thoughts regulated is of a passional kind<sup>12</sup>, the different type of passion involved distinguishes animal thought (which is only teleological-instrumental) from the human one (causal too). The specific passion that guides the discourse of the human mind is precisely curiosity: «for this is a curiosity hardly incident to the nature of any living creature that has no other passion but sensual, such as are hunger, thirst, lust, and anger» (*Lev.* III, 5). Thus the desire of knowledge is the passion that leads man to look for causes. As it is clearly deducible from the Hobbesian definition of curiosity in chapter VI<sup>13</sup>, this passion is to be considered as a manifestation peculiar to the human capacity of feeling pleasure of the mind, which does not imply the exposure of the object of desire to the sense. The pleasure of the mind, in fact, is defined by Hobbes as the pleasure of expectation, which proceeds from the imagination of control over the causes of imagined or predicted effects.

Of pleasures, or delights, some arise from the sense of an object present; and those may be called *pleasures of sense*; [...]. [O]thers arise from the expectation, that proceeds from foresight of the end, or consequence of things; whether those things in the sense please or displease: and these are *pleasures of the mind* of him that draweth in those consequences [...]. (*Lev.* VI, 12)

The pleasure of the mind comes from the imagination of one's power, which is materialized by (practical or cognitive) control over the causes of a predicted effect. This kind of control is pleasing as such, as it is power, independently from the actual realization of the predicted effect. It is a present pleasure created by the expectation of a future pleasure: therefore, this is a pleasure of deferred utility.

In this context, curiosity represents a peculiar manifestation of the human capacity of feeling mental pleasure. If mental pleasure is the pleasure of thinking of one's power (control over the causes and thus over the effects) and if knowledge is essentially cognitive command (as power), curiosity (desire of knowledge) has his emotional origin in the pleasure of the mind, and is thus part of that group of passions related to the pleasure of the mind, which, in this case, stands for the pleasure connected to the mental image of cognitive command over reality. This command materializes as cognitive control over the causal connections that link events and can take many directions: it can tend towards the past and look for the origin of things or it can materialize as an eminent form of control over the future by dominating the causal connections of the events yet to come. However, it is important to stress that only the second kind of knowledge, that is anticipatory knowledge, constitutes for the author the starting point for a definition of the pleasure of the mind, which is the pleasure that arises from expectation, from prevision and from the capacity of filling the cognitive gap that separates a cause from its effect. This kind of knowledge and its motivational source (desire) are the basis for the constitution of the paradoxical system of curiosity and anxiety for the future time.

In order to understand the connection curiosity-anxiety for the future time, it is also noteworthy that man does not have to acquire theoretically based ("scientific") knowledge of the causes to experience the peculiar pleasure of the mind linked to curiosity. In fact, Hobbes explains that this type of knowledge involves only some men. Nevertheless, all of them are

---

<sup>12</sup> As seen previously, what enables thought to organize the imaginative material is the existence of a design, of a desire (*Lev.* III, 4) or, more generically, of something passional.

<sup>13</sup> See *Lev.* VI, 35, quot. *supra*.



curious about the causes of their good or bad fortune. In most of the cases, curiosity is not a disinterested theoretical impulse, which is independent from the practical and existential condition, but it is the desire of obtaining cognitive control over one's future. Most of men seek the causes in order to use the prediction of future events as power of organizing the present time in the most profitable way for them. Hobbes clarifies:

it is peculiar to the nature of man, to be inquisitive into the causes of the events they see, some more, some less; but *all men so much, as to be curious in the search of the causes of their own good and evil fortune.* (Lev. XII, 2, *my emphasis*)

The indissoluble tie between curiosity and existence, and the desire of knowledge directed towards practical control over future existence cause the abyss of anxiety for the future to open. This is the tragic and paradoxical result of the attempt to fill a cognitive gap so as to reach mental pleasure.

### **1.2 PROMETHEUS BOUND: ANXIETY FOR THE FUTURE TIME**

Now I am going to analyze the relation between curiosity and anxiety for the future time more closely. The connection between the two emotional conditions is not unidirectional: anxiety for the future time represents both the cause (the motivational source) of the desire of knowledge and its paradoxical consequence. Thus, anxiety for the future time is both cause and effect of curiosity. At first, man is led to start a search by the anxiety provoked by the cognitive gap about his future. Causal thought, which is activated in order to cognitively command the future through prediction, finds in anxiety its main emotional stimulus. «Anxiety for the future time, disposeth men to inquire into the causes of things: because the knowledge of them, maketh men the better able to order the present to their best advantage» (Lev. XI, 24). The human mind feels anxiety and discomfort if it does not have cognitive control over future events. In general, it can barely stand any cognitive gap, which it tries to fill through projective mechanisms. The search for causes<sup>14</sup> (above all the one directed towards the prediction of future events) is carried out to try to limit the anxiety created by the cognitive gap. Predictive knowledge is reachable, as observed before, through causal thought, which first of all allows man to act more rationally in order to satisfy his needs since it enables him to organize the present time according to the effects of future events. In fact, causal thought expands the temporal horizon available to human prediction far beyond the presence to the sense, enabling man to foresee consequences and take care about the future. Thus man can arrange more rational acts in the present time, thanks to greater control on the future, so trying, sometimes successfully, to limit his anxiety.

Nevertheless, anxiety for the future time arises again and even increases if man loses his predictive capacity when he faces a horizon too extended to be cognitively dominated: when the desire of knowledge inevitably clashes with ignorance.<sup>15</sup> Hobbes acknowledges a

---

<sup>14</sup> As observed before, causal thought can take two directions and Hobbes' language is quite ambiguous on this point: here I use "causal thought" and "search for the causes" as synonyms, referring above all to the meaning connected to the prediction of future.

<sup>15</sup> This is caused by the intrinsically imperfect character of the predictions commonly performed by man. In fact, Hobbes uses as synonyms all the terms that indicate the prevision on empirical basis (*foresight, prudence, providence*), by defining them as «a *presumption* of the *future*, contracted from the *experience* of time *past*» (Lev. III, 10). Nevertheless, he underlines the necessarily wrong character of human prevision: «the *future* being but a fiction of the mind, applying the sequels of actions past, to



paradoxical system in which the thirst for knowledge and the search for causes actually end up multiplying the anxiety for the future time: the curiosity of man, who wants to know because of an anxious kind of emotional stimulus, opens a spatial-temporal horizon too great (since it is basically endless) for him to dominate. Anxiety arises again from the defeat of human curiosity and its limited cognitive abilities. Therefore, in this second perspective, anxiety for the future time stands for the perverse, unintentional consequence of human thirst for knowledge. This tragic, paradoxical system of curiosity and anxiety for the future time is symbolically represented by Prometheus bound.

The two first [the desire of knowing causes and the observation of the sequel of things], make anxiety. For being assured that there be causes of all things that have arrived hitherto, or shall arrive hereafter; it is impossible for a man, who continually endeavoureth to secure himself against the evil he fears, and procure the good he desireth, not to be in a perpetual solicitude of the time to come; so that every man, especially those that are over provident, are in an estate like to that of Prometheus. For as Prometheus, (which, interpreted, is, *the prudent man*) was bound to the hill Caucasus, a place of large prospect, where an eagle, feeding on his liver, devoured in the day, as much as was repaired in the night: so that man, which looks too far before him, in the care of future time, hath his heart all the day long, gnawed on by fear of death, poverty, or other calamity; and has no response, nor pause of his anxiety, but in sleep. (*Lev. XII, 5*)

The paradox (of anxiety as consequence of curiosity) lies in the fact that the attempt to relieve the uneasiness caused by the lack of cognitive control on the future produces some even acuter discomfort: Prometheus' inability to grasp the future condemns him to an ineludible failure because of the difference between the endlessness of the horizon (which he himself has disclosed) and his limited cognitive abilities. In front of such a great horizon («a place of large prospect») that can never be totally comprehended, man experiences the anxiety that derives from the obsessive projection towards *plus ultra* and the inability of completely dominating his object. Far from being able to grasp the future in order to direct the present time, Prometheus' eyes desperately try to go beyond, towards a horizon which has no limits and thus is never within reach. Anxiety is therefore the product of the incapacity of human cognitive abilities to fill the gap and the abyss opened by curiosity. The future that the subject can hold is not only the space of prediction and anticipation of the effect according to which he directs the present time rationally, but it is also – because of its extension – the space of indeterminateness, of the confused perception of possibility and of the representation of uncertain, uncontrollable effects. The perception of the future as the sphere of possibility leads man to an anxious promptness towards the future. This promptness is structurally in contrast with the rational strategies of action that the subject can plan when he is able to formulate a positive prediction of future events.

The *anguish* that Promethean man experiences is different by itself from *fear*: the former is characterized as an attitude of anxious and omniperimetral suspect that paralyzes man<sup>16</sup> (who is symbolically bound to a rock), the latter usually arises from the prediction of some definite

---

the actions that are present; which with most certainty is done by him that has most experience; *but not with certainty enough* [my emphasis]» (*Lev. III, 7*).

<sup>16</sup> Blumenberg's definition of anguish as passion for the indeterminateness is remarkable: «the pure state of indefinite anticipation is 'anxiety' [*Angst*]. To formulate it paradoxically, it is intentionality of consciousness without an object. As a result of it, the whole horizon becomes equivalent as the totality of the directions from which it can come at one» (Blumenberg 1985, pp. 4-5). Bloch shared the same opinion as Blumenberg (Bloch 1983, p. 65).



future evil (against which man can react preventively). Prometheus' future is not presented so much as the totality of future evils rationally predicted and prevented, but as the place of all the possible future evils for which man feel a kind of anxiety that tends to turn into fear. But this fear is not bound to reality: it is a fear of the invisible or in other words a "fear of the dark". Notably, in the passage on Prometheus (*Lev. XII, 5*) and in the following one (*Lev. XII, 6*) the language of anxiety coexists with that of fear: although their passions are structurally different, they appear to be closely connected. Hobbes makes their relation explicit by underlining that anxiety for the future time creates fear or at least predisposes man to have it: «the solicitude [...] inclines to fear» (*Lev. XII, 6*). In what sense? It is possible that Hobbes refers to an unconscious device that the human mind develops to free itself from the hold of anxiety. The man who is caught by anguish and by the paralyzing wait of every possible future evil is led to have fear, namely to identify some objects (even though generic and not necessarily bound to facts: death, poverty or other calamities) towards which he can feel a more definite sentiment. In this sense, fear in some way frees the subject from a passion that is unbearable because of its extension and indefiniteness. The subject cannot stand his paralyzing, omniperimetral anguish and tends to determine some objects which he can have fear of. Nonetheless, the fear of the anxious, suspicious man remains a fear of the invisible, of the unknown. It is the fear of those who grope in the dark: anxiety, by itself, constitutes the emotional origin of a fear with no real, definite object. These grounds, as will be shown later, set in motion a further, more radical protective mechanism, which lies in the origin of superstitious religion<sup>17</sup>: the fear of invisible powers is the result of a projective and protective strategy of the mind in response to the anguish for the gaps and, in this sense, carries out a releasing function for the subject. The religious representations of invisible powers, which are to be feared, free the subject from the unsustainable burden of omniperimetral suspect, from a calculation and a search that are desperate because they are never concluded.

Curiosity and anxiety for the future time, in their connection, emerge as emotional conditions peculiar to Hobbesian subjectivity. However, because of this connection with anxiety, curiosity appears in Hobbes as a constitutive passion of man but also as a symbol of a tragic human destiny characterized by dissatisfaction and discomfort. On the basis of this observation, now I will consider Hobbes' opinion in the context of the general reassessment of *curiositas* in the Modern Age.

### 1.3 THE LEGITIMACY OF CURIOSITAS

In the ambit of Hobbes' anthropology, as mentioned above, curiosity, like other passions, has no negative axiological connotation<sup>18</sup>: it seems even to assume the shape of the fundamental emotional element through which man relates to the world. The aim of this paragraph is reflecting over the motive for which curiosity has such an important role in Hobbes' anthropology. The hypothesis that I want to suggest is that this is due to the fact that Hobbes wrote in a period close to an epochal change. In fact, he is placed after the modern transformation through which *curiositas* has freed itself from the theological reservation that had limited it for centuries and has become a legitimate passion.<sup>19</sup> This implies to assume a

<sup>17</sup> This passage will be analyzed later, see *infra* § 2.2.

<sup>18</sup> According to Hobbes, the legitimacy of *curiositas* has to be seen in the context of universal absolution of passions as the author points out: «[t]he desires, and other passions of man, are in themselves no sin. No more are the actions, that proceed from those passions» (*Lev. XIII, 10*).

<sup>19</sup> Here the reference is to Blumenberg's discussion on the role that the process of legitimacy of theoretical curiosity played in the genesis of modernity (Blumenberg 1983).



hermeneutical, methodological general perspective according to which the structural features of subjectivity (what authors present as “anthropological constants”) are always identified on the basis of a determined world picture<sup>20</sup>, which consists in the idea that a specific historical period elaborates about the world and man’s position in it. Therefore, curiosity begins to be legitimately part of the characterization of human nature as an original, immutable attitude of man (it is therefore considered as an anthropological constant) only after the epochal turning point of Modern Age.<sup>21</sup> In this perspective, Hobbes does not suggest the image of human nature *tout court*, but creates a representation of subjectivity that reflects the *modern* image of the world and the place that man occupies in it. This is proved by the centrality that Hobbes attributes to curiosity as a structural feature of subjectivity. However, as I observed before, Hobbesian Prometheus is bound: surely curiosity has an important role in Hobbes’ anthropology because of its modern legitimation, but it is also analyzed as source of discomfort and restlessness. Prometheus is the proof that the legitimate liberation from pre-modern chains exposes man to a condition of uncertainty, which paradoxically ends up binding him again. Thus, the Hobbesian representation of *curiositas* is far from being heroic or triumphal.

Following the history of the concept of curiosity briefly, from his theological condemnation in Late Antiquity and Middle Ages, to its legitimation in the Modern Age, I will try to show some of the most significant moments of it. The theological condemnation that burdened *curiositas* during the Middle Ages, finds its first and complete formulation in Saint Augustine. He places curiosity in the catalog of vices, among the three kinds of pleasures that the faithful has to avoid. Curiosity is defined as *concupiscentia oculorum* (pleasure of the eyes) and consists in the perverse, pathologic enjoyment of looking at what we are not allowed to see and of investigating matters legitimately accessible only to divine omniscience. In Augustine, curiosity is thus related to a physiologic origin and is considered as a mere instinct of the sensorial organ (the eye), a vain, insolent sensual experience (*experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas*) disguised with the name of knowledge.<sup>22</sup> The desire of knowledge is regarded as a consequence of the decayed condition after original sin and as the sign of the sinful nature of man from the moment of the fall. The stealing from the tree of knowledge of good and evil has made the thirst of knowledge degenerate into a perverse slavery to the world. In the Augustinian perspective, the duty of man is not to reach up for the stars (which we can assume symbolically as a metaphor of the human search *tout court*, of overcoming limits, of the expansion of the cognitive horizon), but to descend into himself and, only through this path, ascend to God. It is not allowed to think that God wants to communicate a higher level of knowledge to man than that strictly necessary to his salvation.

---

<sup>20</sup> With *world picture* I am explicitly referring to the conception that Blumenberg presents of it: «I designate as a “world picture” [*Weltbild*] the summary of reality in which and by whose means man coordinates himself with this reality, orients himself with this reality, orients his evaluations and the ends of his actions, grasps his possibilities and needs, and understands himself in his essential relations» (Blumenberg 1983, p. 644).

<sup>21</sup> Blumenberg presents the modern legitimation of curiosity as the result of an epochal turning point: «[t]o demonstrate the logic of this process is immediately to exclude the naturalistic suggestion that in the preponderance of theoretical curiosity in the modern age what we confront is a fateful recurrence of the same, the turning of an anthropological tide» (Blumenberg 1983, pp. 233-234).

<sup>22</sup> See Augustine, in Blumenberg 1983, p. 312. As observed previously, also in Hobbes, who presents an analysis of passions that follows Augustine’s ideas, curiosity is interpreted as a form of pleasure (even though a mental one): this connection to pleasure is what makes curiosity illegitimate for Augustine and legitimate for Hobbes.



As it is clear from Augustine's analysis, *curiositas* is a term that refers above all to the dimension of seeking, to an attitude of unquiet activity which aims at acquiring cognitive control over reality. The domesticated counterpart of *curiositas*, which goes back to the classic concept of knowledge as *theoria*, is instead contemplation: a cognitive perception of the harmony and the order of the universe, the passive reception of a given command, the firm and quiet possession of wisdom. In the medieval tradition, which begins with Augustine, *curiositas* appears as an illegitimate, unjustifiable passion connected to a pleasure which the faithful has to abstain from, while contemplation is still regarded as acceptable.<sup>23</sup>

After the medieval condemnation, the rise of modernity finally confirmed the legitimacy of curiosity and the century which Newton, Galileo (and Hobbes, of course) lived in defined curiosity as one of the emotional, motivational basis of scientific research, as well as gravitational center of its historical self-comprehension. This epochal passage is essentially connected to the disappearance of a cosmos/order to contemplate: without metaphysical, theological influences man finds himself in a world without boundaries, in which he thinks he has the right to carry out his potentially unlimited research. The legitimacy of the Modern Age goes hand in hand with the legitimacy of *curiositas*, which is the emotional stimulus of every research, of every attempt of cognitive command over the existent world.

A radical change in the evaluation and justification of theoretical curiosity already took place in the XVI century, the one of the Copernican reform of astronomy and geographical discoveries. The protagonists of this revolution, although in part (at least formally) they were still bound to the theological discrimination against *curiositas*, virtually legitimated such passion, by indirectly recognizing it as the emotional stimulus of all their searches. Thus Copernicus speaks about the pleasure of the mind<sup>24</sup> provided by the devotion to scientific research, and Leonardo da Vinci insists on the «eager desire» as the motive of his explorations and searches.<sup>25</sup> Bruno chooses to make a conscious and explicit celebration of (astronomical) knowledge as an opening in the sky and crossing of world's boundaries, thus as revenge of the thirst of knowledge on medieval limitations. If the legitimation of *curiositas* in Bruno reaches the level of consciousness, however, the decisive and final turning point takes place only with Galileo. The telescope, by constantly enlarging the reality accessible to man's optical capacities and research, marks a sea-change and contributes to definitively legitimate curiosity as a constant theoretical stimulus to overcome limits. Kepler interprets the telescope as a sign of man's control over the world: in this case, it is important to underline the similarity with Hobbes' (and Bacon's) language of knowledge as cognitive power over reality.<sup>26</sup> Furthermore, as observed before, in Hobbes too curiosity involves the expansion of knowledge boundaries (see the great horizon, the «place of large prospect» in front of Prometheus) and at the same increases it exponentially and unlimitedly. Curiosity in the Modern Age, and so in Hobbes too,

---

<sup>23</sup> In Scholasticism, in general, the condemnation of curiosity takes on less strong tones than Augustine's ones, thanks to the mediation of Aristotelianism. *Curiositas* is opposed to *studiositas*, as a quantitative deformation of the (natural and legitimate by itself) desire of knowledge. The edifying character recognized to contemplation, however, hides a latent diffidence towards science (and, specially, towards astronomy).

<sup>24</sup> I purposely use the Hobbesian language: the Copernican expression «incredibile animi voluptatem» (Copernicus, in Blumenberg 1983, p. 639). Such expression perfectly corresponds to «animi voluptates» of the Latin text of *Leviathan* (*Lev. lat. VI, 12*), which translates «pleasures of the mind» of the English edition (*Lev. VI, 12*).

<sup>25</sup> Da Vinci, in Blumenberg 1983, p. 363.

<sup>26</sup> Knowledge is explicitly regarded by Hobbes as a form of power. «For riches, knowledge and honour are but several sorts of power» (*Lev. VIII, 15*).



is characterized as the *legitimate tendency to overcome limits*. Expanding boundaries, overcoming limits and progressively conquering a stronger and stronger control over the world constitute the motives and the dynamics of both factors that determined the epochal modern change and the legitimation of theoretical curiosity: astronomical revolution and geographical discoveries.

In his characterization of human nature, Hobbes shows he is really attached to the modern image of the world and to a conception of man's position into the world that recognizes the legitimacy of his unlimited desire of knowledge. The placement of Hobbes after the modern change is justified not only by his concept of curiosity but also by that of felicity: «[f]elicity is a continual progress of the desire from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the latter» (*Lev XI*, 1). Modernity justifies curiosity because it eliminates the theological reservation which attributed the legitimate knowledge of the secrets of nature only to the Creator and because at the same time it defines the theoretical attitude as a restless and unlimited search, which leads to an idea of felicity that is unlimited too. The dissolution of a finalistic cosmos erases the possibility of thinking of supreme good as the ultimate object of one's desire. Modern man does not exert his theoretical curiosity as a passive onlooker of a given cosmic order, but as a restless researcher: «[t]he investigator of nature could no longer remain – nor again become – the ancient world onlooker» (Blumenberg 1983, p. 232). He is not satisfied with the passive contemplation of a given order and does never reach a quiet and firm kind of pure felicity. He is always directed, cognitively and emotionally, towards the *plus ultra*.

Nevertheless, inside the Modern Age, there are remarkable differences between the interpretations about the desire of knowledge, knowledge itself and its relation with felicity.<sup>27</sup> I think that Hobbes' conception is particularly close to Bacon's one: knowledge is first of all outlined as an instrumental connection to nature, the achievement of cognitive control (or power) over it for practical aims. The main concern of most men is to expand their cognitive control over the future time so as to prearrange the means for the satisfaction of their future needs. Only few of Hobbesian men claim the right to acquire disinterested, pure knowledge of the causes. To this respect, it is noteworthy that only this second and less known manifestation of curiosity seems to lack negative psychological repercussions. Instead, the curiosity that is common to all mankind is analyzed through a psychological study that highlights its connection to anxiety and thus identifies it as source of an existential condition of uneasiness. The fact that Prometheus is bound leads to think that, to some extent, there is still a trace of that ancient condemnation of *curiositas*<sup>28</sup> in Hobbes. Therefore, although Hobbes after the change of the Modern Age is free from the prejudicial condemnation (of theological origin) of curiosity, he extensively investigates the psychological repercussions of this concept and underlines its ambivalence. Curiosity is a legitimate passion and constitutes the essential *medium* of the relation between man and the world, but at the same time it also symbolizes an existential condition that implies a tragic destiny.

---

<sup>27</sup> Just to mention an example, see the contrast between Descartes' and Bacon's conceptions (Blumenberg 1983, pp. 377-401).

<sup>28</sup> This perspective would be the right one to compare Hobbes' *Prometheus Bound* with the «mad flight» («*folle volo*») of Dante's Ulysses (*Inferno*, XXVI). Moreover, Ulysses' curiosity had been already analyzed by Cicero's *De finibus* (see Blumenberg 1983, pp. 280-282).



## 2. THE ORIGIN OF CONFLICT

The connection between curiosity and anxiety for the future time offers an image of a human nature that constantly looks at the future. It is the future that man tries to control cognitively and it is for it that man feels anxiety, after proving the limitedness of his cognitive capacities. Promethean man looks for some strategies to relieve his anguish, which is possible only when he manages to find a way of controlling the future time. In this perspective, the unlimited search for power and religion are respectively the “mundane” and “spiritual” result of such tendency<sup>29</sup>, namely of the obsessive attempt to fill the gaps, the *tabula rasa* constituted by an uncertain future. The common emotional origin of curiosity and anxiety for the future time can also explain the inclination that both have to create conflict, although with some differences.

### 2.1 THE UNLIMITED DESIRE OF POWER

The connection curiosity-anxiety for the future time is one of the emotional assumptions of the unlimited desire of power, which is a peculiar element of the anthropology of *Leviathan*. The anxious solicitude caused by the uncertainty of the future time induces man to consider as useful any increment of power, any mean that increases the possibility of satisfying his future desire and protecting himself from possible future evils.<sup>30</sup> The endless acquisition of power constitutes a strategy to relieve anxiety and try to have a better control on the future time. The unlimited desire of power arises not so much from an excess<sup>31</sup> as from a lack, namely the lack of control over the future time whose subjective perception provokes anguish. Thus, anxiety for the future time is an emotional force that does not depend on the specificity of the object of desire. It does not depend on the predominance in the subject of the pleasure of senses or of the mind and constitutes by itself a factor of multiplication and “infinitezation” of the need and the desire of power. Being oppressed by the anxiety for the future time, man throws himself in the race for a greater and greater acquisition of power, to obtain what is necessary for his future survival and a «contented life» too (*Lev. XI, 1*). Apart from the more or less limited character of the desire connected respectively to the pleasure of sense and to the pleasure of the mind<sup>32</sup>, here I am interested in stressing that in any case anxiety for the future time represents a powerful, universal amplifier of the subjective perception of the need for power. The anxious solicitude for the future is the *medium* of the relation between the world

---

<sup>29</sup> Izzo speaks of connection for these elements only as far as their origin is concerned, since their effects are different (Izzo 2005, pp. 89-90). Actually, although through different ways and mediations, both generate conflict (and so are similar with regard to their effects too).

<sup>30</sup> Izzo attributes the emotional origin of the unlimited desire of power, conceived as control over the future time, to the solicitude for the future time. This paper will develop this idea since I consider it very effective and useful to clarify the passage, here analyzed, from anxiety to the search for power. However, a complete discussion of the phenomenology of conflict in the state of nature would actually require an investigation on the other anthropological basis of the search for power, which are not traceable to anxiety for the future time. On this topic, see D'Andrea 1997.

<sup>31</sup> The idea of excess as the origin of the unlimited desire of power emerges instead from the analysis of passions of the works of the 1640's (*Elements* and *De Cive*), in which the unlimited, restless desire is regarded as the manifestation of a wild nature driven necessarily to excess.

<sup>32</sup> Indeed it is possible to establish a qualitative difference, in terms of level of unlimitedness, between the pleasures of sense and the pleasures of the mind. The latter intrinsically exclude the possibility of satisfaction and tranquility and thus they have *by themselves* an unlimited character. Actually, the pleasures of sense too, however, have a basic unlimitedness of their own, since they are connected to the progression of intensity.



and man and it is what makes other passions unlimited too. The extension of the horizon in front of the rock condemns Prometheus to keep on searching for means to control it endlessly and continuously. The unlimitedness of the Promethean horizon determines the unlimitedness of the need and the desire of power. Thus, the unlimited desire of power belongs to all men (whom Prometheus is a metaphor of). There is no particular passion that produces it: it arises, at least in part, from the attempt to alleviate the anxiety caused by the abyss of possibilities.

I put for a general inclination of all mankind, *a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death*. And the cause of this is not always that a man hopes for a more intensive delight, than he has already attained to; or that he cannot be content with a moderate power: but because he cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more. (*Lev. XI, 2, my emphasis*)

The search for power as control over the future time proves to be the only active strategy in the state of nature that can reassure man about his self-preservation. The multiplicity of possibilities that Promethean man can think of, but that cannot control, firmly makes the future a dangerous horizon for his survival. In fact, as mentioned previously, the prudent man who bases his suppositions about the future on his own experience is always exposed to the risk of making a mistake and does never reach a secure grasp on the future. Inevitably, not only his capacity of following the causal succession, but also his knowledge about the materialization of the causes of determined effects is limited. In order to overcome this constitutive ignorance, man is led to look for more and more means to control the future time and the possible circumstances (causes) that he is not able to predict surely. The connection between power and future is therefore constitutive, as Hobbes' text shows: «[t]he power of a man, (to take it universally), is his present means, to obtain some future apparent good» (*Lev. X, 1*). Power consists in the capacity of man to dominate the future by finding means that can produce or prevent a possible future effect and thus relieving the anxiety deriving from the difference between what he can grasp and what he can predict.

Nevertheless, the fact that in the state of nature all men tend to have this kind of behavior leads to reciprocal diffidence and conflict. Conflict arises from the fact that in the state of nature all men pursue an anxious search for the highest degree of individual safety in conditions of equality. Apart from the interpretation of the peculiar connotation of natural equality<sup>33</sup>, here I am interested in underlining that precisely equality, together with the persistent search for power as control over the future time, creates and recreates conflict:

From this equality of ability, *ariseth equality of hope in the attaining of our ends*. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their end, (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavor to destroy, or subdue one another. (*Lev. XIII, 3, my emphasis*)

The search for power as control over the future time (which here is expressed in terms of hope to reach one's future goals) plays an absolutely fundamental role in the creation of conflict between men. In such a context, men are necessarily inclined to the clash: in their mental

---

<sup>33</sup> Since I cannot analyze this point in particular, I will just stress the heterogeneity of the critical positions about it. In general, here I base on the idea that equality, in the state of nature, manifests itself as the *contingency of superiority* between completely different people, both physically and mentally. Some insist on the equal exposition to power relations (Gauthier 1969; D'Andrea 1997, p. 151 and foll.), while others emphasize the equality of mental abilities (Reale 1991, p. 215).



representation, the future contains all the possible evils. The anxiety that follows this representation makes them search for power as a mean to relieve it and their exposition to the contingency of power relations leads them to conflicts. Men tend to reciprocal destruction since they fight to have control over time, which is the only resource that is truly scarce. In the common exposition to contingency of power relations, supremacy and violence (the excess of power with respect to others) are regarded by everyone as the most effective mean to satisfy one's needs and desires.

In this context, the individual opinion (mediated by imagination and reason) on what is necessary for one's self-preservation plays a key role. The connection between opinion and anxiety, in the genesis of conflict, is decidedly manifest in the element of diffidence<sup>34</sup>, which is an inclination towards suspect and prevention caused by the anxious perception of insecurity. The bound between conflict and attempt to secure control over the future emerges clearly from the reaction to diffidence: since man does not know how much power his future preservation will need and he suspects that his opponents will try to steal it from him, he chooses the way of anticipation (*Lev. XIII, 4*). Thus aggressiveness does not come from a constitutively evil type of human nature, but from the insecurity that subjectivity, tormented by anxiety for the future, experiences.

Only the State will be able to neutralize the generalized conflict of the state of nature<sup>35</sup>, since it will administer and organize (future) time through the regularity and predictability of its system.<sup>36</sup> On the contrary, the coercive sovereign mechanism will fail when conflict arises from the other institution/representation capable of administer future time in an even more prominent sense: religion.

## 2.2 THE GENEALOGY OF RELIGION

Religion does not play an explicit role in the manifestation of conflict in Hobbes' state of nature<sup>37</sup>, but the author places it in the crucial point of his anthropological analysis: chapter XII, which is thematically dedicated to the genealogy of religion, immediately precedes the description of natural conflict.<sup>38</sup> It also includes the figure of Prometheus, whose position shows that religion is part of the original emotional structure of man: the link between curiosity and anxiety for the future, metaphorically embodied by the bound titan, gives the essential anthropological basis to the constitution of religious representations, which can explain the development of religiously-based conflict. As will be shown later, Hobbes' genealogy of religion highlights the emotional basis of the human disposition to trust in the authority of others. Furthermore it explains how the mechanisms of acknowledgment of authority and accumulation of power, which are so typical of the "mundane" sphere, characterize religion too: thus, it clarifies the presumptions of religious conflict. Considering the genealogical discussion of religion in the context of the whole text, the figure of Prometheus shows that in order to find the emotional basis of the need of the supernatural (and thus of

<sup>34</sup> Hobbes regards diffidence as one of the causes of quarrel (*Lev. XIII, 6*).

<sup>35</sup> This does not imply that the sovereign authority produces a change in human nature. The structure of man's emotional life stays unchanged: sovereign coercion can only limit its conflictual effects on the social level.

<sup>36</sup> On the foundation of the State as neutralization of the temporal dimension, see Izzo 1983; and Izzo 1990.

<sup>37</sup> This has as consequence the wrong consideration, which is present in most of the critique, that the religious conflict (and the long, elaborated argumentation that aims at identifying its strategies of neutralization) plays a minor role in Hobbes' analysis and normative proposals.

<sup>38</sup> *Lev. XIII*.



the conflicts that arise from this need), it is not necessary to radically rethink Hobbesian anthropology<sup>39</sup>: religion has its origin in the primary structure of human nature, which is Promethean and intrinsically inclined towards conflict.<sup>40</sup>

The role performed by curiosity and anxiety for the future in the genesis of religious representations is not univocal, however. Hobbes distinguishes natural religion on rational basis, which he regards as directly connected to theoretical curiosity, from superstitious religion, which refers to the compensatory mechanisms started by anxiety for the future. Nevertheless, as I have noted previously, curiosity and anxiety for the future are so deeply connected in the text that it is problematic to discriminate their effects.<sup>41</sup> After briefly describing the direct connection between curiosity and natural religion, I will concentrate on the genealogy of the superstitious religious sentiment: this genealogy is particularly interesting since it constitutes the way through which most of men approach transcendence.

According to Hobbes, rational natural religion owes its origin to the presence in man of genuinely speculative *curiositas*, of a disinterested search for the causes of things.

Curiosity, or love for the knowledge of the causes, draws a man from consideration of the effect, to seek the cause; and again, the cause of that cause; till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternal; which is it men call God. (*Lev.* XI, 25)

Such natural religion is the necessary result of an attentive search for the causes of things: although the essence of God is unreachable, man rationally manages to affirm his existence as First Cause. The man who investigates the cause and the origin of things in nature, through natural reason, identifies a "God of causes", who basically guarantees that the mechanical order of the material universe and its causal structure are valid and coherent.<sup>42</sup> Man can attain to this conception of God rationally, namely through that causal thinking that is the peculiar, exclusive trait of the human mind, unless the anxious solicitude for the future time prevails. Thus, although it can potentially be attained by everyone, such rational natural religion virtually belongs only to few men: those who have a disinterested kind of theoretical curiosity about the natural causes of things, those who do not let the search end in front of the abyss of the Promethean horizon, those who carry out their search independently from the relevance of their results for their destiny.

---

<sup>39</sup> This is Lloyd's position: the researcher interprets the genealogy of the religious conflict starting from a different image of human nature, which in her opinion emerges in the second part of the text, not in the first half. Lloyd rethinks the structure of Hobbesian subjectivity on the basis of the concept of transcendent interests, which are defined as «passionately held beliefs» (Lloyd 1992). In this paper, instead, I am interested in pointing out that the presence, in man, of deeply rooted, deeply held religious beliefs is related by Hobbes to the same emotional origin of human thirst for power and his purely prudential interests. Religion is not an external element, but, on the contrary, is an integral part of the image of man that comes out from Hobbes' anthropology in the first part of the text.

<sup>40</sup> Here the thesis I want to implicitly support is that what differentiates religious conflict from the conflict related to mundane goods is the peculiar goods that man tries to reach, namely eternal life, and not its emotional origin (the passions that justify the existence of the religious sentiment). The ends, and not a particular passion, make religious conflict incomparable to the conflict related to mundane goods, as far as phenomenology and neutralization are concerned. For the whole second half of the text the author concentrates precisely on the resolution of religious conflict.

<sup>41</sup> On the contrary, this seems to be Izzo's position: she separates curiosity and anxiety decidedly, by stressing their completely different conceptions of the need for the supernatural (Izzo 2005, p. 197 and foll.).

<sup>42</sup> On this subject, see Pacchi 1998a, p. 61.



[T]he acknowledging of one God, eternal, infinite, and omnipotent, may more easily be derived, from the desire men have to know the causes of natural bodies; and their several virtues, and operations; than from the fear of what was to befall them in time to come. (*Lev. XII, 6*)

Man comes to natural religion only through a particular, uncommon kind of curiosity, namely the one that is not linked to the concern about the future but is connected to the disinterested desire to know the causes. The *a posteriori* proof of God's existence, which rationally-based natural religion is founded on, seems to have a value that is not so much religious as epistemological: the God of causes here identified represents the supreme guarantee of a mechanistic conception of the world. Instead, from a theological point of view, Hobbes' analysis of natural religion<sup>43</sup> leads to a negative theology, based on the unknownableness of God and the limit of the human mind, which is incommensurate to God's one.<sup>44</sup> Although Hobbes believes in the possibility of a rational way to God, he recognizes that natural religion is not able by itself to provide the answers that most of men look for, since it does not deal with man's future. Only revelation can give these answers.

In most of men curiosity manifests itself as the desire of obtaining a cognitive control over the causes of their good or bad fortune. This happens when the desire of knowledge is mediated by the anxious solicitude for the future time. This manifestation of curiosity leads to credulity, to the inclination to trust in the authority of others (if not in one's fantasy) and thus to superstitious religion.<sup>45</sup> This is possible because anxiety for the future, together with the fear that it produces, ends the search for causes<sup>46</sup>, substituting its results with projective mechanisms that attribute the direction of events to invisible agents. On projective basis, the subject substitutes the causal connections (traceable through the *seeking*) with external elements – most of them, but not all, are transcendental – which free him from the need of a never ending search that leads to anxiety for the future.<sup>47</sup> In this perspective, religion is the result of intellectual laziness that acts as a defense mechanism towards a search which proves too difficult from an emotional point of view. Thus, the religious representation is the answer to the need of release from responsibility and delegation peculiar to man, who otherwise risks to be overwhelmed by anguish. As I mentioned previously, Hobbes describes the mechanism which this anguish is founded on: after recognizing that there is a cause for every event, man cannot but fall into a state of constant anxiety when he realizes the asymmetry between the

<sup>43</sup> It is analyzed thematically in *Lev. XXXI*.

<sup>44</sup> From a certain point of view, Hobbes, in his negative theology, reintroduces a form of theological discrimination against *curiositas*, when it claims cognitive control over God's essence. The idea that human reason is not allowed to extend its investigation to forbidden grounds is expressed by the form of theological opposition par excellence that is the myth of Job (*Lev. XXXI, 6*). Thus the legitimacy of theoretical curiosity is limited to the ambit of natural investigation.

<sup>45</sup> «[M]an observeth how one event hath been produced by another; and remembereth in them antecedence and consequence; and when he cannot assure himself of the true causes of things, (for the causes of good and evil fortune for the most part are invisible,) he supposes causes of them, either such as his own fancy suggesteth; or trusteth to the authority of other men, such as he thinks to be his friends, and wiser than himself» (*Lev. XII, 4*).

<sup>46</sup> Indeed the anxiety to know the causes of one's fortune «both inclines to fear, and hinders them [men] from the search of the causes of other things; and thereby gives occasion of feigning of as many gods, as there be men that feign them» (*Lev. XII, 6*).

<sup>47</sup> In a previous passage, before introducing Prometheus, Hobbes even attributes the source of superstitious religious representations to «they that make little, or no inquiry into the natural causes of things» (*Lev. XI, 26*). In this passage, Hobbes does not introduce anxiety, but the connection between ignorance and fear that proceeds from it in the genealogy of religion.



obsessive desire of cognitively controlling at least the causes of what is important for his life and the objective impossibility of reaching a complete cognitive command over future events. In this context fear adds to anxiety<sup>48</sup>: it arises from the anxious perception of the future as the field of all possibilities and of all potential evils, which are conceivable and imaginable thanks to the horizon disclosed by causal thought, but cannot be predicted with enough certainty. Man feels anguish for the future *because* he is aware that such evils are possible and he fear them *nonetheless* they are only possible. The interweaving of anxiety, consciousness and fear sets in motion the projective mechanisms which constitute the basis of superstitious religion.

This perpetual fear, always accompanying mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark, must needs have for object something. And therefore when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse, either of their good, or evil fortune, but some *power*, or agent *invisible*: in which sense perhaps it was, that some of the old poets said, that the gods were at first created by human fear.<sup>49</sup> (*Lev. XII, 6*)

Fear structurally *has to* have an object, which is identified through the representation of the invisible powers that govern human destiny. The human mind, which cannot stand the anguish caused by gaps, creates some contents that can be the object of its fear and successively of its hope. Man feels devotion towards the powers he fears and trusts in. Hobbes' naturalistic phenomenology of religion explains the religious representation as a need for safety of man, who sets in motion some mechanisms to compensate his ignorance and some unconscious strategies to relieve his anguish. These defense strategies, which lead to the creation of mythical and religious images, also explain the human disposition to surrender to the authority of others. Man is induced to believe religious representations and those who present them rather than be a prey to uncertainty about his destiny. The charisma of religious authorities is founded precisely on their function with regard to the psychological needs of man, such as filling the gaps and gaining control over the future time. Thus, this function is carried out mainly when religious authorities have a revelation they can spread and take care of. In fact, revealed religions administer the future since they are based on narrations that give shape to the future time. Thus they exist because man psychologically needs them and for this reason they tend to develop so as to move his emotional energies and his inner motives and even lead him to self-sacrifice. This is the starting point from which Hobbes explains the origin of religiously-based conflicts: they take advantage of the disposition of believers to trust in a kind of authority that is different from that of the sovereign since it is the guardian of revelation and gives order to the future time beyond the capacity of sovereign power.<sup>50</sup>

Simplifying Hobbes' anthropology of religion, rational natural religion proceeds from knowledge/curiosity, while superstitious religion arises from intellectual ignorance/laziness. According to such dichotomy – which I consider inadequate to express the complexity of the problem – Hobbes could be regarded as a proto-deist (because of the acknowledgment of a

---

<sup>48</sup> On the connection anxiety-fear, see *supra* § 1.2.

<sup>49</sup> Hobbes hints at a Statius' maxim, which he quotes in the Latin edition as «Deos primos a timore factos esse» (*Lev. lat.*, XII, 6). On the usage of this maxim in the critique of religion in the XVII and XVIII centuries, see Landucci 1972.

<sup>50</sup> Hobbes' theological argumentation and particularly his discussion on the figure of prophet (*Lev. XXXII, XXXVI*), deeply analyzed on the phenomenological level in *Behemoth*, are to be interpreted in this perspective. Hobbes' polemic is clear from the very first pages of *Leviathan*: «[i]f this superstitious fear of spirits were taken away, and with it, prognostics from dreams, false prophecies, and many other things depending thereon, by which, crafty ambitious persons abuse the simple people, men would be much more fitted than they are for civil obedience» (*Lev. II, 8*).



rational way to God) and, above all, as a proto-illuminist (because of the critique to superstitious religion which comes from ignorance and fear). The latter interpretation is suggested by the comparison with a part of the literature that immediately follows Hobbes and bases its genealogical analysis of religion on the connection between fear and ignorance: Spinoza, Mandeville and Hume are the most important examples.<sup>51</sup> Hume, in particular, in his *Natural History of Religion*, presents a genealogy of the religious experience in polytheism that closely resembles the Hobbesian one.<sup>52</sup>

No passions, therefore, can be supposed to work upon such barbarians, but the ordinary affections of human life; the *anxious* concern for happiness, the dread of *future* misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessities. Agitated by hopes and fears of this nature, especially the latter<sup>53</sup>, men scrutinize, with *trembling curiosity*, the *course of future causes*, and examine the various and contrary events of human life. And in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscure traces of divinity. [...] These *unknown causes* [of the various and contrary events of human life], then, become the constant object of our hope and fear; and while the passions are kept in perpetual alarm by an *anxious expectation of the events*, the imagination is equally employed in forming ideas of those powers, of which we have so entire a dependence. (Hume 2007, pp. 39-40, *my emphasis*)

Although the comparison shows a lexical similarity, and maybe Hobbes' merit in establishing a particular approach to the study of religion, I think it is not appropriate to attribute excessively critical and demystifying positions to Hobbes. The genealogy of religion, in Hobbes, does not want to assert itself as a natural history which aims at depriving religion of its basis.<sup>54</sup> The author's purpose is to point out the inner emotional origin of that human inclination to create religious representations and trust in them. In my opinion, Hobbes' close observation of the natural character of religion has the merit of recognizing psychological and anthropological dignity to the religious sentiment, which in fact is placed on the same level as other passions.<sup>55</sup> Thus, the anthropological analysis of religion is fundamental for a complete characterization of

---

<sup>51</sup> Landucci claims that Hobbes is the beginner of the proto-Enlightenment tradition of the critique of religion. The researcher, in fact, following Stillingfleet's intuitions, regards Hobbes as the first systematic theorist of fear and ignorance as the origin of religion. On the basis of this first modern codification of the problem, other authors – such as Spinoza, Bayle, Mandeville and Hume – founded their phenomenological and genealogical analysis of religion on fear and ignorance (Landucci 1972, pp. 236-240). Leo Strauss too places Hobbes in the tradition of the critique of religion, which starts with Epicurus and, through Da Costa and La Peyrère, comes to Spinoza (Strauss 2003).

<sup>52</sup> In this sense Spinoza (Spinoza 2001, pp. 39-59) and Mandeville too (Mandeville 1795, p. 408) represent significant examples. Both authors, directly or indirectly, refer to Statius' maxim.

<sup>53</sup> As Hume points out, above all melancholy passions lead to devotion: «every disastrous accident alarms us, and sets us on enquiries concerning the principles whence it arose: Apprehensions spring up with regard to futurity: And the mind, sunk into diffidence, terror, melancholy, has recourse to every method of appeasing those secret intelligent powers, on whom our fortune is supposed entirely to depend» (Hume 2007, p. 42).

<sup>54</sup> This appears to be Landucci's interpretation (Landucci 1972) and, going backwards, Strauss' one (Strauss 2005). Some of the authors who reassess the significance of the theological argumentation too hold positions which partly recall Strauss' ones (see, e.g., Johnston 1986). Others do not agree with this interpretation, such as Pacchi (Pacchi 1998b, p. 48), and Izzo, who underlines the non-Enlightenment connotation of Hobbes' opinion on religion (Izzo 2005).

<sup>55</sup> On the textual level, the discussion on religion takes place in chapter VI (which examines human passions), immediately after the definition of curiosity.



human nature that aspires to explain the genesis of any kind of conflict. In Hobbes religion is surely an alienated creation of human nature (namely the result of projection), but is also a necessary creation inherent to it.<sup>56</sup> Far from being a superstitious accessory of human behavior that can be easily eliminated by rational criticism, religion, in its natural condition, occupies a crucial position in the psychology of Hobbesian man: it is part of the connection between curiosity and anxiety for the future, that turns out to be the emotional origin of a defective, restless and intrinsically conflictual subjectivity.

#### BIBLIOGRAPHY

- Bloch, E. (1983). *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*. Milano: Feltrinelli. [1968]
- Blumenberg, H. (1983). *The Legitimacy of the Modern Age*. (tr. by R. M. Wallace). Cambridge (MA)-London: MIT Press. [1966]
- Blumenberg, H. (1985). *Work on Myth*. (tr. by R. M. Wallace). Cambridge (MA)-London: MIT Press. [1979]
- D'Andrea, D. (1991). Emancipazione dal presente e ansia per il futuro in Thomas Hobbes. In *Annali del dipartimento di Filosofia, VII* (pp. 121-159). Firenze: Olschki.
- D'Andrea, D. (1997). *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*. Roma: Carocci.
- Gauthier, D. (1969). *The logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Gehlen, A. (1983). *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Milano: Feltrinelli. [1940]
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford-New York: Oxford University Press. [1651]
- Hobbes, T. (2001). *Leviathan, sive De Materia, Forma, et Potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. In Id., *Leviatano*. (tr. by R. Santi). Milano: Bompiani. [1668]
- Hume, D. (2007). *The Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press. [1757]
- Izzo, F. (1983). Tempo e sistema. *Il Centauro*, 3(8), 54-77.
- Izzo, F. (1990). Storia e teologia politica. In G. Borrelli (Ed.), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica* (pp. 383-407). Napoli: Morano.
- Izzo, F. (2005). *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*. Roma-Bari: Laterza.
- Johnston, D. (1986). *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the politics of cultural transformations*. Princeton: Princeton University Press.
- Landucci, S. (1972). *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*. Roma-Bari: Laterza.
- Lloyd, S. (1992). *Ideals as Interests in Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

<sup>56</sup> On this topic, see Izzo 2005, p. 90.



- Mandeville, B. (1795). *The Fable of the Bees. Second Part*. London. [1728]
- Pacchi, A. (1998a). Hobbes e il Dio delle cause. In Id., *Scritti hobbesiani (1978-1990)* (pp. 53-65). Milano: Franco Angeli.
- Pacchi, A. (1998b). Hobbes e la Bibbia. In Id., *Scritti hobbesiani (1978-1990)* (pp. 47-51). Milano: Franco Angeli.
- Pulcini, E. (2001). *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Reale, M. (1991). *La difficile eguaglianza, Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*. Roma: Editori Riuniti.
- Spinoza, B. (2001). *Trattato teologico politico*. (tr. by A. Dini). Milano: Bompiani. [1670]
- Strauss, L. (1977). I fondamenti della filosofia politica. In Id., *Che cos'è la filosofia politica?* Urbino: Argalia. [1959]
- Strauss, L. (2003). *La critica della religione in Spinoza*. (tr. by R. Caporali). Roma-Bari: Laterza. [1996]
- Strauss, L. (2005). *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*. Paris: PUF.

# La sublime giustizia

## Ira, vendetta, diritto

Stefano Berni\*  
[Berni11unisi.it](mailto:Berni11unisi.it)

### ABSTRACT

Justice is not an abstract algorithm, consequence of a presumed spiritualistic rationale typical of the stoic Christian tradition, but rather a natural sentiment with its roots deeply planted in emotion, such as rage and vendetta. The idea of justice does not belong to abstract reason, but responds to an immediate need of repair. Having based justice on this hyper-rationalistic concept has created the illusion of being capable of re-educating and rehabilitating the criminal. In fact, the will was to create a society of control, resentful, afraid and infantile.

---

Il tentativo di Seneca nel *De ira* è quello, in sintonia col pensiero stoico e poi cristiano, di eliminare le passioni dalla ragione. Rispetto alla posizione aristotelica, secondo la quale la passione non può essere cancellata ma solo temperata in armonia con la volontà razionale in vista di un fine e di un obiettivo strategico, Seneca considera l'ira come un nemico da abbattere e non fare penetrare nel 'fortino' della ragione. La critica esplicita ad Aristotele rivela il desiderio di espungere per sempre l'ira. In effetti, essa non è considerata una passione (*adfectus*) ma un vero e proprio vizio, peggio, una malattia che va sconfitta completamente. I motivi sono che un uomo assoggettato all'ira non apparirebbe né saggio né buono e cioè non sarebbe in grado di governare se stesso e gli altri. Per Seneca, non si può essere irati e buoni allo stesso tempo.<sup>1</sup> L'individuo non sarebbe in grado di controllarsi e dunque vivrebbe in balia di una forza che non gli permetterebbe di agire correttamente.

Lo sforzo di Seneca è per certi versi simile a quello di Aristotele, ma la differenza, dichiarata dallo stesso filosofo romano, è evidente e profonda: non basta temperare le passioni ma vanno completamente escisse. Questo perché altrimenti l'uomo si comporterebbe come un semplice animale e non seguirebbe la natura umana, che si riconosce proprio per la sua essenza razionale. Tuttavia Seneca sostiene che gli animali sono privi di ira. Questa contraddizione, anziché rilevare un'aporia, mostra chiaramente la sua convinzione di considerare l'uomo come un *unicum spirituale* e divino in contatto con Dio.

L'ira sarebbe una passione pericolosa perché desidera una vendetta «destinata a coinvolgere lo stesso vendicatore» (Seneca 1998, Libro I, 1): una specie di follia incapace di distinguere la giustizia dalla violenza. Essa si accompagna alla rabbia, alla collera, alla brama di vendetta, al voler ricambiare il dolore con il dolore.

L'ira è il desiderio di punire. Pertanto è una reazione rispetto ad un *torto* o ad un errore subito; è quindi una risposta che si collega al sentimento di giustizia (*diritto*). Chi ha subito un torto vuole ripristinare un diritto: «l'ira è la brama di vendicare un'offesa» (Seneca 1998, Libro I, 3). Non a caso in latino la vendetta si dice anche *ultio*, che significa piaga, ferita, un'offesa fisica. Tuttavia per Seneca la vendetta non deve essere accompagnata dall'ira, ma dalla ragione, sotto la guida della quale essa interviene senza la passione, freddamente, calcolando

---

\* Facoltà di Giurisprudenza – Università di Siena

<sup>1</sup> Seneca 1998, Libro II, 12.



solo i pro e i contro in vista di una giustizia più neutra e oggettiva. Dove c'è passione non c'è ragione, dove c'è ira e vendetta non c'è giustizia, e viceversa; questa in definitiva la posizione di Seneca: «le passioni sono funeste» (Seneca 1998, Libro I, 9). Esse non si possono controllare, allora vanno eliminate in vista di un comportamento razionale. Solo la ragione condurrebbe alla giustizia. Questa tesi, di derivazione stoica, costituirà la base del pensiero e della cultura cristiana per i millenni seguenti con le conseguenze nefaste di cui parlerò più avanti. Non ci si vuole liberare tanto dalla vendetta, quanto dall'ira: si vuole che la giustizia sia consumata freddamente.

Per dimostrare la sua tesi, Seneca afferma che l'ira appartiene spesso ai guerrieri che si fanno trascinare dalla collera contro i nemici. Utilizzando l'esempio della guerra, il filosofo latino confonde tra una passione privata (l'ira) e un comportamento pubblico (la guerra). In effetti, in questo caso, Seneca non utilizza il termine *ultio* o *poena*, bensì *vindicta*, che allude ad un riferimento giuridico. Infatti la *vindicta* era anche il bastone simbolicamente utilizzato nella cerimonia giuridica romana, con cui davanti al magistrato il creditore toccava il debitore, chiedendogli di saldare il debito. È facile allora, per Seneca, dimostrare che in guerra l'ira è controproducente, perché, per affrontare il nemico, occorre la freddezza necessaria per valutare tatticamente le azioni. Ma ciò succede frequentemente perché il nemico che si combatte è un estraneo, a meno che non attenti alle nostre dimore. In questo ultimo caso lo sforzo teso alla difesa si raddoppia proprio grazie all'ira. Così accade a Ulisse che la controlla a lungo ma poi la fa esplodere rabbiosamente contro i Proci. Ciò non dimostra che l'ira è volontaria, come suppone Seneca, ma semplicemente che la si può governare. Ulisse è spinto dall'ira suscitata per avere subito un'ingiustizia, ma la imbriglia con l'astuzia altrimenti sarebbe potuto soccombere. Se fosse stata sufficiente la forza, l'avrebbe utilizzata immediatamente. Correttamente per Aristotele l'ira non è espunta dalla ragione ma *temperata* dalla prudenza. Semmai la vendetta non è lo strumento che si utilizza in guerra, ma ne potrebbe essere la causa, come avviene per la guerra di Troia. Tuttavia raramente nelle guerre già complesse come quelle al tempo di Seneca si va in guerra per vendetta.

Invece si può concordare con il filosofo romano quando dice che l'ira si collega al desiderio di vendetta, ma, nel contempo, ne è anche il suo ostacolo, appunto perché un eccesso d'ira non permette di vendicarsi. L'eccesso di passione infatti non permette di canalizzare le forze verso un obiettivo prestabilito. Anche un difetto di passione, tuttavia, non permetterebbe mai a nessuno di trovare soddisfazione nella vendetta. La ragione, almeno nella visione senecana, infatti, mirerebbe sempre al perdono. Ma se vi fosse solo il perdono, come auspica Seneca, non ci sarebbe giustizia: infatti, appena subito un torto, perdoneremmo immediatamente.

Seneca vorrebbe anche che si possedesse il senso di giudizio e di obiettività di un giudice. Però il giudice non si arrabbia giacché non è stato toccato personalmente dall'offesa, così come un chirurgo non sente il dolore del paziente e può operarlo, agendo freddamente e razionalmente. Ma un padre, per esempio, non può comportarsi come un buon giudice, né può cadere negli eccessi d'ira, né nella mancanza d'ira, altrimenti il figlio sospetterebbe che il padre non abbia passioni nei suoi confronti, passioni anche positive come l'amore. Si può essere adirati con qualcuno senza necessariamente odiarlo. Anzi, ci si adira più facilmente proprio verso chi si ama, perché i sentimenti si collegano tra di loro. Dunque non è vero come sostiene Seneca che «nessuno si adira con chi si ha in cura» (Seneca 1998, Libro I, 15).

Si potrebbe anche sostenere che la ragione come organo legislativo non esiste, ma che rappresenta solo uno strumento regolativo; esistono piuttosto passioni contrastanti che scontrandosi producono una direzione. Ho detto che la ragione del giudice o del medico può essere fredda e obiettiva perché agisce nei confronti di un problema ma non è coinvolta personalmente contro o verso una persona. Il giudice è dunque sempre un terzo rispetto ai due contendenti, come il medico è il terzo tra il paziente e la sua malattia. Pertanto la loro



ragione, almeno in questo caso specifico, è *disinteressata*, priva letteralmente di inter-esse e di passioni.

Seneca afferma che l'ira è un moto volontario dell'animo, ma aggiunge che anche i bambini ne sono affetti. Inoltre l'ira è "uno slancio aggressivo" che però non si dà mai senza "il consenso della mente". Ma allora i bambini subiscono l'ira o la vogliono? L'ira elude il filtro razionale o è volontaria?

A me pare che l'ira sembra essere più una reazione – istintiva, pulsionale interna all'organismo – rispetto ad un avvenimento esterno. Pertanto, solo in seconda istanza ci può essere la *consapevolezza* di doversi vendicare del torto subito. La vendetta è un fenomeno secondario dell'ira: è una reazione, una rivincita. Si ha dunque un'azione esterna che colpisce i nostri sensi e provoca una reazione fisica data da un eccesso di adrenalina (ira), come nel caso della paura, e si accompagna a un meccanismo di reazione: desiderio di vendetta o di fuga. È probabile che l'ira sia associata alla paura o ne sia una conseguenza. Immaginiamo qualcuno che passeggi nel buio e improvvisamente sia assalito. Si innescherà nell'organismo un forte sentimento di paura. Immediatamente però, in base al riconoscimento dell'oggetto, potremmo scegliere di canalizzare tutta questa energia verso l'oggetto stesso, reagendo all'attacco con aggressività e violenza o decidendo di fuggire. La vendetta (non l'ira) è pertanto un fenomeno consapevole che può accompagnarsi con la volontà. Ulisse, una volta intrappolato e persi molti dei suoi compagni, si vendica volontariamente, controllando la sua rabbia e accecando Polifemo. Un guerriero come Ulisse ha imparato, grazie all'addestramento, a controllare la paura e a reagire con coraggio e con astuzia in vista di un fine (nel caso di Ulisse, la vendetta).

Seneca non vuole riconoscere le passioni, come se esse fossero qualcosa appartenente all'animalità e non all'uomo. Ma anche quello che Seneca chiama ragione o mente non è altro che l'abitudine del corpo alle reazioni chimiche del corpo stesso. Non si può affermare che l'ira non è una passione e che invece sia un vizio della mente o della ragione perché apparirebbe come un gesto volontario. Seneca confonde volutamente l'ira con la vendetta. Non è infatti l'ira, come ho detto, che è volontaria ma la vendetta. Achille reagisce con rabbia alla notizia della morte di Patrolo. Al dolore della perdita dell'amico, organizza *successivamente* e *volontariamente* la vendetta. Achille *decide* di andare verso il campo nemico, ma, nel momento in cui vede Ettore, potrebbe sentire la paura o di nuovo l'ira che monta e ucciderlo. Pertanto, l'ira è una passione che può scontrarsi con altre passioni o che può essere controllata dall'abitudine e dalla ragione per ripristinare un torto subito (vendetta o giustizia).

La vendetta, effetto primario dell'ira, di per sé vorrebbe soddisfarsi subito. Ma spesso il nemico è già fuggito; ha attaccato vigliaccamente e si è allontanato. Allora la volontà (mossa dal ricordo di un dolore subito) mantiene viva la memoria dell'ingiustizia, e la vendetta può soddisfarsi se ritrova l'oggetto offendente. La vendetta è una reazione ad un'offesa o ad un torto subito. Su tale reazione si basa il senso di giustizia. La giustizia è nata dal desiderio di vendetta, altrimenti non si darebbe in nessuna cultura. Invece vi è un senso naturale di giustizia, che è in primo luogo desiderio di vendetta. Per questa ragione le tribù primitive e le civiltà antiche hanno sviluppato soprattutto una sorta di diritto penale.

La giustizia è la reazione vendicativa misurata all'offesa ricevuta. La vendetta, invece, proprio perché sorge da una passione, tende a debordare e a essere smisurata (*hybris*). La reazione vendicativa esige sempre di valutare il dovuto più del ricevuto. Anche questo però non è privo di giustizia, perché chi ha danneggiato, lo ha fatto ingannando, cogliendo alla sprovvista e lasciando in uno stato di agitazione e di angoscia che perdura nel tempo, che la vittima subisce e non ha voluto. Chi si vendica di un torto subito, dovrebbe essere ripagato con gli interessi. Non sempre si può essere magnanimi come Ulisse, che acceca Polifemo, anche se lui stesso non era stato accecato, senza ammazzarlo. Tuttavia, egli aveva perso gli amici ed era stato costretto per lunghi giorni a vivere nella paura di essere divorato.



La giustizia del giudice, della terzietà, in un certo punto della storia occidentale, si afferma probabilmente perché i re e i principi temono il disordine, la sedizione e la rivolta. Perciò il giudice, che è un terzo relativamente a due contendenti, non lo è mai rispetto al potere, anzi è in definitiva un organo di potere. Seneca non a caso è il consulente degli imperatori: prima di Caligola e poi di Nerone. Di fronte alla loro tracotanza, Seneca si appella ad un giudizio terzo: la loro ragione, nella vana speranza che almeno essa sia un giudice imparziale.

Anche i Greci si rappresentavano la giustizia come risposta misurata e temperata; gli Egizi misuravano la giustizia con la bilancia; gli ebrei sostenevano che ad un occhio occorresse richiedere un altro occhio; e i Romani avevano la *lex talionis*. La legge dei re e degli imperatori interviene con magnanimità ma anche con inflessibilità per non permettere la vendetta privata, che minaccerebbe il loro potere. Tuttavia essi non ricercano la giustizia ma l'obbedienza.

Se la vendetta non trova sfogo e si ripiega su se stessa, come suggerisce Nietzsche, abbiamo il *risentimento*. Il ri-sentito è colui che non è riuscito nel corso della sua vita a reagire, e, minacciato dalla sua paura, ha creduto che la colpa di tutte le esperienze negative e dolorose fosse sua. Il risentito ha rivolto l'ira contro se stesso. Il risentito è un sensibilizzato al fenomeno della paura, ma tutto gli fa paura. Il crudele, invece, ha rimosso le sue paure, non le riconosce e allora le fa vivere all'altro come in uno specchio. Il crudele gode della paura altrui per non riconoscere la propria. Se il risentito è un masochista, il crudele è un sadico. E tuttavia l'abitudine al dolore ha condotto il risentito e il crudele ad esercitare una violenza senza ira, cioè in definitiva una violenza senza giustizia. Pertanto l'educazione, diversamente da quello che suppone il filosofo latino, non può domare completamente le passioni; anzi, una passione non vissuta bene può causare una personalità distorta appunto come accade all'iracondo con l'ira, al timido con la paura. In effetti Seneca stesso sostiene che "un'educazione molle e permissiva può creare individui iracondi", ma anche che un'educazione troppo rigida può causare frustrazione e risentimento.

L'uomo, insomma, possiede l'ira, e diventa impossibile estirparla: e se non debitamente canalizzata, si crea il risentimento. È quello che è successo al cristianesimo il quale ha concesso tutta l'ira (la vendetta, la giustizia) a Dio. Il cristianesimo non si libera dell'ira (dal mio punto di vista, come ho provato a mostrare, non ci si può liberare da una passione), ma la accumula sempre di più. Anzi, come rileva Nietzsche, il cristianesimo è attraversato da un colossale istinto di vendetta che però, non colpendo gli uomini e sperando nella giustizia divina eterna, blocca le passioni e avvelena l'uomo stesso, intossicandolo. Anziché maledire il proprio Dio che lo ha condannato al Male, il cristiano risponde che la sua sofferenza è la conseguenza di una colpa commessa, e così si autopunisce, nella speranza di ripagare il debito nei confronti di Dio e raggiungere la felicità eterna. Il torto e il diritto sono misurati, almeno in Occidente, in termini di compenso così come avviene tra debitore e creditore. "Pagare il debito con la giustizia" significa che per delitti non troppo gravi si possa ricorrere ad un arbitrato in cui l'altro potrebbe accettare del denaro o dei beni come equivalenza del danno subito.

Come fa notare Ian Miller<sup>2</sup>, i piatti della bilancia che simboleggiano la giustizia nella nostra società (ma già presenti nell'antico Egitto) misurano le equivalenze dei beni da mettere sul piatto come restituzione e indennizzo di un torto. Probabilmente ciò è accaduto perché si è sviluppata nella cultura mediterranea una società commerciale e agricola in cui il danno maggiore era collegato alla perdita dei beni che assicuravano la sopravvivenza. Ciò sembrerebbe confermare le analisi di Nietzsche, che nella *Genealogia della morale* approfondisce le relazioni esistenti, nella nostra cultura, tra debitore-creditore, torto-diritto,

---

<sup>2</sup> Miller 2008.



uomo-Dio. Nell'ordine: morale, giustizia, religione. Il senso della giustizia nasce da questo: che tutto debba essere ripagato. Secondo Nietzsche il sentimento di giustizia è stato avviato «dal rapporto contrattuale tra debitore e creditore che è tanto antico quanto l'esistenza di soggetti di diritto» (Nietzsche 2004, p. 51). Attendendo la giustizia finale e ritardando la richiesta di giustizia, l'ira si è ripiegata lentamente nel soggetto, producendo una violenza particolare, individualizzata, parcellizzata, ancora più grave di quella immediata e naturale.

È stato René Girard a studiare maggiormente le relazioni esistenti tra rito, mito, sacrificio, violenza. Il problema maggiore per le culture antiche e primitive sarebbe «l'escalation della vendetta» (Girard 2000, p. 46.).<sup>3</sup> Invece il cristianesimo avrebbe volutamente interrotto il meccanismo vittimario del capro espiatorio tipico delle culture pagane e primitive, le quali non avrebbero conosciuto il messaggio evangelico che consiglia, da un lato, di riconoscere l'ingiustizia più grande, quella del sacrificio di Dio, perché essa purificherà e giustificherà tutti i mali che siamo costretti a sopportare su questa terra, dall'altro la giustizia più grande perché saremo salvi nella fede interrompendo definitivamente il circuito della vendetta. La domanda del salmista nel Libro dei Salmi (Salmo 72), che si chiede per quale motivo gli empi, i cattivi, i violenti vivano felicemente mentre i buoni, gli onesti e i giusti debbano soffrire e morire presto, trova risposta nella giustificazione della fede e nell'attesa della giustizia divina. *La giustizia si trova nella fede*. Come sostiene Paolo nelle *Lettere ai Romani*, «il giusto vivrà mediante la fede». Coloro che si pongono fuori della fede scateneranno «l'ira di Dio», «meritano la morte». «Non fate giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina. Sta infatti scritto: a me la vendetta, sono io che ricambierò, dice il Signore» (Paolo 2009, 12, 17). La vendetta è un'azione giusta, così importante che deve essere lasciata solo a Dio. La legge è degli uomini, ma la giustizia è divina. Paolo insiste sulla distinzione tra legge legale e legge del cuore, giustizia umana e giustizia divina. L'uomo deve rispettare la legge, obbedire, trattenere l'ira, amare il prossimo e attendere la giustizia divina, attendere «la rivelazione della giustizia di Dio indipendentemente dalla legge» (Paolo 2009, 3, 4). La vendetta è ritardata e procrastinata indefinitamente, anzi la vendetta viene disinnescata in quanto «tutti sono colpevoli» (Paolo 2009, 3, 9-20). Ciò crea secondo Nietzsche il risentimento. Non ricorrendo subito alla vendetta, non esigendo immediatamente giustizia, la coscienza si trasforma, per il filosofo tedesco, in cattiva coscienza. La violenza, anziché liberarsi all'esterno, si interiorizza, ammalando il corpo e l'anima. È la nascita del cristianesimo. Paolo critica esplicitamente i pagani e gli stessi ebrei i quali praticavano sacrifici animali, il capro espiatorio, la circoncisione per ingraziarsi *immediatamente* Dio o trovare una riappacificazione all'interno del gruppo. Per Paolo invece vi deve essere «una sospensione della vendetta» (Sloterdijk 2007, p. 96), ma questa sospensione non cancella la violenza e la frustrazione di una giustizia ritardata. Tale comportamento è descritto da Freud nei termini della rimozione. Ma il rimosso torna ed esplose nella nevrosi e nella psicosi. Insomma il cristianesimo si caratterizza per la sua dimensione «contro naturale». Si capisce perché al suo annuncio gentile «dell'amore per i nemici, del perdono, della rinuncia alla vendetta» (Sloterdijk 2007, p. 119) è esploso

con la sua furiosa escatologia... Con la cristianizzazione dell'ira di Dio viene istituita a tutti gli effetti una banca trascendentale dove deporre impulsi timotici umani rinviati e progetti differiti di vendetta. (Sloterdijk 2007, p. 119)

Inoltre, il cristianesimo ci ha convinti che siamo liberi di scegliere. Avendo il libero arbitrio, possiamo scegliere il bene o il male. Ci dice anche che si può giudicare una persona per la sua

---

<sup>3</sup> Sul rapporto tra Nietzsche e Girard rimando al mio S. Berni (2009), *Epigoni di Nietzsche. Sei modelli del Novecento*, Pagnini, Firenze.



colpa a condizione che sia libera e consapevole. Così, il delinquente opererebbe consapevolmente, scientemente, perché avrebbe scelto il male anziché il bene, e il giudice, braccio secolare della giustizia divina, deciderebbe di giudicarlo, non tanto per l'azione nefasta, infliggendogli una pena, ma per la sua colpa interiore: quella di avere scelto erroneamente il male. Da un lato un'idea di giustizia divina priva gli individui della legittimità della giustizia terrena, dall'altro tale idea sacralizza il giudice e lo rende unico rappresentante del diritto: idolatria e feticismo del potere. La violenza divina sacralizza la giustizia terrena incarnandosi nella legge, la quale prima di tutto giudica le *intenzioni*.

Eppure, un atto violento come per esempio l'omicidio, è da sempre considerato, anche dalla giustizia mitica dell'uomo primitivo, reprobato, perché offende, oltre a Dio, il sentimento d'amore dei familiari e della comunità cui appartiene la vittima.

Alla visione cristiana si è opposta (apparentemente) la visione positivista e marxista di derivazione illuministica, per la quale gli individui non sono mai liberi di scegliere, sono condizionati da eventi esterni o da tare biologiche; perciò, concludono i positivisti, i criminali non sono pienamente consapevoli del loro agire. Pertanto, si deduce ancora, non si possono condannare, ma tutt'al più *curare*. Di fronte all'occorrenza di un'azione malvagia se ne conclude o che siano malati di mente, e vanno guariti con medicine o terapie psichiatriche, o abbiano avuto un'infanzia difficile e quindi rieducati.

Il pensiero moderno non sembra in grado di uscire da queste due concezioni criminologiche. Sia i cristiani sia gli scienziati positivisti (la cui mentalità discende essa stessa dal pensiero cristiano) pensano che una pena vada comminata solo in base alla natura della *causa*; quindi, che sia compito della società *rieducare* il reo. Siamo di fronte ad una vera e propria concezione cristiana della *metanoia*, secondo la quale si deve modificare e migliorare la personalità dell'individuo considerato *deviante*. In entrambe le concezioni si tende a *perdonare*. L'atto di amore insito nel perdono è in primo luogo un atto di procrastinazione. Nel primo caso perché sarà la giustizia divina, in ultima analisi, a vendicare, nel secondo, perché attraverso la *giustificazione* vi sarà anche assoluzione.

Ma dalla eventuale constatazione che ci possa essere una coscienza in grado di scegliere, non discende necessariamente che si possa rieducare. Che cosa si rieduca, infatti, se il reo ha deciso consapevolmente di delinquere?

Così, dalla posizione opposta che un individuo possa essere considerato non libero ma determinato dagli eventi esterni o da eventi patogeni interni, non discende necessariamente che si possa rieducarlo o addirittura che non si possa infliggergli una pena. Infatti, come si fa a rieducare un individuo che è stato condizionato pesantemente da eventi traumatici nel corso della sua vita?

Inoltre, che cosa ha a che fare il libero arbitrio con il sentimento di giustizia? Perché la giustizia dovrebbe intervenire in base ad un presunto richiamo alla libertà individuale? Nella visione cristiana, cattolica e protestante, secolarizzata da Kant, la libertà coincide con la legge e con la volontà del soggetto: in una parola con la sua coscienza. Si crede al libero arbitrio per potere giudicare l'individuo, indicare la responsabilità del soggetto. Si costruisce sopra ai suoi appetiti un'idea di coscienza per poterlo addomesticare meglio, ma, come sottolinea ancora una volta Nietzsche, tale coscienza si trasforma lentamente in "cattiva coscienza" dato che ritardare indefinitamente l'appagamento della 'sete' di giustizia alla fine dei giorni, conduce *subito* al risentimento.

Ritengo invece, *spinozianamente*, che il problema della libertà (inteso cristianamente) sia uno pseudoproblema, che l'individuo non abbia una coscienza morale, non sia in grado cioè di decidere tra il bene e il male; sia determinato dagli eventi, condizionato dall'ambiente sociale, spinto dalla sua corporeità geneticamente inscritta. Possiamo pensare che questo individuo non sia rieducabile; tuttavia deve essere giudicato e punito.



Innanzitutto perché il gruppo sociale interviene sull'azione e non sull'intenzione. La punizione potrebbe servire come deterrente contro coloro che volessero delinquere. In secondo luogo la punizione soddisfa principalmente la vittima e la sua onorabilità e serve come rinforzo positivo nei confronti degli innocenti. In terzo luogo, se il colpevole, ipoteticamente, avesse una coscienza, accetterebbe di buon grado di essere punito riconoscendo il male (come sostiene coerentemente Hegel). Infine, anche se il colpevole non avesse una coscienza, la punizione non servirebbe tanto alla società per emendare il suo senso di colpa quanto a difenderla e garantire la sicurezza e la pace sociale.

Nei due casi – sia che il colpevole abbia il libero arbitrio sia che sia stato condizionato dalla società in cui vive – difficilmente la rieducazione avrebbe effetto, perché, se ha scelto il male, lo sceglierà di nuovo, mentre se è stato condizionato dalla società e dagli eventi, occorrerebbe resettare la sua esperienza e cambiare la società.

Il tentativo di rieducazione (che fallisce quasi sempre) serve solo alla società per autodefinirsi 'buona' e per colpevolizzare ancora di più il criminale. Certamente le opportunità si possono dare soprattutto a coloro i quali devono essere reinseriti. Non per ideologia o teoria filosofica ma per sano pragmatismo. È chiaro che una volta scontata la pena, il reo deve pur sopravvivere ed è ovvio che occorre aiutarlo a trovare un lavoro e una collocazione sociale. Lasciarlo libero con la speranza di averlo rieducato è un'azione ingenua, pericolosa e anche ingiusta. È ovvio infatti che il colpevole, una volta scontata la sua pena, sia immesso nella società con la speranza che non commetta più un crimine, ma, non avendo possibilità di sopravvivere, torna spesso a compiere un reato. Se il reo ha una fonte di guadagno sicura forse è conveniente per lui lavorare piuttosto che essere un criminale professionista. Ma sperare che la sua coscienza abbia imparato la lezione e che possa essere rieducato con una vita condotta in carcere è mera ideologia cristiana.

Il giudice pertanto non dovrebbe giudicare in base ai criteri di responsabilità, coscienza, libero arbitrio, ma valutare per ristabilire il dovuto alla vittima. Si è inconsapevolmente consolidata l'idea che la vittima in quanto vittima sia debole. Questo presuppone una logica evoluzionistica: si simpatizza per il colpevole che per natura appare superiore alla vittima. Tuttavia non dobbiamo dimenticare che ciò accade perché non si permette alla vittima di potersi vendicare e di avere la rivincita. Il giudice quindi deve tener presente l'atteggiamento della vittima e dei suoi familiari che *concedono* al giudice l'opportunità di ristabilire la giustizia. Il giudice non è tenuto pertanto a utilizzare una schiera di scienziati, preti o stregoni per capire la personalità del colpevole, il suo stato d'animo in quel momento, se sia pazzo o abbia personalità disturbata, ma semplicemente misurare il danno procurato e *con-dannarlo*, cioè restituirgli lo *stesso* danno. Certamente ci possono essere attenuanti o aggravanti, ma non si può decidere sulla personalità del colpevole. Il giudice non è uno psicologo e non deve essere sostituito da psicologi. Né svolge il ruolo del prete: deve solo riparare a un *errore*. La volontà tuttavia non presuppone la responsabilità o la coscienza. Chi decide volontariamente di violentare una donna, non è libero, perché è stato spinto da una forte passione sessuale; non si sente in colpa, perché considera le donne inferiori; non è responsabile, perché vive in una società maschilista, misogina e pornografica. Per tutte queste cause, se il giudice decidesse sulla base della (non) coscienza del reo, dovrebbe ammettere che il gesto è stato volontario ma non libero e dovrebbe assolverlo. Al contempo, se credesse che il violentatore ha invece una coscienza libera potrebbe condannarlo ma non rieducarlo. Che cosa rieduca, infatti, se lo stupratore ha scelto di delinquere? In ogni caso la rieducazione fallirebbe, sia che la sua personalità è stata strutturata in un certo modo dall'ambiente, sia che abbia potuto scegliere liberamente. Allora a che serve il giudice? Il bisogno del giudice risponde in realtà non ad un'esigenza di neutrale obiettività e terzietà di ascendenza divina per correggere il colpevole reinserendolo nella norma, ma per soddisfare il naturale senso di rivincita, di giustizia e di



vendetta della vittima che vuole la sua riparazione. Se non si consente di vendicarsi, almeno si punisca. Il giudice poi non abita fuori dalla società, e anche lui vivrà in una società maschilista, e forse lui stesso troverebbe molte attenuanti nel colpevole. Ma si deve guardare all'azione erronea e si deve guardarla dal *punto di vista della vittima*. Alcune teorie sospettano che il giudice sia nato storicamente per difendere il potere e per normalizzare i comportamenti delle persone, in modo da renderle favorevoli e consensuali al potere stesso. Questo sospetto si rafforza se il giudice non giudica dal punto di vista della vittima ma dal punto di vista del colpevole occupandosi della sua personalità. Egli vuole che confessi la sua colpa, che la riconosca, per punirlo meglio. Non si vuole condannarlo, ma convincerlo o guarirlo. Si vuole salvare la sua anima. Ma che ha a che fare un giudizio con la personalità di un imputato? Si deve giudicare la sua azione e non la sua vita. Cristianamente si presume che l'errore sorga da una personalità non giusta, cioè non morale. Con questo si vuole così raddrizzare un torto volendo normalizzare. Si pone il problema su un piano etico-morale quando non è che un problema di risarcimento e di riparazione. Si crede a torto che il senso di giustizia sia una prerogativa esclusiva della nostra cultura, mentre le altre culture avrebbero sviluppato solo un senso animale di vendetta. In realtà il sentimento di giustizia è sentimento naturale che pretende un immediato risarcimento del danno subito. Il cristianesimo invece ha sublimato l'idea di giustizia trasformandola in un feticcio.

Vi è una moralità nel sentimento di giustizia ma in senso lato, posto che per moralità si intendano i costumi, la tradizione, la cultura. Il giudice interviene per interrompere il circuito vendicatorio non grazie al cristianesimo, come presume Girard, ma per convenienza, e a patto di risarcire sufficientemente la vittima, che altrimenti potrebbe vendicarsi da sé. Per tutti è infatti più conveniente, sotto il profilo psico-economico, che intervenga il giudice: lui lavora, la vittima è risarcita senza dover reinvestire energie per combattere e vendicarsi del colpevole, e quest'ultimo incorrerà in sanzioni meno cruente di una vendetta. Tuttavia, se si abbassa troppo la soglia della pena, si rischia la sfiducia della giustizia, del sistema penale.

Perciò, la punizione va inflitta non per rieducare, ma per raddrizzare un *torto* subito. Di solito il giudice interviene tra due individui. Un problema si pone quando vi sono reati contro lo Stato o l'ambiente. Apparentemente non c'è nessuno che potrebbe reclamare la giusta vendetta, se non lo Stato stesso, che è benevolo contro tali trasgressioni. Se io distruggo un'opera d'arte di un museo, o devasto o incendio una pineta, non trovo nessuno che individualmente richieda i danni. Tuttavia, colpendo un oggetto di particolare interesse storico o naturale, colpisco la società intera: con un'azione riprovevole, danneggio non solo un individuo ma molti individui. Si potrebbe parlare di tradimento. Il traditore, infatti, non colpisce con la sua azione una persona, come si suppone erroneamente in un rapporto affettivo: l'affetto, infatti, non può essere collegato a una *promessa* (la quale ha natura razionale) che si possa mantenere durevolmente. Si deve parlare di tradimento quando si tradisce la propria comunità. Qui il problema non è, almeno inizialmente, religioso, né è importante lo Stato: non si è firmato nessun accordo con lo Stato, non si deve difendere lo Stato, la patria, la nazione, la comunità religiosa, si deve difendere invece la comunità dal pericolo che un individuo la possa minacciare e minacciandola metta a rischio la mia vita. Da sempre gli individui maschi, che cacciavano, dovevano fidarsi del compagno. Il problema è antropologico. Io ho interesse affinché, chi costruisce una casa, una strada, lo faccia bene, altrimenti egli mette in pericolo la mia vita. Chi deliberatamente costruisce una casa sulla sabbia o distrugge un'intera foresta, rendendo l'aria irrespirabile, commette il reato più grave perché lo commette contro molti individui e tutti potrebbero vendicarsi contro di lui. Questo è ciò che io chiamo il tradimento. E non consiste tanto nel rompere il patto sociale, o giurare il falso, quanto nel mettere a repentaglio la vita di altri. Non interessano le sue intenzioni, se è un piromane, un malato, un soggetto psicologicamente labile. Ogni azione che danneggia



qualcuno è di per sé patologica, perché ha rotto il patto implicito basato sulla *fiducia*. Un poliziotto che si vende alla mafia, un medico che salta i turni, un politico corrotto sono traditori non rispetto ad una morale o una promessa non mantenuta, ma perché mettono in pericolo la vita degli altri consociati. Il tradimento, da sempre è (e dovrebbe essere) considerato il reato più grave, tanto che a ragione Dante situa i traditori nel punto più profondo dell'inferno.

La giustizia non può essere disinteressata, quello che è disinteressato è la ragione fredda, calcolatrice, o trascendentale, ma non la giustizia. La giustizia è un *sentimento* (se non fosse un sentimento perché i familiari e gli amici si sentirebbero essi stessi offesi?) che proviene dall'attrito prodotto tra le passioni e la ragione stessa. In termini kantiani, dovrebbe piuttosto appartenere alla critica del *giudizio*: la giustizia non appartiene alla critica della ragion pratica, come supponeva Kant, semmai, al limite, ha a che fare col *sublime*. La giustizia è un sentimento grandioso, ma soggettivo e interessato, che nasce da un desiderio piacevole (quando è appagato) o spiacevole. Tale sentimento si lega a un giudizio critico, estetico, perché il soggetto ricerca nella giustizia, una simmetria, un equilibrio perduto. È "un giudizio riflettente" perché "sa cogliere nel particolare l'universale". Siamo infatti di fronte a casi particolari legati ad eventi quotidiani e «ci vuole del giudizio per valutare giustamente i casi concreti» (Gadamer 1997, p. 63). La ricerca della giustizia si dispone così come in una tragedia. Non a caso la maggior parte delle tragedie greche ha al centro dei suoi interessi il problema della giustizia. La giustizia è lo scontro tra il desiderio naturale di vendetta personale e il pensiero razionale. Quest'ultimo ricerca un giudice, un terzo, riconosciuto dal danneggiato e dal reo. L'apparato della giustizia con la sua forza è in grado di giudicare ma anche di bloccare la vendetta dei familiari delle vittime e infine le ritorsioni dei familiari del colpevole. Infatti, i parenti delle vittime tenderebbero a vendicarsi anche su persone innocenti appartenenti alla comunità dell'accusato. Questo può creare una spirale di vendetta: la faida. La faida consiste nell'uccidere chi non è direttamente responsabile delle azioni del reo. Se, chi si vendica, non può perseguire il colpevole, allora colpisce indistintamente i suoi familiari. Se non posso ottenere giustizia, posso almeno infliggere un dolore pari al mio. Di qui si potrebbe innescare la spirale vendicataria. Pertanto il giudice svolge un ruolo attivo e importante, ma non carichiamolo di responsabilità religiose o scientifiche che non possiede.

Anche l'idea che la pena possa servire come rieducazione, oltre per il singolo, per l'intera comunità, è infetta da forme ideologiche. Infatti, la pena non serve come esempio o deterrente per coloro che si comportano rettamente. Non può convincere neanche coloro che si comportano male, sia che essi abbiano liberamente scelto di delinquere, sia se costretti dall'ambiente. Infatti, i primi avranno valutato i rischi e avranno scelto in conformità a una loro convinzione; i secondi, spinti da una necessità, non potranno che agire come hanno agito.

L'unico deterrente della pena è dato dalla *paura* di perdere la libertà o di rischiare una punizione esemplare. La paura, infatti, distoglie e convince alcuni a non delinquere, ma coloro che invece delinquono, e si espongono ad una paura maggiore come quella di affrontare una persona per ucciderla, violentarla o derubarla, non possono certamente convincersi a non agire in vista di una paura possibile che potrebbe sopraggiungere nel futuro. I fatti dimostrano che la paura come deterrente non funziona per rieducare e per arginare i fenomeni delinquenziali. Ciò non significa che non si debba punire. Non si punisce in vista di un fine etico, ma semplicemente per *riparare* (a) un torto. La riparazione non può ripristinare il passato; può tuttavia lenire il dolore della vittima. Osserviamo gli animali più evoluti: una scimmia, un leone, ma anche un cane o un gatto. Se sono stati offesi prima o poi si vendicheranno. Qualche volta passano anche giorni o mesi, ma l'animale ricorda l'affronto subito.



Diversamente da ciò che credeva Seneca e successivamente tutta la cultura occidentale cristiana, la vendetta è un fenomeno naturale ed è solo a partire da questo che si innesta il sentimento di giustizia.

#### BIBLIOGRAFIA

- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Parigi: Editions Gallimard.
- Gadamer, H. (1997). *Verità e metodo*. (trad. it. di R. Dottori). Milano: Bompiani. [1960]
- Girard, R. (2000). *La violenza e il sacro*. (trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl). Milano: Adelphi. [1972]
- Mathieu, V. (1980). *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*. Milano: Rusconi.
- Miller, I. (2008). *Occhio per occhio*. (trad. it. di M. Scorsone). Torino: Utet. [2006]
- Nietzsche, F. (2004). *Genealogia della morale*. (trad. it. di F. Masini). Milano: Adelphi. [1887]
- Paolo (2009). Lettera ai Romani. In G. Virgini (a cura di), *Il nuovo testamento*. Roma: Paoline Editoriale Libri.
- Seneca (1998). *L'ira*. (trad. it. di C. Ricci). Milano: Rizzoli. [41 d.C.]
- Sloterdijck, P. (2007). *Ira e tempo*. (trad. it. di F. Pelloni). Roma: Meltemi. [2006]

# L'ira placata

## Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo

Mirko Alagna\*  
[mirko.alagna@gmail.com](mailto:mirko.alagna@gmail.com)

### ABSTRACT

The Wrath of Achilles makes history. Not only because it forces the Achean army to remain for ten years at the walls of Troy, but also because it marks the release of man from the brute and tedious chain of natural causation. The wrath of the hero makes him capable of acting, of challenging the “monarchy of nature” (cfr. Sloterdijk 2007, p. 10) and the indifference of *physis*: it inaugurates history. In Sloterdijk’s reconstruction wrath is understood as an anthropological constant and the ultimate motive force of political action. In this contribution I would like to compare this proposal with the one that emerges from the studies of Max Weber, defined as an anthropology of sense and ‘world images’. I will try to show that the emotional dynamics can be understood only in reference to a ‘world image’ [Weltbild] that overhangs every single action and individual actor. What Weber elaborates is an anthropological approach in which passions are inserted and intertwined into a broader perception of the world and its sense. No general of the bureaucratically organized army of the Chinese empire would have reacted like Achilles.

---

### INTRODUZIONE

Il settimo paragrafo de *Il concetto di politico* di Carl Schmitt si apre con l’assunto che

[s]i potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo ‘cattivo per natura’ o ‘buono per natura’[...]. Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell’uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica. (Schmitt 1972a, p. 143)

Per Schmitt nessuna teoria politica poteva esimersi dal rispondere alla domanda se l’uomo sia per natura buono o cattivo, se un forte controllo politico fosse necessario per contenere gli umani impulsi egoistici e prevaricatori, o se, al contrario, le libertà e i diritti dei singoli fossero spontaneamente capaci di armonizzarsi pacificamente tra loro. Sia la riflessione di Sloterdijk che quella di Weber rendono invece possibile questa astensione, seppur secondo tragitti decisamente diversi.

Secondo Sloterdijk «gli uomini possiedono un senso innato per la dignità e per la giustizia. Ogni organizzazione politica della vita collettiva deve tenere conto di questa intuizione» (Sloterdijk 2007, p. 30). Non è in questione l’innata bontà o cattiveria dell’uomo: centrale è il fatto che l’agire in società dell’uomo appare mosso da impulsi timotici, dal desiderio di riconoscimento; l’ira in particolar modo diventa la chiave di lettura principe della realtà politica. La politica diventa sostanzialmente una pratica di *mise en forme* dell’ira: il genio

---

\* Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze



politico si dimostra nella capacità di candidarsi come credibile collettore d'ira, in grado di controllarne le manifestazioni esplosive dilazionandola nel tempo o indirizzandola verso determinati nemici. Dalla guerra di Troia alla Rivoluzione d'Ottobre, da Achille a Mao Zedong, passando per i secoli della *Respublica christiana* europea, l'ira e la sua gestione vengono eletti a minimo comun denominatore di ogni tipologia dell'agire politico. Che l'ira ci sia è dato per presupposto: come si potrebbe non adirarsi di fronte a questo mondo così palesemente ingiusto ed eticamente irrazionale? Questa percezione del mondo è considerata da Sloterdijk naturale e universale: vi è un *ursprüngliche Unpassung zwischen Individuum und Welt* (Sloterdijk 1993, p. 221), un ineliminabile e connaturato disagio dell'uomo nei confronti del mondo che fornisce sempre rinnovati e giustificati motivi all'ira. Il potenziale d'ira e di rabbia è quindi a disposizione di chiunque sia in grado di utilizzarlo.

È possibile rintracciare un approccio radicalmente diverso sia nell'immane lavoro weberiano della *Sociologia delle religioni* sia nelle ricerche di Hans Blumenberg. Quest'ultimo si richiama all'antropologia filosofica classicamente intesa ed alla sua descrizione dell'uomo come animale costitutivamente carente e indefinito:

[L']autoconservazione è una caratteristica biologica e, nella misura in cui l'uomo entrò sulla scena del mondo come essere imperfettamente equipaggiato ed adattato, fin dal principio egli ebbe bisogno dei sussidi, strumenti e procedimenti tecnici per soddisfare le proprie esigenze elementari. (Blumenberg 1992, p. 144)

La positività del ruolo storico svolto dalle immagini del mondo è quindi spiegata con la considerazione di come sia

necessario che l'uomo non fosse di continuo portato a confrontarsi apertamente con la sua posizione nella natura, eccentrica e minacciata nel senso. Gli orizzonti dell'immagine potevano quindi funzionare come schermi e protezioni dell'interiorità. (Blumenberg 2001, p. 19)

Sulla stessa lunghezza d'onda si colloca infatti tutta la sua ricerca sul mito come modalità specificamente umana di affrontare l'assolutismo della realtà, essendo l'animale-uomo di per sé privo di strumenti istintuali adattivi. Sono le risposte a tale assolutismo a circoscrivere l'orizzonte di senso al cui interno l'uomo si orienta. La forza delle immagini è infatti tale da aver reso possibile per secoli il misconoscimento stesso della carenza umana: è lo stesso Blumenberg a notare come «[...] per lunghi tratti della storia, l'uomo abbia considerato la propria situazione non come una situazione di carenza fondamentale e di miseria fisica» (Blumenberg 1992, p. 144). La manchevolezza originaria della natura umana, il suo carattere indefinito, perde quindi ogni possibile rilevanza nella determinazione dei rapporti uomo-mondo e uomo-uomo.

In Max Weber non c'è spazio per considerazioni di antropologia naturale, riguardanti presunti tratti oggettivi ed eterni della natura umana; ad essere analiticamente e teoreticamente importante del suo lavoro è proprio la ricostruzione della soggettività tramite la costante osmosi tra dinamiche emotive, forme sociali dell'esistenza e la dimensione metafisica degli orizzonti di senso. La riflessione antropologica weberiana si articola a partire dall'assunto che l'uomo sia un animale che legge il mondo in immagini, attua cioè quella *Verbildlichung der Welt* cui Blumenberg dava però un significato in parte diverso. È solo attraverso tali immagini del mondo che l'uomo orienta se stesso e il proprio agire: il rapporto tra uomo e mondo rimane un orizzonte aperto, non determinato da immutabili caratteristiche antropologiche. È piuttosto mediato da una percezione e concezione del mondo che è a sua volta prodotta dall'interazione di diversi fattori, che vanno dalle condizioni materiali dell'esistenza alle elaborazioni intellettuali e religiose. Sono tali immagini del mondo a



plasmare le diverse tipologie di soggettività susseguitesi nel corso dei secoli e a seconda delle latitudini e delle longitudini. Allo stesso modo è sempre una specifica immagine del mondo a definire e modellare il rapporto emotivo tra uomo e mondo: nella ricostruzione weberiana è impossibile rintracciare un disagio originario, un inesauribile bagaglio d'ira che condiziona la presa di posizione dell'uomo nei confronti del mondo. La fuga dal mondo della mistica indiana, il 'nevrotico' attivismo dell'asceta protestate o il felice e sereno accasamento nel mondo del mandarino confuciano designano differenti modelli di soggettività discendenti tra altrettante immagini del mondo, che determinano anche la specifica reazione emotiva del singolo di fronte ad un particolare evento e di fronte al mondo *tout court*.

Ciò che vorrei dimostrare in questo contributo è (§ 1) che l'immagine del mondo determina la gamma di passioni che possono insorgere di fronte a determinati eventi e condizioni. Ci si adira laddove il proprio stato è vissuto come ingiusto e insensato, laddove si percepisce una discrepanza tra ciò che si è e ciò si avrebbe *diritto* ad essere. Achille si adira, non Patroclo. Allo stesso modo di fronte a qualcosa percepito come naturale o inevitabile, come prestabilito o come necessario, può nascere al massimo un'ira amorfa e nichilista. Altrimenti si possono sviluppare rassegnazione, accettazione o invidia. In secondo luogo (§ 2) si analizzerà l'insufficienza di un richiamo alle passioni per spiegare e dirigere l'agire politico. È solo all'interno di un preciso orizzonte di senso che uno slancio emotivo riesce ad indirizzarsi, a prendere forma, e quindi a concretizzarsi, a rendere effettivamente praticabili azioni con movente passionale. Tra un *acosmismo* dell'ira e la *forma* politica vi è una contraddizione anche semantica. Ma non sono solo le passioni a fare la storia. Al contrario, (§ 3) è la *sazietà* a caratterizzare il discorso weberiano, il grado zero delle passioni, la discesa sull'umanità di una coltre anestetica che blocca le capacità di empatia e depotenzia le passioni. È la mediocrità dell'accasamento nel mondo, la superficialità della vita quotidiana, la vittoria di piccoli piaceri edonistici di contro a potenti passioni che rovinano una vita.

## 1. DOVE FIORISCE L'IRA

### 1.1 L'IRA DI ACHILLE

La *menis* di Achille narrata da Omero è di fabbricazione divina, uno spirito esterno all'uomo che occasionalmente si impadronisce del corpo dell'eroe e lo manovra:

[è] proprio della virtù dei primi eroi greci l'essere preparati a diventare il recipiente di quella energia che affluisce improvvisamente. Ci troviamo ancora in un mondo la cui costituzione spirituale è evidentemente determinata in modo medianico [*mediumistisch*]. Come il profeta è un mezzo per la sacra parola della protesta, così il guerriero diventa strumento per quella forza che all'improvviso si concentra in lui, allo scopo di aprirsi un varco nel mondo delle apparenze [*Erscheinungswelt*]. (Sloterdijk 2007, p. 15)

È una forza smisurata, che per giorni interi cova nel petto (nel *thymos*) del guerriero e poi esplose furiosa, travolge i troiani, annienta Ettore e rende necessario un intervento diretto dall'Olimpo per fermare la mania distruttrice di Achille. Fra le migliaia di guerrieri del campo acheo è proprio Achille il prescelto, colui che diventa il profeta agente della rabbia. Causa scatenante è un gesto di Agamennone, il primo degli Achei, il comandante in capo: costretto a rinunciare a Criseide, cerca di consolarsi con la cugina, Briseide, schiava e amante di Achille. La confisca di una schiava di guerra, di questo si tratta. Per questo Achille rifiuta di scendere ancora in battaglia contro Troia, causa infiniti lutti agli Achei, rischia di far capovolgere l'esito della guerra dopo nove lunghissimi anni. Sarebbe anacronistico pensare di rintracciare in questa reazione un precoce slancio di amore romantico: quando Agamennone, con uno sguardo da *Realpolitiker*, tenta di rimediare al misfatto restituendo Briseide, Achille rifiuta.



Quel che è fatto è fatto. Ciò che Agamennone aveva violato era l'onore del capo dei Mirmidoni: approfittando del suo ruolo, Agamennone priva Achille di ciò che era un suo diritto, lo affronta e lo umilia facendo valere sfacciatamente la sua presunta superiorità. Per questo Achille si adira: lui, il primo per forza, aveva accettato la figura di Agamennone come *primus inter pares*, ma la requisizione di Briseide rompe questo equilibrio. Con questo atto Achille viene degradato a guerriero qualsiasi, viene misconosciuto il suo valore e il suo ruolo all'interno dell'esercito.

Anche Sloterdijk nota che

[i]l ribollimento dell'ira avviene innanzitutto [quando da altri mi viene rifiutato il riconoscimento [...] il moto timotico si collega al desiderio di vedere confermata negli altri la coscienza del proprio valore. (Sloterdijk 2007, pp. 33-34)

In questo modo però bisogna ammettere che l'ira di Achille diventa comprensibile solo a partire da una già preformata immagine di sé, del proprio ruolo nel mondo e quindi del mondo nel suo complesso. Achille è un eroe e sa di esserlo: è un guerriero nato per combattere e per morire in battaglia in un mondo dove pochi altri sono pari a lui, che può vantare ascendenze divine e combattere contro Apollo. Secondo il ragionamento di Sloterdijk il canto di Achille testimonia palesemente una realtà con cui l'umanità tutta deve e ha sempre dovuto fare i conti: l'ira come principale focolare motorio, come caratteristica ineliminabile naturalmente umana. Nonostante il lavoro di occultamento e snaturamento dell'ira svolto – nell'ordine – da stoici, teologi cristiani e psicoanalisti freudiani, questa passione rimane un'imprescindibile chiave di lettura per capire gran parte della storia umana. Achille diventa il paradigma principe della *conditio humana*: ogni uomo è un potenziale Achille, adirato e furioso qualora le proprie aspettative di riconoscimento venissero deluse. Ma nessuno avrebbe scritto un poema sull'ira dell'ultimo soldato acheo o troiano, perché nessun altro oltre Achille si sarebbe adirato in questo modo per la confisca di una donna, di una schiava. Era normale che i superiori imponessero i loro diritti. Chi si fosse opposto sarebbe stato un pazzo e non un eroe. Il fatto è che Achille non era inferiore ad Agamennone, e cedergli la schiava avrebbe significato, all'interno di un'immagine eroica e guerriera del mondo, un atto di esplicita e ingiustificata sottomissione:

Achille sta seduto nella sua tenda, carico di rancore, offeso, quasi paralizzato, risentito con la sua gente per il fatto che il capo dell'esercito Agamennone gli ha portato via la bella schiava Briseide, 'regalo dell'onore' e *simbolo* [c.m.] altamente significativo. (Sloterdijk 2007, p. 13)

È solo all'interno di questo contesto che l'atto di Agamennone è vissuto come un'usurpazione, un'ingiustizia. Ma è importante sottolineare che tale gesto non è ingiusto *tout court* in base a determinate regole morali; il mondo eroico e guerriero si basa su un codice d'onore che ha poco a che vedere con l'etica. È ingiusto per Achille e nei suoi confronti, è offensivo perché lede la dignità di Achille, un eroe, che ha accettato spontaneamente di partecipare all'impresa bellica, ma che non è secondo a nessuno. Achille sfida in battaglia gli dèi, perché mai dovrebbe piegarsi all'autorità di un uomo? È impossibile quindi pensare che la *menis*, sorvolando l'accampamento acheo, decida casualmente e irrazionalmente di impossessarsi del corpo di Achille. Quell'ira poteva essere soltanto sua, perché soltanto nei suoi confronti era stato compiuto un gesto che, all'interno di un mondo guerriero, significava umiliazione.

La stessa reazione di Achille non può non sembrarci sproporzionata: egli si ritira dalle battaglie, priva gli Achei del contributo bellico dei suoi Mirmidoni, rischia di rendere inutili nove anni di sacrifici, morti e combattimenti. Per l'onore di un singolo si mette a repentaglio la vittoria e il futuro di un popolo. Eppure non ha dubbi, non c'è traccia di tragicità nella sua



scelta: egli è un eroe e vive per l'onore, questa deve essere la sua prima preoccupazione. Torna a combattere solo quando l'onore stesso gli impone di vendicare l'amico ucciso in battaglia. Si combatte per l'onore e sempre per l'onore, se necessario, ci si astiene dalla lotta. È solo all'interno di una concezione eroica e guerriera del mondo che un tale atteggiamento è pensabile, giustificato e comprensibile. Solo un'immagine del mondo può da un lato conferire tale assoluta rilevanza al sentimento dell'onore per la sensatezza della vita del singolo; dall'altro dare significato a questo onore, indicare dove esso risieda, in quali atteggiamenti e in quali comportamenti. Solo all'interno di una ben determinata immagine del mondo la confisca di una schiava di guerra rappresenta un inaccettabile schiaffo alla dignità di un eroe, tale da suscitare un'ira così distruttiva; e solo per un eroe guerriero può essere normale e sensato sacrificare la vita propria e di altri per un'offesa all'onore.

La riflessione di Sloterdijk continua in questo modo:

[i]l canto dell'energia eroica di un guerriero, con cui inizia l'*epos* degli antichi, innalza l'ira al rango di sostanza da cui il mondo è prodotto – se ammettiamo che qui, nel primo millennio prima del calcolo cristiano del tempo, con 'mondo' si indichi il circolo delle forme e delle scene dell'antica vita, guerriero-aristocratica, ellenica. (Sloterdijk 2007, p. 12)

Appunto: in *quel* mondo, o meglio ancora all'interno di *quella* particolare immagine del mondo eroico-guerriera, l'ira, la *menis*, poteva apparire così frequentemente e distruttivamente sulla terra. L'eroe era il signore della terra: egli poteva tenere testa all'irrazionalità e agli eccessi del mondo, viveva in mondo in cui la sua forza era pari a quella degli dèi; se essi si frapponevano tra lui e il suo obiettivo, egli poteva sfidarli e in alcuni casi addirittura vincerli. Ma non è un caso che nessun eroe greco si adiri di fronte al destino dei mortali: l'unico atteggiamento degno e onorevole che si può avere al cospetto delle 'Parce brune della morte' è un'orgogliosa accettazione, non l'ira.

Può sembrare a prima vista assurdo che un uomo come Achille, che poteva vantare così forti legami – anche parentali – con gli dèi, in grado di mobilitare l'Olimpo per il suo ritorno sul campo di guerra, costringendo Efesto a lavori straordinari, si adiri per la perdita di una schiava e non per il suo destino di morto che cammina. È stato scritto che una morte prematura è il prezzo da pagare per una vita da eroe, ma nessuno si è curato di ascoltare il suo parere. Nulla di strano: un eroe non può godersi la vecchiaia; non si prova ira di fronte all'immutabile e all'inevitabile, lo si accetta con orgoglio o rassegnazione. Ed è proprio l'immagine del mondo a definire i limiti e i confini di ciò che rientra nel potere d'azione dell'uomo, di ciò per cui si può pregare Qualcuno e di ciò che, invece, è semplicemente fatale. Persino i cataclismi naturali hanno solo da poco tempo in Europa i tratti della cieca causalità fisico-geologica. Precisamente a partire dalla mattina di Ognissanti del 1755: quel giorno Lisbona si risveglia scossa da un terremoto che distruggerà gran parte della città e mieterà più di 15000 vittime. Se in quel momento i sopravvissuti avessero avuto il tempo e la volontà di pensare agli abitanti di Parigi, Berlino, Firenze, cosa avrebbero potuto provare nei loro confronti? Credo nulla, a parte forse l'invidia, di certo non l'ira. Nessuna colpa poteva essere imputata al resto dell'umanità europea per il fatto che Lisbona fosse ridotta in macerie. Proprio quel terremoto sancisce il definitivo divorzio tra natura ed etica; la cieca causalità naturale non potrà più essere ammantata a posteriori da un ipocrita giudizio morale.<sup>1</sup> Ciò che vorrei evidenziare è che l'ira

---

<sup>1</sup> Cfr. Schmitt 1972, p. 173: «il terremoto di Lisbona, ad esempio, avrebbe provocato nel Settecento un fiume di letteratura moralizzante, mentre oggi un avvenimento di quel tipo resta senza profonde ripercussioni intellettuali, mentre una catastrofe nella sfera economica, un grande crollo in borsa o un



non sorge spontaneamente ogniqualvolta si presenta un'avversità, ogni volta che si vive una condizione di sfortuna. Presupposto fondamentale perché si possa provare ira è che la sfortuna si traduca in ingiustizia evitabile e che si possano individuare dei colpevoli, qualcuno da obbligare a rendere conto di ciò che è successo.

### **1.2 DALL'ALTRA PARTE DEL MONDO**

Un chiaro esempio dell'importanza del ruolo delle immagini del mondo nella determinazione della passione ci è fornito dallo studio di Weber su Confucianesimo e Taoismo. In maniera apparentemente paradossale nella Cina confuciana una catastrofe naturale poteva causare un rivolgimento politico, mentre la confisca di una schiava di guerra non avrebbe fatto adirare nessuno.

Se dunque i fiumi rompevano le dighe, se la pioggia veniva a mancare nonostante tutti i sacrifici, ciò costituiva – come veniva esplicitamente insegnato – una prova del fatto che l'imperatore non possedeva quelle qualità carismatiche richieste dal cielo. Egli faceva allora pubblicamente [...] penitenza per i suoi peccati. [...] Se non serviva neppure questo, egli doveva aspettarsi la deposizione e, in passato, probabilmente anche di essere sacrificato. (Weber 2002d, p. 77)

Nella *Weltbild* confuciana «[i]l mondo era il migliore dei mondi possibili, e la natura umana era, per disposizione, eticamente buona» (Weber 2002d, p. 292). L'armonia cosmica che reggeva e dirigeva gli ordinamenti naturali – e anche quelli sociali – era costantemente e spontaneamente indirizzata al benessere umano: la rottura di tale armonia era causata dall'errore di qualcuno, di chi si era allontanato dalla sacra tradizione. Il potere era fondato sulle qualità magico-carismatiche di chi lo deteneva: un disastro naturale testimoniava che l'imperatore o il governatore di una determinata provincia non godevano del favore del cielo.

Pure l'idoneità dei funzionari era quindi condizionata in senso carismatico: ogni turbamento o ogni disordine di carattere sociale o di carattere cosmico-meteorologico nel loro distretto dimostrava che essi non possedevano la grazia degli spiriti. E, senza cercarne i motivi, essi dovevano allora lasciare il loro ufficio. (Weber 2002d, pp. 78-79)

All'interno della concezione cinese del mondo non si sarebbe potuta dare una reazione come quella che sconvolse l'Europa alla metà del XVI secolo. Ogni catastrofe naturale rispondeva ad un semplice meccanismo causale *etico*, ed era evitabile attraverso il ripristino della pura tradizione. Per questo

[o]gni siccità, ogni inondazione, ogni eclissi di sole, ogni sconfitta, ogni evento minaccioso in generale rimetteva la potenza nelle loro mani [del ceto dei mandarini N.d.R.], poiché era ritenuto conseguenza dell'infrazione della tradizione e dell'abbandono della condotta di vita classica, i cui tutori erano i letterati [...]. (Weber 2002d, p. 199)

Nessun cinese avrebbe reagito come Voltaire. E questo perché nell'immagine confuciana del mondo il male, di per sé, non era né sulla terra né nell'uomo. Questo testimonia che la reazione di fronte all'accadere mondano è determinata dalla percezione che si ha di questo, e tale percezione è definita dall'immagine del mondo che si è adottata o in cui si è calati.

All'interno di tale *Weltbild* le gerarchie e gli ordinamenti sociali erano percepiti come espressione diretta dell'eterna, immutabile e giusta armonia cosmica. La stratificazione politica

---

grosso fallimento scuote intensamente l'interesse non solo pratico ma anche teorico di strati assai ampi della popolazione».



e sociale era il fedele rispecchiamento dell'ordine del cosmo: anch'essa, quindi, non era soltanto immutabile, ma anche giusta; «[g]li ordinamenti cosmici del mondo erano infatti saldi e inviolabili, e gli ordinamenti della società rappresentavano soltanto un caso particolare di essi» (Weber 2002d, p. 214). Come ho già scritto in apertura di questo lavoro, nessun generale cinese avrebbe mai reagito come Achille, e ciò per tre ordini di motivi, tutti riconducibili alla specifica fisionomia dell'immagine confuciana del mondo; in primo luogo a causa della forte sobrietà con cui l'uomo colto cinese viveva l'esperienza erotica (cfr. Weber 2002e, pp. 337-338): il rapimento di una donna non avrebbe mai potuto scatenare una guerra eroica né offendere così profondamente un eroe. Secondariamente perché nelle regole di comportamento in società della cultura cinese un'ira così sproporzionata come quella di Achille sarebbe stata indegna e disonorevole; il 'decoro' era la qualità principale che distingueva il pio e il saggio dalla massa. L'individuo doveva prendere il cosmo come modello, raggiungere l'equilibrio e l'armonia dell'anima attraverso la ricerca del 'giusto mezzo': si trattava non solo di reprimere gli eccessi passionali e gli elementi irrazionali, ma anche di moderare lo stesso esercizio della virtù, che non doveva mai diventare eccessivo, mai almeno al punto da diventare sconveniente, nel senso proprio delle convenzioni sociali. Il gentiluomo confuciano sapeva rimanere entro i limiti di ciò che è socialmente decoroso: «[i]nfatti soltanto il senso del decoro fa dell'uomo 'principesco' una 'personalità' nel senso confuciano» (Weber 2002d, p. 224). Da ultimo – ma è l'aspetto più importante – non ci si adira di fronte ad un atto percepito come giusto, anche se personalmente svantaggioso. L'esercito dell'impero cinese non era un assemblamento di eroi, ma una struttura organizzata burocraticamente e in maniera fortemente gerarchica. Le mansioni, i diritti e i doveri di ciascuno erano ben chiari, come pure i rapporti di subordinazione. E tali rapporti erano sia inevitabili sia legittimi, erano diretta espressione della perfetta armonia cosmica, erano naturali quanto quelli di carattere parentale (cfr. Weber 2002d, pp. 218-221).

### **1.3 PASSIONI PROLETARIE**

Il fiorire dell'ira è quindi impossibile di fronte ad eventi percepiti come giusti e/o fatali. Laddove gerarchie e ingiustizie sociali appaiono come frutto di leggi naturali, come mali necessari, come un coacervo di contingenze, le capacità di azione dell'uomo su di esse sono praticamente nulle. L'impotenza stimola l'indifferenza come meccanismo di difesa. Tolstoj, autore con i cui scritti Weber si confrontò assiduamente, fece dire a Nechljudov in *Resurrezione*: «[...] il popolo è giunto a una situazione tale, che nemmeno lui se ne lamenta più. E da questo dipende che anche noi giudichiamo che una situazione simile sia naturale, e che tale debba essere» (Tolstoj 1965, p. 284). Anche Sloterdijk, in riferimento al periodo del potere staliniano, scrive che «[l]a sua realtà quotidiana era la rassegnazione popolare. Si sopportava il regime politico come un cattivo pezzo fuori programma del destino che andava ad aggiungersi al terribile inverno russo» (Sloterdijk 2007, p. 191). Poche righe oltre viene riportata un'espressione tratta da un colloquio tra Ilya Kabalov e Boris Groys: «[...] il potere sovietico venne sopportato come una tempesta di neve, come una catastrofe climatica» (Sloterdijk 2007, p. 191). Non ci si adira contro l'inverno. Nel corso della modernità europea quindi, non ci si rassegna più solo di fronte ai terremoti: anche la disuguaglianza economica e sociale e il terrore politico appare così potente da assumere i tratti della fatalità. E come ogni fatalità, va accettata e tollerata.

Eppure nella ricostruzione compiuta da Sloterdijk quel potere sopportato come fosse un inverno particolarmente rigido era il rappresentante della più geniale forma di *management* dell'ira nella modernità: il comunismo. Le formazioni partitiche e sindacali comuniste erano riuscite a concentrare e organizzare gli impulsi timotici del proletariato, incamerando le preesistenti quantità d'ira necessarie alla rivoluzione:



l'ira prese corpo nel modo più gravido di conseguenze a partire dal momento in cui, nella terza parte del XIX secolo, cominciò sempre più a subire l'influsso delle idee marxiste. I successi strategici del marxismo si fondavano, come si può osservare a posteriori, sulla sua superiorità nel formulare un modello sufficientemente preciso per il potenziale e attuale collettivo d'ira capace di fare la storia di quel tempo. (Sloterdijk 2007, p. 150)

Il ragionamento di Sloterdijk si fa in realtà sempre più oscuro; in alcuni passaggi, infatti, sembra che le avanguardie militanti del proto-socialismo siano costrette a fabbricare esse stesse l'ira rivoluzionaria:

[d]alla prospettiva degli attivisti militanti, i rapporti sociali attuali – parliamo ora di un'epoca il cui inizio si può datare nella terza e ultima parte del XVIII secolo – offrono uno spettacolo lagnoso sotto tutti gli aspetti. Tutto è doppiamente miserevole: da un lato, perché le cose stanno così come sono, dall'altro, perché non provocano un livello molto superiore di ribellione e sollevazione. Evidentemente non solo ai più mancano i mezzi per condurre una vita dignitosa, ma *scarseggia anche l'ira* [c.m.] per sollevarsi contro questa scarsità. (Sloterdijk 2007, p. 140)

L'epoca della scarsità d'ira, a quanto pare, dura a lungo, e addirittura sembra paradossalmente coincidere con l'era delle rivoluzioni: lo stesso Sloterdijk non può che ammettere che sia Lenin sia Mao, operano almeno inizialmente in un contesto a basso contenuto d'ira (cfr. Sloterdijk 2007, p. 193). Subito dopo, però, egli riprende immediatamente la sua posizione: «[s]ui palcoscenici reali l'ira, la ribellione o il "movimento" precedono quasi sempre le ideologie» (Sloterdijk 2007, p. 143). La forma capitalista di produzione crea disuguaglianze, *ergo* ira e volontà di rivolta:

si comprende da sé come mai durante la seconda metà del XIX secolo fosse la *liaison* cronica tra miseria economica e repressione politica nelle grandi "masse" dei popoli inclusi all'interno del capitalismo, a fornire la materia prima abbondantemente fluente di ira e ribellione. (Sloterdijk 2007, p. 170)

Il socialismo si dimostra semplicemente capace di catturare e capitalizzare tali spontanei impulsi di dissidenza della classe operaia. La data della morte di Dio viene anticipata alla prima metà dell'Ottocento: in tali mutate condizioni storico-ideali la strategia cristiana di neutralizzazione dell'ira attraverso la posticipazione ultra-mondana della vendetta non funziona più e si apre il campo ai progetti comunisti di edificazione terrena della Gerusalemme celeste.<sup>2</sup>

L'analisi del comunismo svolta da Sloterdijk dimentica però che è solo attraverso la spiegazione marxista che il capitale e i rapporti di produzione diventano i nemici giurati della classe operaia. La grande narrazione socialista traduceva infatti la loro subordinazione in sfruttamento: la casualità della nascita e di una condizione sociale negativamente privilegiata si coloravano di ingiustizia, di sopruso. Il proletariato comincia a provare ira nel momento in cui percepisce la propria miseria da un lato come ingiusta, dall'altro come perfettamente evitabile dato l'incredibile aumento della complessiva ricchezza sociale disponibile. Inoltre venivano chiamati dei precisi colpevoli sul banco degli imputati, ossia determinati rapporti di produzione modificabili attraverso l'agire umano, nel caso specifico attraverso l'atto

<sup>2</sup> Cfr. Sloterdijk 2007, p. 139: «[p]erciò diventa chiaro come dopo la morte di Dio si dovesse trovare un nuovo latore della sua ira. Chi sia a presentarsi volontariamente per assumere questo ruolo si comprende più o meno esplicitamente: la storia stessa deve far propria l'esecuzione del Giudizio Universale. La domanda "che fare?" si può porre solo quando coloro che sono coinvolti percepiscono il mandato di secolarizzare l'inferno e di collocare il giudizio nel presente».



rivoluzionario. Tali elementi sono di fondamentale importanza non solo per una specifica gestione degli impulsi timotici, ma per determinare la genesi dell'ira stessa; come si è visto, finché la subordinazione economica e sociale ha i tratti della fatalità, non c'è spazio per l'ira. Contro il destino non si può scioperare e alla lunga è stancante arrabbiarsi con la sfortuna senza riuscire ad ottenere nulla. È l'immagine socialista del mondo che spiega e organizza l'esistente, individua le responsabilità e ripone in mani umane concrete possibilità di riscatto e di cambiamento. Le "grandi masse" dei popoli hanno da sempre sperimentato il connubio tra miseria economica e repressione politica; non è stato certo il capitalismo ad inaugurare questa *liaison*. Non sempre però tale condizione di oppressione è stata terreno fertile per l'ira e per desideri di rivoluzione. È possibile spiegare come mai persone che per secoli avevano accettato con 'santa' rassegnazione il proprio *status* terreno si arruolassero volontarie nella guerra di classe, soltanto facendo riferimento ad una mutata immagine del mondo. Come segnalano infatti proprio gli studi di Weber, la povertà non è causa sufficiente alla nascita di passioni di ribellione o esigenze di redenzione e liberazione. Di per sé la deprivazione materiale può favorire un atteggiamento di adattamento prudenziale al mondo. Le masse rimangono facilmente preda dell'abitudine<sup>3</sup> e della tradizione; ancora Nechljudov, nel momento in cui cerca di instaurare una sorta di comunismo agrario con i suoi contadini, si sente rispondere in questo modo: «[n]on accettiamo, perché si tratta di una cosa che non è mai stata sperimentata. Come s'è fatto sempre, così vada anche in avvenire» (Tolstoj 1965, p. 289). La passione dell'ira torna sulla scena sociale e politica solo quando si spezza l'armonia della rassegnazione: quando la sfortuna e l'oppressione non vengono più percepiti come ineluttabili e vengono elaborati nuovi modelli di colpevolezza. Tale compito può essere assolto solo da un'immagine complessiva del mondo che quindi precede e determina le dinamiche emotive. Attraverso la *Weltbild* socialista il proletariato moderno prende

coscienza della dipendenza da costellazioni meramente sociali, congiunture economiche e rapporti di potere garantiti dalla legge. È per contro escluso ogni pensiero della dipendenza dal corso dei fenomeni naturali cosmico-meteorologici o di altro genere, interpretabili come prodotti magici o provvidenziali. (Weber 2006, p. 137)

Secondo Weber il *Manifesto* comunista era uno scritto profetico (cfr. Weber 1998b, pp. 187-188); a mio avviso era tale non solo poiché, in un certo senso, credeva di predire un futuro determinato. Lo era anche perché, come l'autentica predicazione profetica, *creava* una tensione col mondo. La concreta aspettativa della giustizia *produce* un vuoto e una discrasia che rende palese e insostenibile l'imperfezione e l'irrazionalità dell'esistente, proprio perché esso viene paragonato ad un mondo diverso e ad un'umanità nuova. Più che chiamare a raccolta l'ira dei singoli, cercava di provocarla.

Pur nel contesto specifico dell'analisi dell'immagine del mondo tipica delle religiosità di redenzione, Weber individua alcune caratteristiche generali di ogni *Weltbilder*:

[l]'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione dal bisogno, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia e – infine – dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un'immagine del

---

<sup>3</sup> In un passaggio emblematico per evidenziare l'importanza dell'abitudine, anche Dostoevskij fa riferimento al rigido inverno russo: Cfr. Dostoevskij 1966, p. 734: «[h]ai notato, Smurov, nel cuore dell'inverno, con quindici o anche diciotto gradi sotto zero, non sembra così freddo come, per esempio, ora all'inizio, quando si scende di colpo a dodici gradi come oggi e c'è ancora poca neve. Vuol dire che la gente non si è abituata. Per gli uomini è tutta questione di abitudine, in tutto, anche nelle cose politiche e di Stato. L'abitudine è una gran molla».



mondo” razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base a questa. Infatti ciò che la redenzione, secondo il suo senso e la sua qualità psicologica, voleva e poteva significare, dipendeva appunto da quell’immagine del mondo e da questa presa di posizione. [...] L’immagine del mondo stabiliva infatti “da che cosa” e “per che cosa” si volesse e – non si dimentichi – si potesse [c.m.] essere “redenti”: da una servitù politica e sociale, in vista di un futuro regno messianico nell’aldilà [...]. (Weber 2002c, p. 20)

È l’immagine del mondo a selezionare da cosa ci si vuole liberare e con quali obiettivi, in vista di quale traguardo. Che sia l’onore terreno degli eroi, il benessere materiale, la società senza classi o la pace dei santi, è sempre l’immagine del mondo a determinare il centro fondamentale del nostro interesse e della nostra preoccupazione. E la definizione della possibilità della redenzione non è un aspetto secondario:

[i]l *bisogno* di redenzione, di liberazione da qualcosa (ideale o materiale che sia) è condizionato anche e soprattutto dalla percezione di una *possibilità* di redenzione. Si desidera essere redenti da qualcosa perché la redenzione da questo qualcosa è possibile in base ad una certa immagine del mondo: soltanto se quella specifica redenzione viene ritenuta possibile. (D’Andrea 2009, p. 2)

In questo senso la *Weltbild* definisce e determina la tipologia di passione che insorge a fronte di una specifica condizione o di un evento: essa stabilisce cosa è importante e irrinunciabile e cosa rientra sotto il nostro potere d’azione. Questa definizione somiglia molto all’ultima parte di quella data da Blumenberg:

[c]hiamo ‘immagine del mondo’ quella quintessenza della realtà nella quale e per la quale l’uomo comprende se stesso, orienta le sue valutazioni e i suoi obiettivi pratici, afferra le sue possibilità e le sue necessità e si progetta nei suoi bisogni essenziali. L’immagine del mondo ha una ‘forza pratica’, come avrebbe detto Kant. (Blumenberg 2001, p. 15)

Il rapporto dell’uomo col mondo è quindi definito dall’immagine del mondo, e così pure le sue passioni: essa stessa motiva l’azione e convoglia e determina le dinamiche emotive. Inoltre perché una passione possa essere effettivo sprone motivazionale all’azione politica, è necessario un orizzonte complessivo di senso che renda possibile e indirizzi l’azione stessa.

## 2. VERSO DOVE?

### 2.1 IL CONTESTO DI PENSABILITÀ

Essere soggetto significa assumere una posizione in base alla quale l’agente può passare dalla teoria alla prassi. Questo passaggio avviene normalmente quando un agente ha individuato un movente che lo libera dall’indecisione e lo disinibisce in vista dell’azione. (Sloterdijk 2006, p. 92)

Tale movente ultimo, lo sprone necessario e sufficiente perché si dia azione è costituito dalle passioni, in particolar modo, appunto, dall’ira: «dove si pensa *cum ira et studio*, la spiegazione segue la via che l’ira già percorre» (Sloterdijk 2007, p. 143); l’irato prima agisce, poi, nel caso, si costruisce una spiegazione teorica che giustifichi razionalmente i suoi atti. Sloterdijk vede nella prima modernità un ‘balbettio’, per cui

l’azione viene fatta slittare dall’agente a un’istanza impersonale che lo controlla e lo pone in una condizione di sublime irresponsabilità. Lo stesso accade se si definisce l’attore con l’intervento di un piano divino di salvezza [...]: anche in questo modo si allontana l’agente dal “centro dell’azione” e lo si rende una grandezza irresponsabile in modo sublime, che funge da semplice *medium*. (Sloterdijk 2006, p. 103)



Sostanzialmente l'uomo moderno scopre in sé una tale forza d'azione che fatica a contenere razionalmente. Egli agisce più di quanto non riesca a spiegarsi, agisce troppo velocemente, senza riuscire ad avere il tempo di elaborare una sensata costruzione teorica che nasconda o camuffi il decisivo apporto passionale:

la capacità offensiva e l'originalità chiedono costantemente troppo ai futuri agenti, poiché essi non sono mai in grado di affermare in modo persuasivo che cosa ci sia di importante nel loro agire e nel loro spingersi verso l'ignoto. (Sloterdijk 2006, p. 103)

Per esemplificare questo processo, Sloterdijk chiama in causa un personaggio letterario, Raskolnikov, il protagonista di *Delitto e castigo*. Secondo tale ricostruzione, Raskolnikov non sa perché vuole agire, cosa lo spinga a progettare ossessivamente il suo piano criminale; egli, infatti, non è un delinquente. Eppure tale volontà è talmente forte e potente da riuscire a scardinare tutte le sue inibizioni: Raskolnikov è un intellettuale, e quindi, per giustificarsi, si crea una particolare immagine del mondo (*Weltbild* è proprio il termine utilizzato da Sloterdijk) che «gli indica un'umanità a due velocità – e la sua divisione tra coloro che sorpassano e coloro che sono sorpassati» (Sloterdijk 2006, p. 112), di modo da concedergli il privilegio di fare eccezione alla legge etica. La volontà di agire *precede* quindi logicamente e temporalmente l'elaborazione teorica che la giustifica e la legittima. All'interno di questo ragionamento l'immagine del mondo è una «costruzione sofisticata» (Sloterdijk 2006, p. 110), una falsa coscienza che subentra a posteriori nel tentativo di tenere il passo delle passioni. Come tanti mediocri Raskolnikov, i marinai europei che si imbarcarono durante tutto il XV e XVI secolo, legittimarono la loro avidità e i loro interessi con uno spirito missionario con vari obiettivi (la diffusione della Vera Religione *in primis*, ma anche la lealtà verso la Patria o, più tardi, il progresso delle conoscenze scientifiche). Essi poterono fare affidamento su 'baldacchini' (cfr. Sloterdijk 2006, p. 164) e categorie di lettura del mondo la cui assolutezza garantiva un'indiscussa veridicità. Il loro atteggiamento da conquistatori era avallato da

un'agenzia autopersuasiva che lavora[va] con efficacia al reinnesto di coloro che agiscono, organizzando una connessione tra permessi straordinari, prospettive di profitto e speranze di una successiva assoluzione. (Sloterdijk 2006, p. 110)

Secondo Sloterdijk quindi non è l'idea' o un determinato ideale a far leva sugli affetti e sulle passioni per spronare l'uomo all'azione, bensì il contrario: c'è un innato 'elemento energetico' alla continua ricerca di posticce giustificazioni ideologiche che rendano possibile il suo esplodere.<sup>4</sup>

Ma a mio avviso il processo reale di passaggio dalla teoria alla prassi segue il percorso inverso; la motivazione all'agire deve già prevedere al suo interno un dispositivo capace di

---

<sup>4</sup> Tale forza d'azione è visibile nella descrizione che Heinrich Mann fece di Napoleone, «il grande uomo che [...] andava per il mondo come una pallottola per la battaglia [c.m.]» in Sloterdijk 2006, p. 105. Sloterdijk cita questo passaggio esplicitamente sia ne *Il mondo dentro il capitale*, sia in *Ira e tempo* (Sloterdijk 2007, p. 17), dove viene eletto a simbolo della soggettività irata. A suo avviso però anche Mann fece l'errore di credere che tale capacità offensiva di Napoleone discendesse dalla sua fede nell'idea rivoluzionaria. In realtà è connaturata all'esistere «una chiara motilità, che trascina sempre in avanti e ciò non perché obbedisca a un ordine di attacco eteronomo bensì perché obbedisce a quell'impeto che essa stessa invece già è. [...] L'esistere non è un movimento oscuro che deve attendere che la luce dell'illuminazione" gli indichi la via; è un'offensiva auto-illuminata, per quanto nella maggior parte dei casi si tratti di un basso livello di illuminazione e di una visibilità limitata» Sloterdijk 2006, pp. 106-107.



inserirne l'azione stessa in contesto che la renda giustificata e pensabile, che le dia senso e immunizzi l'attore dalle conseguenze inintenzionali che ne deriveranno. Questa è una necessità che Weber aveva già intuito implicitamente nel suo descrivere la sociologia delle religioni: la possibilità dell'azione in senso eminente presuppone una Grande Narrazione che la renda in primo luogo *pensabile*, e in secondo luogo effettivamente attuabile, che renda tollerabili i costi e le rinunce necessari per compierla, che ne giustifichi le conseguenze. I pellegrini del *Mayflower* si consideravano sinceramente strumenti nelle mani di Dio: tale concezione del mondo non era un costrutto per giustificare di fronte alla propria coscienza un'eventuale brama di azione e di dominio. All'opposto, il dominio del mondo *ad majorem Dei gloriam* era un comandamento divino, il loro primo compito etico; su questa convinzione si basava l'indefesso attivismo protestante, l'innaturale sobrietà della condotta di vita dei fedeli. Essi agivano senza riguardi alle conseguenze perché il loro atteggiamento era assolutamente etico-intenzionale; l'osservanza dei precetti etici di Dio era completamente fine a se stessa: *fiat justitia et pereat mundus*. Esattamente la stessa massima guidava anche l'agire dell'imprenditore puritano dalla 'buona coscienza integra': egli poteva proseguire per la sua via forte della certezza di essere nel giusto, indifferente alle conseguenze del proprio agire sul prossimo:

[e]ssa [la concezione religiosa puritana N.d.R.] gli dava per di più l'assicurazione tranquillizzante che la distribuzione diseguale dei beni di questo mondo era un'opera del tutto particolare della provvidenza divina, la quale perseguiva con queste differenze, così come con la grazia soltanto particolare, i suoi fini segreti a noi ignoti. (Weber 2002a, pp. 180-181)

La giustizia divina seguiva il proprio corso, svincolata da ogni possibile parametro umano; lo scandalo dell'incongruenza fra destino e merito non assillava il fedele: Dio aveva le sue ragioni, buone per definizione.<sup>5</sup> Essi ottemperavano costantemente e sinceramente il precetto cristiano di amore per il prossimo, nonostante l'indifferenza per la diseguale distribuzione dei beni materiali: all'interno della *Weltbild* puritana, infatti, la divisione razionale del lavoro era il miglior modo per aiutare il prossimo. Tale convinzione facilita e favorisce l'agire eticamente orientato dei puritani: è parte integrante della loro immagine del mondo, non il paravento ideologico dietro al quale si nasconde una pura volontà d'azione fine a se stessa.

Anche tra i militanti delle rivoluzioni del secolo scorso, non è Raskolnikov il personaggio decisivo, ma il Grande Inquisitore (cfr Weber 2004, p. 111). I massacri compiuti in Unione Sovietica e in Cina non dimostrano l'utilizzo strumentale dell'ideale per dar libero sfogo alla pura ira. Piuttosto individuano uno dei punti critici del paradosso tragico per cui mezzi terribili si collegano a fini sublimi. La distanza tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità si affievolisce: compiere l'*ultima* violenza diventa addirittura un dovere etico. Ma è sempre l'immagine del mondo a definire i mezzi necessari e legittimi per conseguire i propri obiettivi: essa precede l'azione e la rende possibile, non la giustifica farisaicamente *ex post facto*.

## 2.2 INDIRIZZARE L'EMOZIONE

Sloterdijk continua in questo modo la sua definizione del soggetto moderno:

---

<sup>5</sup> Solo con la scomparsa di Dio e col venir meno di questo substrato religioso affiorarono tratti farisaici in questo atteggiamento: «[c]iò che l'epoca religiosamente così vitale del secolo XVII lasciò a quella seguente, alla sua erede utilitaristica, fu appunto soprattutto una coscienza straordinariamente buona – diciamo francamente: *farisaicamente* buona – nell'acquisizione del denaro, purché avvenisse soltanto in forme legali» Weber 2002a, p. 180.



[...] è perciò un soggetto solo colui che riesce a educarsi ad essere signore e padrone delle proprie passioni. In questo senso la soggettività costituisce un dispositivo che può essere paragonato a un'automobile. In esso viene unito un sistema di azionamento costituito da moventi di carattere passionale (e più tardi anche di interesse) con un sistema di guida basato su orientamenti di carattere razionale. Se la soggettività moderna si presenta spesso come passionale, ciò accade poiché le moderne "passioni" pretendono di essere la forma caratteristica dell'essere sottoposti alla violenza di potenze che provengono dal proprio interno (Sloterdijk 2006, p. 94).

Continuando la metafora automobilistica, credo che in questo passaggio non sia sottolineato a sufficienza l'esigenza che l'automobile stessa abbia una strada su cui viaggiare, una cartina con cui orientarsi, e che il guidatore sappia dove vuole andare. Se quest'ultimo non ha una meta, è probabile che non abbia alcun interesse ad attivare l'automobile. Il richiamo alla forza motrice delle passioni può essere considerato fondamento ultimo dell'umana capacità di azione solo con difficoltà. L'effettiva disinibizione all'agire necessita anche di un contesto di senso sovraindividuale, che indirizzi, determinandola, l'azione stessa.

Nelle prime pagine di *Politik als Beruf*, tratteggiando i tre tipi puri dei fondamenti di legittimità del potere politico, Weber inserisce tra le righe le due passioni tipiche della modernità, quali veri fattori pratici di motivazione all'obbedienza: timore [*Furcht*] e speranza [*Hoffnung*]:

[...] è del tutto evidente che nella realtà sono motivi assai concreti di timore e speranza – timore della vendetta di potenze magiche o del detentore del potere, speranza in una ricompensa in questo o nell'altro mondo – e inoltre interessi della più diversa natura a condizionare questa obbedienza [la disposizione all'obbedienza nei confronti dei dettati del detentore di potere politico N.d.R.]. (Weber 2004, p. 50)

Al di là quindi delle rappresentazioni idealtipiche dei fondamenti della legittimità, di per sé puri strumenti teorici, viene subito segnalata l'esigenza di un'ulteriore sprone motivazionale. La legittimità di un potere secondo uno dei modelli proposti non è comunque sufficiente a garantire obbedienza e dunque stabilità all'ordinamento politico. A compensare questa lacuna subentrano 'motivi assai concreti di timore e speranza', dunque passioni. Ma di fondamentale importanza è l'inciso inserito da Weber a questo punto della sua argomentazione: l'aspetto davvero rilevante è *cosa* si tema e *cosa* si spera. Il movente della paura o della speranza può portare ad atteggiamenti completamente diversi a seconda del suo oggetto. Se paura e speranza sono motivazioni all'agire, la vera domanda per capire l'indirizzo di tali azioni è paura e speranza di che cosa. La paura di una dannazione eterna e la speranza di ricompensa ultramondana, ad esempio, sono stati per eccellenza il fattore di instabilità dell'ordinamento politico della prima modernità, e rimangono comunque elementi ad altissimo tasso di pericolosità. Ed erano proprio la stessa paura e la stessa speranza che avevano garantito per secoli legittimità all'*ordo christianus*. Nella ricostruzione weberiana la forza antitradizionalista e sovversiva del Protestantesimo ascetico si rivelava proprio nell'indifferenza di fronte alle minacce di vendetta fisica del potere politico e alle speranze di riconoscimento all'interno dell'ordine sociale tradizionale: esse erano infatti costantemente paragonate alla dannazione eterna e all'eterna pace dei santi dell'aldilà;

[q]uando il Quacchero, a causa del rifiuto rigoroso di ogni forma di omaggio cortigiano o derivante dalla vita di corte, accettava non soltanto la corona di martire, ma il peso ben più gravoso della derisione quotidiana, ciò avveniva in base alla convinzione che quelle manifestazioni di omaggio spettano soltanto a Dio, e che sarebbe un'offesa alla sua maestà accordarle a un uomo. (Weber 2002b, p. 198)



La centralità della trascendenza<sup>6</sup> nell'immagine puritana del mondo fece sì che la prima preoccupazione dei fedeli protestanti fosse la continua conferma del proprio stato di grazia. Essi temevano di essere dannati, non di essere perseguitati dai governanti di turno. È la specifica *Weltbild* quindi ad indirizzare le dinamiche emotive dei singoli, a definire cosa temere e a cosa aspirare.

L'ira cui fa riferimento Sloterdijk, invece, è indirizzata a tutto l'esistente:

[L]'odio assoluto [...] non ha affatto bisogno di avere davanti a sé un oggetto definito. Proprio la sua astrattezza, che si avvicina alla mancanza di scopo, garantisce il suo traboccamento nell'universale. Gli basta sapere di rivolgersi a tutti gli indirizzi [*All-Adresse*] e al reale. (Sloterdijk 2007, p. 71)

Un'ira di tal fatta però difficilmente riuscirà a cristallizzarsi in una progettualità politica che possa essere attraente, inclusiva di nuove lotte e duratura; che possa quindi ambire ad ottenere potere politico, sia esso diretto o indiretto. Una tale ira rimane necessariamente un fatto privato, che nasce e muore insieme col suo latore, o che si spegne una volta raggiunto il suo personale obiettivo, come quella di Edmond Dantès. L'ira munisce il singolo di un suo privato orizzonte di senso, gli consegna un obiettivo che dilegua ogni ambiguità, consentendogli di organizzare la propria esistenza al di fuori del regno della casualità, cedendo alla tentazione di voler essere Dio; rimane però difficoltoso vedere nell'ira in se stessa il fondamento antropologico di un agire politico. La carica timotica da sola sembra caratterizzata da una costitutiva smisuratezza che ne rende problematica un'utilizzazione politica, e soprattutto non pare avere la stabilità necessaria per essere, da sola, la base di un progetto politico. Nel 1914, secondo la ricostruzione di Sloterdijk, le cariche d'ira anticapitalista accumulatisi in più di 50 anni di lotta di classe, cambiano irrazionalmente di colpo il loro oggetto trasformandosi in ostilità nazionali. In maniera simile è paradossale notare come il terrore staliniano riesca a provocare rassegnazione attraverso l'espropriazione delle energie timotiche dei singoli; quello compiuto invece dalle truppe di Chiang Kai-shek finì per incrementare il numero e la rabbia dei soldati maoisti. Insomma, l'ira di chi ha subito terrore politico può portare a reazioni diametralmente opposte. L'ira diventa così il movente per una gamma di azioni potenziali talmente ampia da risultare inflazionata come categoria di lettura della realtà politica.

In un'epoca senza Dio e senza profeti, segnata dal politeismo dei valori, l'odio assoluto potrebbe sicuramente fornire al singolo una facile e personale risposta al problema del senso, garantendo 'l'utopia della vita motivata':

[c]hi porta con risolutezza un fermo proposito di vendetta è sicuro, fino a nuovo ordine, davanti ai problemi del senso. Una prolungata volontà esclude la noia. La profonda semplicità della vendetta libera il bisogno troppo umano verso una motivazione più forte. Un movente, un agente, un'azione necessaria: tutto questo frutta il modulo per un progetto perfetto. [...] Così, in un'epoca post-metafisica, l'esserci vendicativo ottiene un significato metafisico residuale. (Sloterdijk 2007, p. 76)

---

<sup>6</sup> Cfr. Weber 2002b, p. 201: «[n]oi uomini moderni, privi di sensibilità religiosa, difficilmente siamo in grado di immaginarci o anche soltanto di *credere* quale potente ruolo sia spettato a questi elementi religiosi nelle epoche in cui si definirono i caratteri delle moderne nazioni culturali, e che allora, quando la preoccupazione per l'aldilà costituiva per gli uomini la cosa più reale, eclissava tutto il resto». Cfr. anche Weber 2002, p. 303: «[t]utto era dunque orientato verso la libera grazia di Dio e il destino nell'aldilà, mentre la vita terrena era o una valle di lacrime o solamente un luogo di passaggio».



Eppure il mondo contemporaneo non sembra affatto abitato da un'immensa pluralità di uomini irati. Un altro scenario sembra più verosimile: è quello in cui non è solo l'ira a scarseggiare, ma le passioni *tout court*. O meglio, anche le passioni acquisitive si riducono a

un edonismo febbrile e mediocre, fatto di desideri fluttuanti e senza oggetto, che assorbe le energie dell'lo veicolandole tutte nell'ansiosa ricerca di un successo inafferrabile e causandone la smobilitazione dalla vita pubblica e sociale. (Pulcini 2001, p. 15)

L'*homo politicus* tramonta con lo svanire del legame emotivo tra gli individui (cfr. Pulcini 2001, pp. 162-163). L'individuo della tarda modernità vive una tragica percezione di impotenza, dovuta alla perdita di un'immagine del mondo carica di senso etico oggettivo ed alla scomparsa di una trascendenza cui poter fare affidamento. Il mondo si erge assoluto come un coacervo di contingenze fatali. È la *sazietà* il tratto distintivo di questa epoca, l'acquietamento e l'addomesticamento delle passioni.

### 3. LA SAZIETÀ

Secondo Blumenberg la modernità è l'epoca in cui il modello scientifico del mondo [*Weltmodell*] ha sostituito e reso inverosimile ogni possibile immagine del mondo. Con l'espressione 'modello del mondo' si intende «la rappresentazione totale della realtà empirica che dipende dallo stato di volta in volta raggiunto dalle scienze naturali e che tiene conto dell'insieme delle sue asserzioni» (Blumenberg 2001, p. 15). Tale rappresentazione non attribuisce al mondo alcun senso oggettivo. In termini weberiani questo è il risultato del millenario processo di *Entzauberung der Welt*. In Weber è però assente tale distinzione tra *Weltbilder* e *Weltmodelle*: la descrizione di un mondo insensato è un'immagine del mondo a tutti gli effetti, che impatta con le esperienze etiche dei singoli e ne plasma la soggettività. Tale immagine del mondo è quella affermata nella tarda modernità. Morto Dio e scomparsi i suoi profeti, l'individuo è soprattutto *solo*, abbandonato tra i flutti di una contingenza che rischia di caricarsi di forza normativa. Lo strapotere della tecnica e dei beni materiali rende incredibilmente oneroso il rifiuto dell'ordinamento esistente a partire da presupposti etici.<sup>7</sup> La perdita della trascendenza rende impossibile il riferirsi ad un mondo altro che permetta di rifiutare l'esistente e contribuisce alla definizione di una tipologia di soggettività incapace di votare la propria vita a potenze etiche, indisponibile al sacrificio e alla rinuncia, schiacciata dalle conseguenze delle proprie scelte. Il giusto rinuncia ad ogni speranza di felicità e di ricompensa, ed è costretto a caricarsi del peso della consapevolezza che il proprio agire etico è immediatamente causa di mali. È comunque da sottolineare come per Weber votare la propria esistenza a potenze etiche rimane possibile anche per il soggetto della tarda modernità, nonostante l'assenza di Dio e il politeismo dei valori. Il problema è che ciò diviene incredibilmente difficile e oneroso, diventa una faccenda da eroi, e gli eroi sono pochi per definizione. Si è infatti costretti a pensare il senso della vita in assenza di un senso oggettivo del mondo. La scelta eroica di votare, nonostante tutto, la propria esistenza a postulati e imperativi etici, diventa insensata, inutile: chi la compie deve sapere che molto probabilmente

---

<sup>7</sup> Bisogna ad ogni modo evidenziare che nella ricostruzione weberiana le dimensioni materiali della modernità, a partire dal capitalismo e dall'affermarsi di modelli politici democratici, esasperando l'irrazionalità rispetto alle possibilità di felicità di una condotta di vita eticamente orientata, giocano certamente il loro ruolo, ma l'aspetto principale rimane l'immagine di un mondo assolutamente insensato consegnataci dallo sviluppo scientifico.



non riuscirà a cambiare nulla del mondo, che non incontrerà nessun altro nella sua battaglia, e che non riceverà mai un compenso per le sue sofferenze.

Il capitalismo maturo crea da sé i soggetti di cui ha bisogno, attraverso un impersonale processo di selezione e costringendo chiunque voglia vivere da uomo moderno ad abdicare a tutti i propri ideali. Posti su di un piano inclinato culminante nell'incubo della pietrificazione cinese, gli individui della tarda modernità scivolano verso una resa incondizionata alla logica del mondo, impotenti di fronte all'efficienza delle dinamiche capitaliste e burocratiche. Come si è già avuto modo di vedere, non si dà ira di fronte ad eventi percepiti come naturali, inevitabili, fatali. E proprio l'ordinamento economico e sociale capitalista è ormai divenuto la forza fatale del nostro tempo [*die schicksalhafte Macht unserer Zeit*]. Viene così elaborata la metafora della gabbia d'acciaio. Sloterdijk utilizza un altro Interno per descrivere la situazione attuale, il Palazzo di Cristallo o la grande serra del vizio [*Verwöhnungstreibhaus*]<sup>8</sup>: uno spazio protetto e riscaldato all'insegna del comfort e del relax, caratterizzato da assoluta densità, edonismo, noia e imbelles pacificazione. I tentativi in atto di 'eroticizzazione' e quindi di depoliticizzazione delle società contemporanee si basano sostanzialmente sulla privatizzazione dell'ira, sulla distruzione dei contenitori di rabbie collettive. Questo processo è favorito proprio dall'inedita densità di un mondo ormai saturo. La saturazione tecnica della terra implica un'incredibile velocità nello spostamento di uomini, informazioni e capitali da un capo all'altro del globo; ciò si traduce in una insuperabile inibizione all'agire che culmina nell'assoluta inazione. È definitivamente eliminato lo spazio dell'indifferente: in mancanza di uno spazio vuoto, ogni atto ha immediate ricadute e causa un'altrettanto immediata reazione. Retroazione, multilateralità e responsabilità: «[s]ono queste le Erinni discrete della densità post-storica che sempre tenderanno i fili da un punto vicino A al più lontano B, riconduranno tirandoli per i capelli gli effetti alle loro cause» (Sloterdijk 2006, p. 243). L'individuo contemporaneo è quindi costretto a misurarsi con gli effetti delle proprie azioni nel momento stesso in cui le compie. Ogni agire è immediatamente contrastato dalle eventuali contromosse e comunque gravato dalle proprie conseguenze quasi nel momento stesso in cui si attua. Gli scrupoli morali à la Raskolnikov non sono più gli unici fattori di inibizione all'azione unilaterale:

[g]razie a un cronico soggiorno in ambienti densi, l'inibizione diventa la nostra seconda natura. Se ci si esercita sufficientemente all'inibizione, sia dal punto di vista morale che dal punto di vista fisico, l'intervento semplicemente unilaterale dell'iniziativa sembrerà un'utopia, che non corrisponde allo stato presente delle cose. (Sloterdijk 2006, p. 230)

Per Sloterdijk, però, le esigenze timotiche sono costanti antropologiche. L'originario disagio tra individuo e mondo è infatti ineliminabile: al variare delle condizioni storiche, cambiano e si modificano solamente le modalità della sua espressione e del suo organizzarsi. A suo modo di vedere il fenomeno che contraddistingue la contemporaneità è la perdita dei tradizionali istituti di raccolta dell'ira, ma il ciclico ritorno dei movimenti di protesta dimostra la presenza

---

<sup>8</sup> A prima vista la metafora del Palazzo di Cristallo è più adatta di quella della gabbia d'acciaio per descrivere la tanto citata postmodernità. È infatti libera da quella prospettiva primo-novecentesca che vedeva il grande agguato all'individualità nell'ampliarsi smisurato dei mezzi di controllo e di imposizione dell'ordine statali (come in effetti è stato nella prima metà del secolo scorso). In realtà però l'immagine della gabbia d'acciaio è in grado di restituire anche la dimensione della costrizione all'adattamento: vivere nel Palazzo non significa automaticamente 'accasarsi' nel mondo, sperimentare personalmente la sazietà materiale e il riconoscimento sociale. Gli ultimi uomini non vivono nel migliore dei mondi possibili, ma nell'unico mondo rimasto: essi sono costretti a tentare di saziarsi di questo mondo perché è loro preclusa la fede in qualsiasi ulteriorità, in qualsiasi possibile e praticabile diversità.



costante delle passioni nell'agone politico.<sup>9</sup> Allo stesso modo gli atti di vandalismo nelle periferie delle grandi metropoli europee testimoniano la presenza di una rabbia che è però sempre più amorfa, inconsapevole della propria forza e incapace di trasformarsi in progettualità politica: ma

[s]arebbe sconsiderato non voler comprendere che essi [i giovani uomini irati ai margini delle società europee N.d.R.] costituiscono le reclute potenziali di ogni guerra che mostri loro una prospettiva di come potrebbero evadere dalla tana della loro involontaria apatia. (Sloterdijk 2007, p. 248)

L'ira c'è, manca qualcuno in grado di usarla.

Ritornando alla prospettiva odierna, l'orizzonte appare ancora relativamente aperto [...]. Quello che caratterizza la situazione non è la riduzione reale dei quanti d'ira disponibili negli esclusi, negli ambiziosi, nei perdenti e negli assetati di vendetta. [...] Tratto caratteristico della situazione è piuttosto la perdita di funzione degli istituti simbolici a cui, durante i due secoli di conflitti, spettava il compito della raccolta politica e della trasformazione delle energie dissidenti. Si pone perciò la domanda su come il nostro tempo interpreti la formula *ira quaerens intellectum*. (Sloterdijk 2007, p. 226)<sup>10</sup>

Ma, in primo luogo, la dispersione dei quanti d'ira degli esclusi dal palazzo di cristallo della contemporaneità dimostra forse la necessità, ma di sicuro la non sufficienza di questa passione per la costruzione di una forma politica. In secondo luogo, e questo è l'aspetto decisivo, credo che sia quantomeno una forzatura interpretare fenomeni di vandalismo delle periferie – per quanto vasti e preoccupanti –, un malessere vago e generalizzato verso lo stato di cose presenti, e addirittura la bocciatura francese del referendum sulla costituzione europea (cfr Sloterdijk 2007, p. 250), come prove schiaccianti della sopravvivenza dell'ira nella situazione attuale. Mi riesce difficile vedere tanti mediocri e sazi Achille in coda alle cabine elettorali della provincia francese. Trovo – purtroppo – più convincente e più realista l'analisi di un'afasia politica nella tarda modernità, dovuta al delinarsi di una soggettività impolitica perché *sazia*. Il concetto di *Sättigung* è infatti puntualmente analizzato da Sloterdijk solamente in senso sistemico, nel suo significato di 'saturazione' e 'riempimento' dello spazio esterno. Nelle opere di Weber esso delinea invece una caratteristica interna di una tipologia di soggettività: sono individui, strati sociali o popoli interi ad essere 'sazi'. In questo contesto è interessante analizzare la sazietà *etica* degli ultimi uomini, quella fisionomia della soggettività di cui Weber, un secolo fa, temeva l'avvento. Gli ultimi uomini sono coloro che hanno rimosso l'esigenza di prendere una posizione unitaria e dotata di senso di fronte al mondo, sono costretti ad adattarsi ad un mondo diventato insensato e unico. Rinunciano quindi ad organizzare la propria condotta di vita in virtù della fedeltà a precetti e imperativi etici. Anche lo sviluppo delle scienze naturali contribuisce all'affermarsi dell'immagine di un mondo eticamente muto;

---

<sup>9</sup> Cfr Sloterdijk 1989, p. 225: «[d]ie soziale Bewegungen beweisen tatsächlich, daß die neuzeitliche Reduktion von Leidenschaften auf Interessen eine anthropologisch labile Operation ist, die durch sogenannte fundamentalistische Aufbrüche über Nacht in Frage gestellt werden kann».

<sup>10</sup> Dopo che Sloterdijk, come si è visto nel precedente paragrafo, aveva sostenuto una concezione autonoma dell'ira, che in se stessa trovava il proprio sistema d'orientamento, di fronte all'afasia politica della contemporaneità anch'egli è costretto a sostenere che «il latore d'ira di oggi non dispone di alcuno scenario capace di orientamento, e neanche di una narrativa convincente che assegni loro un posto vitale negli avvenimenti mondani» Sloterdijk 2006, p. 244. Questo è considerato uno dei motivi dell'apparente attuale dispersione dell'ira. Vale comunque la pena notare ancora una volta che non si parla mai di 'assenza' o 'scomparsa' dell'ira, piuttosto di 'diffusione' e 'dispersione'.



anzi, non è più solo la cieca causalità naturale ad essere per definizione indipendente da ogni postulato etico: nel descrivere l'ordinamento capitalista Weber utilizza esplicitamente il termine 'cosmo', ossia un sistema autoregolantesi impermeabile all'etica. Anche il mondo della vita sociale assume i tratti della fatalità insensata, quella di imperativi sistemici e dinamiche sociali sempre più potenti e stringenti, affermatasi ormai come una seconda natura. Questo mondo si erge con assoluta potenza su di una soggettività debole e arrendevole, che si percepisce impotente. Sloterdijk ritiene che

il concetto di responsabilità lusinga tutti coloro che desiderano credere che nella maggior parte delle situazioni tutto dipende dal fare o meno di ciascuno, nonostante la trascurabilità evidente dell'individuo. (Sloterdijk 2007, p. 240)

Ma nell'ambito della forza fatale del cosmo capitalista la trascurabilità del singolo attore è a mio avviso totalmente riconosciuta e accettata. Al contrario: l'immagine del mondo della tarda modernità amplifica enormemente la percezione di debolezza dell'individuo. L'ampiezza delle catene causali di ogni singolo atto è talmente ampia ed eticamente neutra che l'abitante del palazzo di cristallo si identifica con l'ultimo uomo schiacciato dalla forza normativa del dato di fatto. Di fronte alla disuguaglianza è sempre più difficile e complesso individuare dei colpevoli: eventi e catastrofi sociali si abbattono sugli uomini con la stessa forza e la stessa ineluttabilità dei terremoti e delle inondazioni.

Non c'è ira, ma pacifica accettazione. Ciò è dovuto anche al fatto che quando si è ultimato il cantiere della gabbia d'acciaio, si è scoperto che essa non ha i tratti di una prigione. È infatti molto più simile al Palazzo di Cristallo: l'inedita efficienza della forma capitalista di produzione ha inondato il mondo contemporaneo di beni di consumo. E la «pressione della crescente ricchezza» (Weber 1981, p. 139) è uno dei fattori che rende incredibilmente oneroso il rifiuto del mondo esistente per una condotta di vita orientata eticamente. È la mediocrità [*Mittelmäßigkeit*] il tratto distintivo della sazietà degli ultimi uomini: la ricerca di piccoli piaceri edonistici senza senso, il consumo materiale, una felicità declinata unicamente come benessere, sono le uniche finalità di questa tipologia di soggettività. La comoda, banale e tranquilla superficialità della vita quotidiana [*das Verflachende des Alltags*] rappresenta l'ambiente congeniale agli ultimi uomini: essi sono impolitici perché estranei al conflitto tra valori, tra differenti concezioni del mondo e della società. Sono impolitici perché sazi. Chi non ha più obiettivi o *Sachen* a cui votarsi, non avanza più richieste eminentemente politiche; dalla politica si chiede solo il grado zero dell'amministrazione, della regolazione e del controllo:

[è] come se in politica la mania d'ordine [...] fosse sufficiente a reggere tutto, come se solo mediante la conoscenza e la volontà *dovessimo* diventare uomini che servono l'ordine' e nient'altro che l'ordine, che diventano nervosi e vigliacchi, non appena quest'ordine vacilla per un attimo, e che si riducono privi d'aiuto non appena vengono sradicati dalla loro completa incorporazione in quest'ordine. Che il mondo non conosca che questi soli figli dell'ordine, questa è l'evoluzione verso cui siamo costantemente avviati. (Weber 1998a, p. 59)

Per questo si delinea lo spettro della fine della politica: è infatti la fine delle grandi *passioni* politiche, degli ideali a cui votare un'intera esistenza. La politica è lotta e nella grande serra del vizio la lotta perde ogni carattere destinale. Si afferma un'immagine del mondo che rende possibile e anzi consigliabile astenersi dallo scontro, vivere costantemente una quotidianità estranea e diffidente nei confronti degli eccessi passionali: gli ultimi uomini sono indifferenti di fronte alle alternative propriamente politiche perché non chiedono alla politica di essere fonte di senso. La sazietà si configura come il grado zero delle dinamiche emotive, il soggetto sazio



non solo non riesce più a provare grandi passioni, ma non è ormai nemmeno in grado di comprenderle:

[L]’occhio dello spettatore, e tanto più quello dei popoli politicamente ed economicamente ‘sazi’, non è abituato e, da lontano, non è neppur in grado di individuare nelle masse, attraverso il velo dei programmi e delle azioni collettive, il potente *pathos* dei singoli destini, l’idealismo incauto, l’incontenibile energia, l’alternarsi della speranza tempestosa e della tormentosa delusione dei combattenti. Il dramma potente di ogni singolo individuo si intreccia in una confusione indecifrabile per chi ne sta al di fuori. (Weber 1981, p. 136)

A sopravvivere è soltanto la «passione per la burocratizzazione» (Weber 1998a, p. 59): il culto dell’ordine e del benessere come aspirazioni massime per la vita umana. Quindi oltre al pericoloso e inevitabile ampliarsi delle mansioni burocratiche nell’epoca del capitalismo maturo, a preoccupare Weber è l’affermarsi della *mentalità* burocratica, del suo atteggiamento, anche tra coloro che funzionari non sono. Ciò che mi interessa evidenziare in questo contesto è la massima che guida lo sguardo sul mondo congeniale al funzionario: *sine ira et studio*. Senza animosità e senza pregiudizi, in una parola senza passioni: la sazieta etica degli ultimi uomini fa sì che tale atteggiamento diventi generalizzato, non sia più tipico di una determinata professione. Non è casuale che nel descrivere la sazieta degli ultimi uomini Weber riproponga quasi testualmente le espressioni utilizzate per indicare i tratti generali dell’atteggiamento confuciano. La mentalità confuciana, infatti, rappresenta la tipica presa di posizione nei confronti del mondo di un ceto burocratico. Anch’essa divinizza il benessere materiale: «*[m]ai e in nessun luogo* in paesi civili il benessere materiale è stato proposto, con una tale enfasi, come fine ultimo» (Weber 2002d, p. 301). A tale ossessione per l’incremento dei beni materiali corrispondeva l’indirizzo marcatamente pacifistico e l’assoluto rispetto dell’ordine sociale e politico costituito.<sup>11</sup> Con le dovute differenze (cfr. D’Andrea 2005, pp. 329-330), la situazione della Cina confuciana e quella della tarda modernità europea testimoniano che non c’è alcun disagio originario tra uomo e mondo, nessun inesauribile serbatoio d’ira contro l’esistente. Anche laddove il mondo non è il migliore possibile, come nella condizione odierna, può darsi l’assenza di capacità e volontà di rifiutarlo.

La rottura della formula magica *ira quaerens intellectum* proposta da Sloterdijk, non spiega a mio avviso la situazione contemporanea. Nel Palazzo di Cristallo non sono soltanto venuti temporaneamente a mancare gli istituti tradizionali di raccolta dell’ira. Se così fosse la situazione sarebbe molto meno tragica. Dovremmo solo aspettare una *nuova* creazione politica, una nuova elaborazione in grado di dare forma e organizzazione alle cariche di rabbia che si disperdono quotidianamente. Il problema è che è venuta a mancare l’ira. Secondo Schmitt stiamo ancora attraversando un periodo di stanchezza, perfettamente comprensibile dopo i massacri del secolo scorso. E la stanchezza è per definizione una condizione passeggera, dalla quale si esce infallibilmente dopo un periodo di riposo più o meno lungo, più o meno sofferto. Le grandi battaglie e i troppi morti stancano, ed è quindi normale che a periodi di inquietudini e combattimenti seguano momenti di riposo. Ma tali fasi storiche sono appunto

---

<sup>11</sup> L’umanità confuciana e gli ultimi uomini condividono certamente la sazieta etica e quindi la definizione di un rapporto col mondo e con la politica come ricerca della felicità e del benessere materiale. Ma per l’uomo confuciano il mondo era anche il migliore possibile: egli non era costretto ad adattarsi a logiche e imperativi mondani cui non era in grado di resistere. Al contrario, è facile sentirsi a casa propria nel cosmo perfetto e ordinato dell’armonia universale. Cfr. Weber 2006, p. 347 «questo mondo era piuttosto qualcosa di dato, il migliore di tutti i mondi possibili, e per il tipo supremo del pio, il saggio, era libera soltanto la scelta di adeguarsi al *tao*, l’espressione dell’ordine impersonale del mondo, unico elemento specificamente divino [...]».



transitorie, com'è stato dopo il 1648 e dopo il 1815. Anzi, segnala Schmitt, la facciata della restaurazione garantisce quella tranquillità necessaria allo sviluppo e alla crescita del *novum*, dei nuovi rapporti destinati a sfociare in un nuovo conflitto politico; ogni periodo di stanchezza è quindi addirittura funzionale all'inevitabile ripresentarsi del politico come lotta tra concezioni del mondo e della società.

Tutti i caratteri del nostro tempo indicano che, nell'Europa del 1929, noi viviamo ancora in un periodo di stanchezza [*Ermüdung*] e di tentativi di restaurazione, com'è consueto e comprensibile dopo grandi guerre. Quasi un'intera generazione di europei si trovò in una disposizione di spirito analoga nell'Ottocento, a partire dal 1815, dopo la ventennale guerra di coalizione contro la Francia, disposizione riconducibile alla formula: legittimità dello *status quo*. (Schmitt 1972b, p. 167)

Nulla di nuovo quindi sotto il sole.

Non è così per Weber: la sazietà rappresenta una diagnosi ben più pessimista di quella che vede solo stanchezza tra gli individui contemporanei. È solo con la sazietà che l'incubo della fine della politica diventa realtà. È di nuovo l'antropologia a differenziare questi autori: al contrario di Sloterdijk e Schmitt, Weber non fa affidamento ad una presunta politicità intrinseca e connaturata all'essere umano. Un popolo sazio è impolitico e privo di grandi passioni. Non si tratta di aspettare che si riposi o che trovi un intelletto che prenda sul serio l'ira. È semplicemente finito, non ha futuro (cfr. Weber 1981, p. 140).

Sconfortante sarebbe il tramonto degli scioperi mentre i padroni continuano a durare; perché ogni sciopero anche fallito è evidenza del sopravvivere dello spirito. Sconfortante sarebbe notare che l'Umanità rinuncia a soffrire e morire per un'idea; perché questa è la qualità fondamentale che è alla base dell'Umanità, questa la prerogativa che distingue l'uomo dalle altre creature dell'universo. (Steinbeck 2009, p. 166)

## CONCLUSIONI

In questo contributo si è cercato di evidenziare le differenze tra un approccio di antropologia delle passioni, ed uno di antropologia delle immagini del mondo. Non si tratta affatto di una contrapposizione; al contrario si è visto come il richiamo ad una dimensione metafisica del senso renda effettivamente comprensibili le dinamiche emotive. In primo luogo (§ 1), infatti, l'immagine del mondo gioca un ruolo fondamentale nel determinare il tipo di passione che insorge di fronte ad uno specifico evento o ad una condizione sociale. Che si dia ira o invidia, rassegnazione o adattamento, ciò è definito dalla percezione che l'uomo ha di sé, del mondo e del rapporto che sussiste tra il sé e il mondo. Inoltre (§ 2) l'utilizzo delle passioni per la creazione di forma politica è poi reso possibile solamente da un orizzonte di senso in grado di rendere pensabile un'azione politica e di indirizzarla, concentrarla contro particolari nemici e darle progettualità e durata. Senza assumere le passioni come dato ultimo della riflessione politica e sociale, è inoltre possibile tematizzare la condizione contemporanea (§ 3). Lo sgretolarsi di qualunque struttura collettiva di senso, sia essa religiosa o politico-ideologica, abbandona l'individuo contemporaneo alla tragica percezione della propria impotenza e solitudine. Per questo di fronte all'evidenza odierna dell'ingiustizia, della disuguaglianza inaccettabile, del male evitabile, l'abitante del Palazzo di Cristallo chiude gli occhi e torna nella sua realtà ovattata, l'escluso cova rabbia e invidia, ma senza riuscire ad individuare i nemici. Come ai contadini di Steinbeck, le dinamiche sociali sembrano sempre più simili alle inevitabili catastrofi naturali:



[I]a banca è qualcosa di diverso da un essere umano. Capita che chiunque faccia parte di una banca non approvi l'operato della banca, eppure la banca lo fa lo stesso. Vi ripeto che la banca è qualcosa di più di un essere umano. È il mostro. L'hanno fatta degli uomini, questo sì, ma gli uomini non la possono tenere sotto controllo. (Steinbeck 2009, p. 42)

#### BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna*. (trad. it. di C. Marelli). Genova: Marietti. [1966]
- Blumenberg, H. (2001). Immagini del mondo e modelli del mondo. In *Hans Blumenberg e la teoria della modernità. Discipline filosofiche, XI(1)*, 13-23. [1961]
- D'Andrea, D. (2005). *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Roma: Carocci.
- D'Andrea, D. (2009). Tra adattamento e rifiuto. Per un'antropologia delle immagini del mondo. *Quaderni di teoria sociale*, (9), 17-49.
- Dostoevskij, F. (1966). *I fratelli Karamazov*. (trad. it. di P. Maiani). Firenze: Sansoni. [1880]
- Pulcini, E. (2001). *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Schmitt, C. (1972a). Il concetto di 'politico'. In C. Schmitt, *Le categorie del politico*. (trad. it. di G. Miglio e P. Schiera). Bologna: Il Mulino. [1932]
- Schmitt, C. (1972b). L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni. In C. Schmitt, *Le categorie del politico*. (trad. it. di G. Miglio e P. Schiera). Bologna: Il Mulino. [1932]
- Sloterdijk, P. (1989). *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1993). *Weltfremdheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2006). *Il mondo dentro il capitale*. (trad. it. di S. Rodeschini). Roma: Meltemi. [2005]
- Sloterdijk, P. (2007). *Ira e tempo*. (trad. it. di F. Pelloni). Roma: Meltemi. [2006]
- Steinbeck, J. (2009). *Furore*. (trad. it. di C. Coardi). Milano: Bompiani. [1939]
- Tolstoj, L. (1965). *Resurrezione*. (trad. it. di A. Villa). Firenze: Sansoni. [1899]
- Weber, M. (1981). La transizione allo pseudocostituzionalismo in Russia. In M. Weber, *Sulla Russia*. (trad. it. di P. P. Giglioli). Bologna: Il Mulino. [1906]
- Weber, M. (1998a). Sulla burocrazia. In M. Weber, *Scritti politici*. (trad. it. di P. Manganaro). Roma: SEAM. [1924]
- Weber, M. (1998b). Il socialismo. In M. Weber, *Scritti politici*. (trad. it. di P. Manganaro). Roma: SEAM. [1918]
- Weber, M. (2002a). L'etica protestante e lo spirito del capitalismo. In M. Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. I. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]



- Weber, M. (2002b). “Chiese” e “sette” nel Nord-America. In M. Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. I. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2002c). Introduzione a L’etica economica delle religioni universali. In M. Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. II. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2002d). Confucianesimo e Taoismo. In M. Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. II. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2002e). Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo. In M. Weber, *Sociologia delle religioni*, vol. II. (trad. it. di P. Rossi). Milano: Comunità. [1921]
- Weber, M. (2004). La politica come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*. (trad. it. di H. Grunhof, P. Rossi e F. Tuccari). Torino: Einaudi. [1919]
- Weber, M. (2006). *Economia e società. Comunità religiose*. (trad. it. di H. G. Kippenberg e M. Palma). Roma: Donzelli. [1922]

# Varied Worlds, Plural Societies

Debora Spini\*  
[daspini@syr.fi.it](mailto:daspini@syr.fi.it)

## ABSTRACT

When I first started working on this paper, I thought I would have ended up writing something on pluralism, public spaces, recognition, and so on; but at a later stage, I decided I should rather work on how the visions of the world that we carry with us shape our self perception and consequently our social and political constructions, moving from the assumption that visions of the world and conceptions of the self are profoundly linked. Human beings form a representation of their position within the world: such a perception largely influences, if not determines, what they think about themselves, their scope of agency and the meaning they assign to their existence. Consequently, different world views also have a major impact on the visions of society individuals and groups are likely to develop. In the course of this paper, I shall offer some scattered consideration on our present situation, in societies where different world views may be called to co-exist.

---

## THE WORLD AROUND US

I would like to begin my reflections from the specific re-assessment of the mutual positioning of world, *cosmos* and mankind which is typical of modernity and of Western imaginary. At the onset of modernity, the world intended as “Earth”, the seat of human existence and history, lost its place as the centre of the *cosmos*. On the other hand, men increasingly perceived their position within the world as central. Such a re-positioning did not happen painlessly; on the contrary, it implied as well a fracture, a breaking of the original unity and harmony between men and the cosmos surrounding them. Early modernity brought a substantial change in the relationship between men and universe as it established the final authority of the self as the conqueror of the world, through the exercise of knowledge and rational investigation; the obvious reference is to Descartes. The separation from the womb of nature and from a cosmos perceived as whole and sacred plays an important role in the birth of the modern self. In fact, modernity has brought to the affirmation of an individualised model of subjectivity that could also be formulated as a project, or work-in-progress. To the rise of this new model of subjectivity corresponds the process of de-sacralisation of the world. The “world”, in the modern mind, is no longer animated, vital, and warm. Disenchanted and deprived of its soul, it has to be explained in mechanical terms: the clock replaces the body, or the living organism as the leading metaphor to explain “the world”.<sup>1</sup>

As it was before mentioned *en passant*, the term “men” did not simply slip into the lines of this paper, but was chosen purposefully. Modernity at its inception did not include women in

---

\* Faculty of Political Sciences – University of Florence, and Siracuse University of Florence

<sup>1</sup> I am aware that this is only one of the models of subjectivity emerged in the course of Western Modernity, or that the affirmation of this model of subjectivity has been more controversial than it may appear from these lines. I have chosen to highlight this aspect for the sake of the overall argument of this paper. However, I am indebted to Nadia Urbinati for calling my attention on the need of better arguing this point.



all the processes which were recalled above, assigning them, at best, a marginal or residual role. Women would not share the feeling of being “central” in the world – if not parasitically, as fellow-species. Nor, for a long time, would women be allowed to participate in that model of identity as an individualised project earlier recalled. Women’s selfhood will thus develop literally in “a world apart” characterised by the shade and silence of the *oikos*, the world of inwardness, intimacy, and of privacy.

The disenchanting world of early modernity has to be discovered and dominated, metaphorically but first and foremost physically: as pointed out by Blumenberg, the drive to the colonisation of the worlds is a typical of modernity. The world must be mapped, visually represented and thus conceptually captured; in parallel, the Earth has to be explored, conquered and occupied. The crisis of a metaphysical Cosmos opened the way for the world of geography, and consequently for geo-politics. Even though it was perceived as at least partially obscure and unknown, the World however represents, at the onset of modernity, a field of conquest laid before human initiative. The unexplored space is automatically opened to conquest: every unclaimed space is to be considered “loose fish” (Sloterdijk 2004), nobody’s property and therefore as awaiting its legitimate conqueror. Men’s political agency – Machiavelli’s *virtù* – has the strength to impose an artificial order, whilst human reason labours to “make sense” of the world through unifying cognitive frameworks, first and foremost modern science. Modern sovereignty was conceptualised within this framework. The unity of the pre-modern *oikoumene* had to be broken, the undivided space must be fragmented and submitted to the ordering power of sovereignty. Such will be the world of Thomas Hobbes, of Westphalia (of course to be understood more as a model than as an historical “fact”); later, this settlement will be theorised by Carl Schmitt in the terms of *lus Publicum Europeaum*.

At the same time, a strong parallelism could be remarked between the need to explore and map the world outside and the need to explore and map the depth of the inner world. Scientific discourses shed light in the most remote areas of the mind. La *Carte du Tendre* is a visual anticipation of the many detailed maps of passions and affections drawn by moral philosophy and even more by literature throughout the XVIII century. A reference for all, besides the great names like Hume, Smith, or Ferguson, the entomologist’s glance that Jane Austen casts on her countryside microcosm. In mature modernity, psychoanalysis – no need to underline how much psychoanalytical discourse represents one of the highest ambitions of modern science – goes “down deep” in the regions of the “sub-conscious” just like captain Nemo in his Nautilus penetrates into the depths of the Ocean. Both the world around and the world within have to be explored, revealed, and conquered.

#### IMAGES OF THE WORLD

It has already mentioned how a shared understanding of “world” as the ultimate horizon of meaning is an essential factor in forming social bonds. The representations we make of “how does the world function”, and the explanations we provide for all the physical phenomena that compose our experience of the “world” play a major role in shaping our views of social processes. These representations and explanations provide the framework within which individuals and groups may develop the values and norms which will in turn orient their political and social conduct. One could be tempted to look at early Modernity as to a time when individual societies could count on homogenous views of the world; a less hasty observation captures more nuances. Blumenberg suggests looking at this process as a progressive withering of the hermeneutic and normative capacity of the images of the world – as provided by philosophical reflection – to be gradually replaced by the models of the world



created by natural sciences (Blumenberg 2001). Doubtlessly, in the XVII and XVIII century the languages of modern science and of rational inquiry cultivated the ambition to provide an indisputable and unquestionable “world view”. Yet, they were far from being unquestioned and undisputed. In the same Europe that saw the rise of modern science, witches were ecumenically burned by both Protestants and Catholics, and eminent members of the Royal Society continued to read and comment the Book of Revelation all throughout the XVII century. The point, rather, is that modern science could at least cultivate the ambition of finding, and consequently affirming, the *one* image of the world to be finally considered as “true”: these famous paintings by Vermeer, *The Geographer* and *Soldier and a Laughing Girl* faithfully represent this ambition. The geographer maps the world, and the maps he produced will be hanging from the wall of a bourgeois living room, where a soldier makes a girl laugh with his tales of adventures in far away places – the world is contained and enshrined under the glance of this young woman, imprisoned in its world model.

However, in this time we are living, be it defined as second modernity, hyper-modernity or *surmodernité*, the very possibility of sharing one and only one image – or even a model – of the World is becoming increasingly remote. The very category of “world,” meant both as a conceptual framework and as the ultimate set of boundaries, appears to be withering away. First of all, nothing is left to explore. The world has been completely conquered: the Welt is now the *Umwelt*, the environment, or the blue orange which looks so small if seen from a distance. Although nothing more is left to explore, the world has been voided of its meaning as a system of references by the combining forces of the market and of the new possibilities of communication. The design of modernity was to create borders and enclose spaces, and modern sovereignty had somehow “broken” the globe, and succeeded in subdividing its unity in separate and distinct portions of territory. Globalization could be expected to restore some kind of unity, but its processes normally defined by these terms are profoundly ambivalent. The world is becoming global, but this does not mean that it is becoming whole. Globalisation cannot be described as abolition of borders and enclosures to construct one vast cosmopolitan space. On the contrary, globalisation imposes different sets of borders, enclosures and entrenchments, although profoundly different in nature from those typical of the modern world. Either formulated in terms of “loss” – loss of identity, loss of control, loss of relevance – or in terms of “new” – new cosmopolitanism, new politics, new world – such views fail to represent the complexity of the situation. The completely explored world is now “fragmegrated,” as in Rosenau’s definition, that is to say, shaped by contradictory dynamics of fragmentation and integration. The lines of integration flow between state and state, constructing new political “integrated” spaces, and of course they flow somehow above and through the states – let us just mention the role of the much hollowed “global civil society” or of the even more hollowed “network society”. But although new political spaces are being created, fragmentation processes also mark the morphology of globalisation, as they pierce the skin of existing territorial polities: the consequences of this process are controversial. Whilst many interpreters – such as Beck, Albrow, Rosenau – hold that this crisis of the territorial states may set free social energies previously encaged by state borders, it is nonetheless evident that along these lines of fragmentation new and even more suffocating sub-spaces are being formed and enclosed. “Where am I” used to be an important dimension to define “Who I am”, and not solely from a symbolic point of view; collective but also personal identity, as a result of concrete historical practices, was largely determined by the spatial location. The list of all those who have highlighted the role of territorial bodies as identity producers is too long even to start with – Habermas and Badie are but the first references that come to mind. Territorially defined *identités citoyennes* – the typical example is the French revolution – have emerged exactly because men could identify themselves as being part of the



same “country” or, in different terms, of the same “state”, thus overruling pre-existing determination of identities such as ethnic groups, religious confessions or cultural-linguistic membership (Badie 1999). Globalisation undermines that specific layer of identity, the identity provided by a polity linked to a given territory. But although it has been interpreted under different angles of observation, this process still can be re-conducted to a somehow similar result. Besides Habermas and Badie, other names could be brought to the attention: Sloterdijk points to the fact that the “global” condition is essentially conducive to a self without spatial determination and to a space without a self (Sloterdijk 2004), whilst Geertz has pointed to the consequences of “nations” beginning to understand themselves independently from “country”; the crisis of the somewhat artificial cocoon of “state” and “country” strengthens the appeal of a different set determinations of identity, such as “ethnicity”, “religion” or “culture” (Geertz 1999). A different perspective of observation, such as that elaborated by Beck, rather underlines how globalisation is decoupling society from territory; consequently, Beck adopts what he calls methodological “sociological” cosmopolitanism. This methodological option for cosmopolitanism, however, does not hide the fact that increasingly atomised societies witness severe trends towards re-entrenchment, making it sometimes difficult to follow Beck’s analysis when it shows the emergence of a new generation of persons truly capable of casting a “cosmopolitan glance” over the world (Beck 2006b). Indeed ambivalence is the key word also to understand globalisation, regardless if it is interpreted as a hypermodernity or as a postmodernity.

If globalisation is not yet transforming the world into a cosmopolis, other forces are restoring some kind of unity, although of a more tragic nature. The world can now be defined as a “community”, but a community of a special kind: a community of destiny embracing all humanity. Such a community can’t be formulated in the same terms as in the early Modern school of *Jus naturale* (i.e., on the ground of a shared reasoning capacity) nor can be rooted in some form of *philia* or natural sympathy. The frame of reference is completely different. Humanity is a community of destiny because the world is today at risk as such, as a whole: this is the unprecedented nature of global risks and of global challenges (Cerutti 2008, Pulcini 2009). Of course the debate on what is to be understood by global risks and global challenges is very wide, but there is a substantial agreement on identifying in global warming and the possibility of nuclear destruction the two properly “global” risks. Besides other issues can be identified as being essentially super and trans national in their nature, such as all those connected to environment and sustainability. The basic point is that now humankind has in its hands the possibility of destroying the world – temporal and spatial dimension are now joined into the same crisis, the possible annihilation of all “where-s” and of all “when-s”. The question that remains open is how much this vision of the world is actually rooted in the mental “something-scapes” at least in our democratic polities, and if it has completely replaced the traditional “modern” view of the world. The young woman in Vermeer’s painting was able to combine her most intimate dimension of private and domestic life, with her image, or rather model, of a world hanging on her wall – she could count on instruments to guarantee the authenticity of that image she had on her wall. We are not any longer in this condition. We cannot trust anymore the tool box of modernity: instrumental rationality, modern science, the box where political agency could find the instruments to make sense of the world or, at the very least, we have to continuously adopt an attitude of reflexivity.

#### FOR A MORPHOLOGY OF THE GLOBAL SELF

The fact that the “world” can no longer be hanged on a wall as our frame of reference also has a major impact on individual and collective self-perceptions. It may be helpful, at this point, to



go back to the parallelism between “the world around us” (as we defined before, the vision of the world as composed of physical and social phenomena) and the “world within”, meant as the perception and construction of identity, which was mentioned above in this paper. Becoming aware of identity is a process which may be expressed making use of spatially-related terms. “Who am I?” is a question that may also be expressed in terms of *situatedness*<sup>2</sup>, and through the twin question “Where am I?”. Formulating identity in terms of “situatedness” also throws light on the fact that identity is somehow indebted also to a moral perspective. Answering the question “where am I” necessarily implies being accountable for one’s whereabouts, and consequently being “somewhere to be found”, thus constituting an implicit acceptance of responsibility. But the temporal dimension as well can be crucial to highlight the moral, and even social and political implications of identity. This nexus is evident in Paul Ricoeur’s category of *identité narrative*. The narrative act forces on the narrator to “make sense” of his-her story to be understood by the listener: his-her specific, existentially unique narrative has to open to the eye of another, has to be translated, explained. This act of translation signifies, at the same time, an acceptance of responsibility and the possibility of a full self-consciousness.

It is therefore hard to say what can be the specific condition of the global self. This installation by Juan Muñoz, *Staring at the Sea* (1997) perfectly captures the darker side of the global self<sup>3</sup>. These two masked figures are trying to stare at the sea, but in reality they look at themselves in a mirror – yet they are masked, so it is only their masks they can see. A self without space? In some cases it is: this is the condition of those *élites* that according to Bauman live now “in a bubble”. Very often, the global self seems to be affected by the same pathologies as the modern self, although brought to the highest degree (Pulcini 2001, Pulcini 2009). In some cases, the global self is a self under attack, desperately clutching to nostalgic determination of identity in the desperate effort of resisting the stream. It is also very hard to determine the specific condition of the self hanging in between the continuous present of the stock markets on the one hand and the complete absence of meaningful historical hopes on the other. The global self is Janus-faced: at the same time the born-to-shop dweller of *non-lieux* such as shopping malls, or the young man from Londonistan dreaming of a virginal society, and longing for a pure and untouched golden age. As far as rich and advanced societies are concerned, the dark side of the moon is represented by the atomised individual, which, like a bird before the snake, stops paralysed by the contemplation of the endless, and therefore frightening, scope of possibilities opened before him or her. And as far as the other “world” is concerned – second or third it does not matter – the world that has not access to credit cards, virtual money, internet, the world that still labours in the sweatshops, the question is harder to solve, as in that world time or leisure to even inquire too much about a self.

Something new is stirring in the post subjectivity of our second-modernity societies, and new sensitivities and new forms of solidarity, concern, and commitment are flourishing over and above the old state boundaries, and are often hastily – and superficially – labelled as the rising “global civil society”. Social sciences have not yet completely mapped this new planet, and there is a real need for sociological enquiry on the dimensions of Agape, and of gift (Boltanski 1990). This new energy which is evidently roaming around the planet could be like a pawn, of a different kind of “global self”. It could represent an anticipation of a new model of self capable of weaving solidarity bonds across cultural differences, and of perceiving the dimension of interconnectedness of local phenomena. But whatever that is, it cannot be

---

<sup>2</sup> I use this term *grosso modo* in the same sense as in Braidotti 1994.



separated from the darker side of the global self. Global challenges are constructing a “world in common”, and giving new meaning to the very notion of humanity, for a long time cast away amongst old Enlightenment relics. Even a notion such as that of a “common good for humanity” comes back by force to the fore front of attention. Recently, Elena Pulcini has opened the way for a reflection on the category of “global fear”. And even more, Pulcini is helping us to realise how becoming aware of our vulnerability may provide a motivational basis to form new bonds of solidarity and to take responsibility for the world (Pulcini 2009) Of course, solidarity strategies are evident and ready. On the contrary, deeper cleavages may be opening up in matters of global justice and redistribution (D’Andrea 2008). It is not clear, yet, if we have already acquired the words to talk about this world, or if we are just left speechless by the magnitude of the issues. Perhaps, another aspect of the global self that deserves attention is its trend towards denial, or, in other words, the incapacity to bear the responsibility of meeting such immense challenges. It is indeed very difficult to create “public spheres” on issues of such complexity as climate change, as they often require a high level of information and knowledge. Sliding into a kind of technocratic slumber, or into various forms of denial, is a constant temptation of all our democratic polities. Nonetheless, it is now evident that knowledge, even when widely spread and made publicly available, does not necessarily and/or automatically transform itself into a motivation for political attitude.

#### **OPENING OR EXPLOSION?**

As society and space are in fact independent from each other, different visions of the world – sometimes overlapping, sometimes openly clashing – are today competing for space within individual societies, as different collective identities are thrown together in a post-national order. The simple fact of being forced to live side by side does not necessarily imply that different groups, and the individuals within them, may come to share the same mental landscape: on the contrary, the continuous need to rub elbows may be conducive to those trends to re-entrenchment mentioned before, and now all the more evident in many European contexts. The processes of globalization do not always “open up” common spaces; on the contrary, they are often conducive to dynamics of fragmentation and to a sharpening of conflicts. Contemporary democracies are faced with the challenge of how different mental landscapes may coexist within the same political space. This challenge can be articulated in a twofold perspective. On the most evident level, questions arise concerning the daily functioning of our democratic societies. On another, and much deeper, level, the fact of pluralism throws back into our faces the question whether western democracies are truly living up to those standards – respect of differences, openness, etc. – that they proclaim to stand for. Among the strategies available to answer this challenge, western political thought has elaborated that “art of separation”, embodied by different brands of liberalism. The rawlsian version of political liberalism insists on the separation between dimensions of identity that may be considered as “personal” and those who constitute a specifically political identity. But practicing this art of separation comes natural to those individual or groups which have developed within the framework of Western tradition – or to be more precise, within a specific stream of such tradition, but may be hard, if not impossible to other. Not every individual or group may be able or willing to comply with the requirement of separating whatever makes “identity” – culture, history, language – from those capacities which make “good citizens”. But the art of separation is difficult to practice not solely for those who did not share the past itinerary of modernisation; it is very hard to practice even for those same western societies that have produced it. Our political imaginary is not entirely dominated by impartiality, fairness and reasonableness. This is testified by many aspects of western political vocabulary:



to quote but one, the permanent nostalgia towards a “natural” dimension of politics. It is not by chance that the language of “brotherhood” with its entire unsettling links with references to birth, blood, and nature, has been one of the most long-lasting paradigms used to signify the nature of political ties. The conception of citizenship elaborated by Western polities is also profoundly influenced by many unspoken assumption: to begin with, gender. The very presence of different identities within the walls of our polities has brought to light and exposed how deep-set, are the cultural and imaginary roots of modern political citizenship and how largely un-thematized are its symbolic and mythical dimensions.

Moreover, the possibility of distinguishing between a “private-cultural” dimension of identity and a “public-political” one rests on another and deeper separation, that between the public and the private sphere. And yet, the distinction between a “public” and a “private” sphere is not something that can be taken for granted. On the contrary, it is extremely problematic: first of all because this distinction is a specific feature of western modernity, and also because it is constantly challenged even in that extreme version of modernity itself, such as the time we are living in. Issues that used to be part of the strictest field of intimacy, to life, death, sex, and body are now brought to the full light of public discussion, blurring boundaries between private and public.

#### SHARING WORLDS

Almost inevitably, these issues almost naturally call for the presence within the public space of actors, languages and modes of actions which are not those typical of the traditional conception of Western politics. Again, the expression “public space” that should not be taken for granted. In the history of modern political thought, the public space was understood as the breeding ground for “public opinion”, and consequently as the point of origin of democratic legitimacy, under the form of popular sovereignty. The model of the democratic “public space” presented a forum where men (once again, not forgetting inclusive language!) engaged in communicative practices conducive to the elaboration of a common will – ultimately, it represented the ground for the exercise of moral and political autonomy. Here the profoundly contradictory nature of second modernity reveals itself under the shape of yet another avatar. On the one hand, from Sennett onwards, a noble genealogy of literature has pointed to a generalised decline of the relevance of public spaces. On the other hand, this explosion of new groups, NGOs, movements and networks, which is actually stretching over and above the old borders that was just mentioned a few lines above indeed deserves to be taken seriously. Defining this galaxy as an emerging new subjectivity, capable of carrying a world inside and to cast a cosmopolitan glance, as does Ulrich Beck means probably to overlook some of its dark sides. Nonetheless, as it was already said above, something new is stirring, and not only at the level of the so-called global civil society, but also within those public spaces that used to belong to national-territorial states. It is not wishful thinking to say that even within our individual polities more and more citizens are acquiring a sense of the interconnectedness of the world, and are beginning to read the world in all its complexity. Of course, to this brighter picture one could – rather, should – couple more gloomy snapshots of societies that are becoming more and more fragmented, intolerant, hysterical. Both aspects are true: rather they are profoundly connected. Public spaces are opening and closing at the same time. At any rate they are undergoing dramatic changes under the impulse of new themes and new actors, and the very field of politics is now being profoundly transformed. In general, political actors appear less and less capable of providing not only solutions, but in general horizons of meaning: the very space of politics is shrinking on two opposite sides. On the one hand, our public spaces seem sometimes to be wrapped in a deafening silence. Politics move back under



the apparently peaceful offensive of a growing trend towards technocracy – whereby the role of political “decision” appears to be void of meaning, if not clearly obsolete. “Experts” – mostly from the field of economy – plead to be left alone to work in peace, without being disturbed by incompetent politicians and/or publics. So, whilst on the other hand the gentlemen’s agreement of “global governance” runs smoothly and quietly, or at least pretends to do so, on the other, public spaces are becoming at times extremely noisy. Voices are often raised in tones of horror and deprecation, although these voices are not the same that used to resonate in the public sphere of modern democracies. In other terms, a specifically political space seems to wither away under the assault of different modes of agency, first of all religion. The ultimate frontiers of public decisions are advancing so much into fields such as life and death that the traditional actors that used to fill our public space often seems to be left speechless. And moreover, traditional political actors find themselves to be conceptually and practically unequipped to deal with the new global challenges. Conceptually, as they find it hard to provide categories to “think” politics in this condition of reflexivity, and practically, because individual polities simply do not have enough strength to articulate effective policies, thus encountering major crisis in legitimacy. Public spaces therefore become less and less political, and more and more encumbered by references to ultimate ethical values. The challenge of making different vision of the world co-exist, and to get different inner worlds in communication needs to be situated within this framework

In this context, the “challenge of pluralism” becomes more and more complex to handle. How to share worlds within a democracy is a question that involves not only the individual but more specifically the collective dimension of identity. The paradigm of recognition has often been evoked as a conceptual framework for a democracy which is not blind to difference. And in fact, the paradigm of recognition frames the issue of identity – in the language used before, of “the world within” – in a dialogical, intersubjective perspective, as in this paradigm identity becomes inextricably linked to the encounter with otherness, as well as providing a “grammar for social conflict”. This paradigm has then been applied to social conflicts, as in Honneth and Habermas: political struggles are reconceptualised as struggles for recognition. In its Hegelian root, recognition is essentially a dialectic – and therefore necessarily dual – relationship that allows for the self-awareness of subjective identity; the emphasis being on the word *relationship*: every individual is in him-herself the result of a inter-subjective process. Collective identities as well are not monoliths, but the result of a great chain of dialectics of recognition: every collective identity carries in itself a reflexive element. This is extremely important for the political dimension of identity: recognising its reflexive character makes it evident that collective identities can never be completely conceptualised as ascriptive, and highlights their intentional/projectual element. At a critical glance, individual biographies reveal themselves as made of plural, overlapping and often conflicting inner worlds. Men and women, in post-conventional societies, are in their very personal identity a crossroads – if not a battlefield – of different experiences and of frameworks of references, and experience the challenge of reconstructing their own biography as a meaningful narrative. Yet this is not how it works: in the best case, our contemporary democracies look like Munoz *Five seated figures*, made deaf by the never ending background noise of isolated voices. In the worst case the battlefield of identity is not a metaphor to describe plural selves, but a tragic *de facto* condition.

Providing spaces for the encounter with alterity, providing spaces even for individual men and women to disentangle the narratives of identity and re-interpreting the world within and the world around: this is one of the main challenges set before the public spaces of our contemporary democracies (Innerarity 2006). Dynamics of recognition, however, do not happen in a vacuum; lively public spheres are a prerequisite, but also a result, of a solid



structure of constitutional rights. The need for public spheres capable of handling identities – collective and individual – in all their complexity, allowing for narrative and not only argumentative communication to develop, does not contrast with the need to preserve the normative skeleton of liberal democracies. Liberal democratic legislation – the defence of individual rights, in the richer sense – is needed to make this very exchange of narratives at all possible. Protecting rights, even when meant in their minimalist version of negative liberties, is the *conditio sine qua non* for the development of public spaces where all the process indicated before. This is the meaning of rights – and of human rights: the prerequisites that allow men and women to construct individual and social identity narratives, and to share and interact with others' narratives.

Traditionally, this function was performed by national territorial states. The challenge ahead is to construct post-national spaces which could provide a framework of meaning for political agency. We need politics, we need authentically political spaces: this is the only way to make varied worlds enter into each other orbit, instead of clashing in the no-win game of identity conflicts. Yet the very job of "politics" is becoming increasingly difficult: in more precise words, the scope of action of politics – and consequently of democratic polities – seems to be constantly shrinking.

#### DEMOCRACIES – FOR WHAT?

It is possible to find overlapping consensus on decisions: but if no decision can be taken politically that could really make a difference, the public space ends up being the battlefield of opposed "world views", of ultimate horizons of value that accept no discussion, no debate and that could never contemplate any sort of change. No doubt that contemporary democracies face the necessity of welcoming difference, rather than limiting themselves to practice the art of separation, and no doubt that a mere coexistence of identities, living side by side without ever getting involved with each other may be sufficient. If Western democracies have to be true to themselves, they may not deny to others the right of bringing the richness of histories and identities within their public spaces. Nonetheless, indifference does not seem to be the worst risk; rather, the danger is that the fragile life of democracies may be exposed to unbridgeable conflicts between mutually exclusive visions of the world (once, again, meant as cognitive frames that give rise to principle and values). So, democratic polities are stuck between a progressive withering away of the relevance and function of public spaces and the danger of an explosion of the public space under the excessive weight of irreconcilable views. In the meantime, the real agenda is left untouched, but the psychodrama of identity politics is going on. Every inch of women's body is fought upon, "nature" is called into question every moment, references to ultimate values "god" or "family" and "our identity": it is indeed a sort of *détournement*, taking about what we have words for rather than stopping frozen before what we do not know how to express, how to solve. Once again, we are left speechless before the magnitude of the tasks before us. This is what democratic public spheres have to be about. Providing words to talk about the world, in its fragility, its vulnerability: helping citizens to develop a sense of where they are. Only within democratic public spheres it is possible to develop ties of mutual responsibility – they are different, very different from the ties of "nationhood", and they are also very different from the ties of "community", which play such an important role in some brands of identity politics. But probably this is the time where the ties of humanities are becoming more and more real – they are not an XVIII century heritage. However, as it was argued before, recognising the world as a community of justice does not mean having a prompt solution. We are very far from finding a "just" solution to many of the conflicts of our *global Zeit*. But at least democratic public spheres may provide instruments for



individuals and groups to begin to read the world around themselves, and thus throwing new light in the world within themselves. At least, democratic public spheres – when seriously committed to a richer meaning of participatory politics, may provide arenas where different voices may articulate their claims, and hopefully, may learn to listen to each other.

Perhaps there is no just solution to the problems ahead of us – but at least, we have the responsibility to engage in its quest.

#### BIBLIOGRAPHY

- Albrow, M. (1996). *The Global Age. State and Society beyond Modernity*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Badie, B. (1999). *Un monde sans souveraineté : les Etats entre ruse et responsabilité*. Paris: Fayard.
- Beck, U. (2006a). *The World Risk Society*. Cambridge: Polity Press. [1998]
- Beck, U. (2006b). *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, L. (1990). *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié.
- Blumemberg, H. (1987). *The Genesis of the Copernican World*. (tr. by R. M. Wallace). Cambridge, MA: MIT Press.
- Blumemberg, H. (2001). Immagini del mondo e modelli del mondo. *Discipline filosofiche*, XI, new series N. 1 *Hermeneutica*, 13-23. [1961]
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Cerutti, F. (2008). *Global Challenges for Leviathan: A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming*. New York: Lexington Books.
- D'Andrea, D. (2001). Prigionieri della modernità. Individuo e politica all'epoca della Globalizzazione. In D. D'Andrea & E. Pulcini (Eds.), *Filosofie della Globalizzazione*. Pisa: ETS.
- D'Andrea, D. (2008). Rischio. In A. Giuntini, P. Meucci & D. Spini (Eds.), *Parole del Mondo Globale* (pp. 137-160). Pisa: ETS.
- Geertz, C. (1999). *Mondo Globale, Mondi Locali*. Bologna: Il Mulino.
- Innerarity, D. (2006). *El nuevo espacio publico*. Madrid: Espasa.
- Pulcini, E. (2001). L'lo globale, crisi del legame sociale e nuove forme di solidarietà. In D. D'Andrea & E. Pulcini (Eds.), *Filosofie della Globalizzazione*. Pisa: ETS.
- Pulcini, E. (2009). *La cura del Mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricoeur, P. (1983-1985). *Temps et Recit*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sachs, W. (Ed.) (2002). *The Jo'burg Memo: fairness in a fragile world. Memorandum for the World Summit on Sustainable Development*. Berlin: Heinrich Böll Foundation.
- Rosenau, J. (2003). *Distant Proximities, Dynamics beyond Globalization*. Princeton, NJ: Princeton University Press.



Sloterdijk, P. (2004). *Sphären III – Schäume, Pluralistische Sphärologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.



# Diritti, abitudini e corpi

## Qualità democratica e differenza dei sessi

Giulia Sissa\*  
[sissa@polisci.ucla.edu](mailto:sissa@polisci.ucla.edu)

### ABSTRACT

This paper focuses on the relationship between the quality of democratic institutions and governments and the gender difference. Since antiquity the idea of democracy has represented a model of society which is not as inclusive as it claimed to be. Slaves and women were usually shut out from the political and social life of the *polis*, and nowadays democracy retains its own ambiguity. In fact, on the one hand, democracy creates the conceptual conditions of the equality between sexes, while on the other it fears the sexual difference and it provides a masculine paradigm presiding over social life. This hiatus is analyzed taking into consideration three different realms: rights, customs and bodies/emotions.

---

Chi ha paura della differenza dei sessi? La democrazia! Quale teoria politica crea le condizioni per la parità tra i sessi? La democrazia!<sup>1</sup>

Fondata sui principi di libertà e uguaglianza, la democrazia promette emancipazione e apre uno spazio di opportunità e di accesso allo spazio politico, per tutti. In quanto forma di governo, però, la democrazia è nata, in Grecia, come l'autogoverno di una massa di guerrieri e cittadini. È un club chiuso, esclusivo, autoreferenziale. Mentre un monarca regna paternamente sui suoi sudditi; mentre un'élite aristocratica oppure oligarchica (cioè semplicemente ricca) domina i più poveri e li esclude dall'esercizio del potere, i molti governano se stessi. Questa forma politica porta il nome di "demokratia" (letteralmente: potere del popolo), affermò Pericle in un memorabile elogio, perché amministra a favore dei molti. La legge, tuttavia, vi è uguale per tutti e ogni individuo, quale che sia la sua origine, può competere per merito e fare valere la sua eccellenza individuale.<sup>2</sup> Il popolo fa i propri interessi, premia chi gli garantisce potere e nuoce agli interessi dei ricchi – rispose l'autore di un sarcastico libretto sulla *Costituzione degli Ateniesi*, detto il "Vecchio Oligarca", che quel popolo disprezzava.<sup>3</sup>

Come forma di governo, la democrazia occidentale nasce in Grecia, sulla base di uguaglianza e libertà, più esattamente di uguale libertà per tutti i membri del corpo civico. Questa libertà, condivisa equamente e inviolabile, significa che i cittadini di una *polis* sono, prima di tutto, non-schiavi – e padroni di schiavi. Sono liberi, quindi, perché si trovano, come gruppo radicato in un territorio, in posizione di pari potere su se stessi. Nello stabilire che un

---

\* University of California, Los Angeles, e CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique)

<sup>1</sup> Ho presentato diverse versioni di questo breve saggio al convegno "Il destino della democrazia", Napoli, Castel dell'Ovo, 21-23 maggio 2009; poi al seminario di Filosofia Politica, a Firenze, il 21 ottobre; infine a un seminario del *Centre Canadien d'Etudes Allemandes et Europeennes* e del *Groupe de Recherche sur l'Intervention Militaire et Humanitaire* dell'Université de Montréal, il 17 novembre 2009. Ringrazio Elena Pulcini, Renata Badii, Mariella Pandolfi e Laurence McFalls per i loro preziosi commenti.

<sup>2</sup> Si tratta della celeberrima *Orazione funebre*, pronunciata alla fine del primo anno della guerra del Peloponneso (431 a.C.), che ricostruisce Tucidide (3, 34-46).

<sup>3</sup> Sull'ingenuità, o piuttosto distorsione ideologica, di una visione irenica della democrazia, soprattutto antica, si veda Canfora 2004.



cittadino non potrà mai essere ridotto in schiavitù tra i suoi concittadini, il grande saggio Solone sanciva (all'inizio del VI secolo a.C.) il principio basilare, dal quale procede il processo di democratizzazione nella *polis* che conosciamo meglio di tutte le altre, Atene. Ora, la riflessività del governare se stessi, che si manifesta nell'alternanza di comandare e ubbidire, crea un privilegio. I cittadini, e soltanto i cittadini, sono pienamente liberi e uguali davanti alla legge. Essi sono anche, necessariamente, virili.

Questo non avviene per accidente, ma in virtù della radice stessa di quel loro potere riflessivo: la guerra. Il popolo della *polis* è un esercito. Il *demos* della *demokratia* ateniese è una marina. Nelle ricostruzioni antiche del processo di democratizzazione, l'aspirazione a un governo dei molti emana prima dagli opliti, la fanteria agraria agiata, e, più tardi, dai marinai delle triremi.<sup>4</sup> La democrazia pura, originaria, insomma, è un regime militare, bellicoso e, pur nella sua composizione plurale, paradossalmente aristocratico: un circolo di guerrieri, ovviamente maschi, idealmente intrepidi, che non si lasciano governare da nessun altro. L'autogoverno di un *demos* è stato l'ordine politico più sessista di tutti. Ma questo è il passato remoto.

Nel mondo moderno, ci sono repubbliche e monarchie costituzionali, non democrazie. Non è la *demokratia* ateniese, bensì la repubblica romana – con le sue componenti di monarchia (i consoli), aristocrazia (il senato) e potere popolare (i cittadini soldati) – che ha offerto il modello dello stato moderno, soprattutto di quello stato disegnato da teorici del pensiero politico, che sono gli Stati Uniti d'America. In uno stato moderno, strutturalmente misto, è democratica – più o meno democratica – la *qualità* di azioni che vanno dal governare all'amministrare, dalla promulgazione di leggi alla gestione di una burocrazia, dalle elezioni alla separazione dei poteri, dall'informazione all'educazione, dalla vita familiare alla vita amorosa.

Come si concilia la qualità democratica moderna con la differenza dei sessi? La risposta semplice sarebbe dire che qualità democratica e riconoscimento delle pari opportunità tra donne e uomini stanno in rapporto direttamente proporzionale. Una considerazione più inquietante è che il pensiero democratico – e le istituzioni, che vi si fondano – hanno spesso diffidato dall'incrinatura che la divisione dell'umanità in due generi rischia di operare nel corpo sociale.

Tra antichi e moderni, sono intervenuti, lo sappiamo bene, i diritti umani che, a partire dal pensiero dei Lumi, estendono lo stesso riconoscimento a tutti, indipendentemente dal genere, come recita la *Dichiarazione universale*, proclamata nel 1948. Anche la storia dei diritti umani, tuttavia, appare a dir poco accidentata.<sup>5</sup> La prima *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, non parve sufficientemente paritaria a Olympe de Gouges, che, nel 1791, poco prima di avere la testa tagliata, compose una dichiarazione dei diritti delle donne e delle cittadine.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Gli opliti come massa di cittadini e proprietari di terre, sufficientemente ricchi da potersi attrezzare per la guerra: si veda Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, 4. Con le riforme di Dracone, la cittadinanza era attribuita a coloro che potevano provvedere al proprio equipaggiamento militare. Costoro avevano il diritto di eleggere i magistrati, e di farsi eleggere in base a livelli di proprietà fondiaria. Aristotele ribadisce a più riprese il fatto che il possesso delle armi fosse una condizione di partecipazione politica (*Politica*, 3, 1279 b, 3; 1288 a, 12-15).

I marinai come massa di cittadini privi di proprietà terriera, remunerati dallo stato e cruciali per la potenza militare dell'impero ateniese: si veda Pseudo-Senofonte, *Costituzione degli Ateniesi*.

Sulle connessioni tra democrazia antica e guerra, cittadinanza e attività militare, si vedano i saggi di Kurt Raaflaub, Victor Hanson e Barry Strauss in Ober & Hedrick 1996. Ho approfondito l'argomento sulla virilità democratica in "Gendered Politics, or the Self-Praise of Andres Agathoi" (Sissa 2009).

<sup>5</sup> Hunt 2007; Urbinati 2007.

<sup>6</sup> Genevieve Fraisse (Fraisse 1989) ha studiato la sfida di Olympe de Gouges, il cui corpo giace dal 2009 al Pantheon, insieme ai Grands Hommes della storia francese. Fraisse ha ripercorso la riluttanza del pensiero di sinistra a riconoscere l'uguaglianza di genere. Si pensi per esempio a Sylvain Marechal,



Quanto alla *Dicharazione dei diritti umani nell'Islam* (1990), l'uguaglianza vi si limita alla nozione non meglio definita di "dignità umana", mentre uomini e donne hanno i loro propri diritti e doveri. La rivendicazione del suffragio universale è notoriamente un movimento fondatore per il femminismo contemporaneo.

Proprio perché si fonda sull'uguaglianza, la democrazia porta in se stessa una vocazione a includere e a generalizzare, ma anche una preferenza per l'omogeneità, quindi la difesa contro ciò che differisce e rischia di dividere. Tale diffidenza si risolve in due modi: o con il relativismo – ciò che va bene per me non va necessariamente bene per te (cui rispondono le lotte per i diritti civili), o con l'universalizzazione – ciò che va bene per me, va bene per tutti (contro cui protestano i difensori delle comunità e delle loro tradizioni). Il femminismo, pur riconoscendo la diversità dei corpi e delle abitudini, reclama l'universalizzazione dei diritti. Un movimento che rappresenta i principi più coerenti del progetto illuminista, si scontra, oggi – e proprio per questa sua ambizione transculturale – con il multiculturalismo che da priorità, invece, alla norma locale e tradizionale.

Nella cultura politica e accademica nordamericana, questo dilemma ha preso una forma virulenta: come possiamo conciliare diritti delle donne e variabilità culturale? Mentre le risposte disponibili si distribuiscono su due linee opposte – i diritti devono prevalere<sup>7</sup>, oppure: le culture vanno rispettate e protette<sup>8</sup>, io sono sempre più convinta che si debba pensare in maniera flessibile e multilaterale.

La differenza di genere è composita. Essa va vista all'intersecarsi di tre dimensioni dell'essere al mondo: i diritti (universali o civili, ma comunque basati sui diritti umani), le abitudini (locali, ripetitive e contingenti) e i corpi (individuali e irriducibili, nel loro provare piacere e dolore). L'esperienza vissuta dell'intreccio corpo/abitudine/legge si materializza nelle emozioni. La nostra vita sociale è una sequenza di sensazioni sgradevoli (se ci sentiamo umiliati o esclusi, se proviamo rabbia, risentimento o disgusto) o gratificanti (quando ci vediamo rispettati, o se apprezziamo la presenza altrui). Empatia o crudeltà, cioè soffrire o gioire della sofferenza altrui; invidia o simpatia, cioè soffrire o gioire del piacere altrui: queste prospettive danno forma alla nostra sensibilità politica. Piacere e sofferenza, con o contro gli altri, si declinano in movimenti emotivi che dobbiamo intendere nella loro intensità, ovviamente, ma anche nei loro contenuti cognitivi. Le emozioni sono pensieri: pensieri avventati e ostinati, insopportabili o eccitanti, ma pur sempre pensieri.<sup>9</sup> Per soffrire un'ingiustizia, dobbiamo

---

comunista e utopista, autore di un *Manifeste des Egaux* (1796) e di un *Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* (1801).

<sup>7</sup> Okin 1999; Nussbaum 2000; Nussbaum 2005. Per una critica del "*capabilities approach*": Charlesworth 2000; Nelson 2008.

<sup>8</sup> Kymlicka 1995. Kymlicka rifiuta di riconoscersi come "*communitarian*", ma insiste sull'importanza e sul valore dell'appartenenza di una persona alla propria cultura, anche se quella cultura è illiberale – se cioè limita attivamente la libertà di alcuni suoi membri. Sarebbe compito di società liberali alle prese con comunità di immigrati, rispettare l'illiberalità altrui, cercando però di favorire un processo di liberalizzazione. La mia obiezione principale a questa teoria evolutiva e accomodante, e che, *nel frattempo* – mentre si cerca di "facilitare" il liberalizzarsi di una comunità, attribuendo diritti speciali ai suoi membri – ci sono individui che, pazientemente, soffrono. In secondo luogo, mi sembra poco realistico pensare che una stessa comunità valorizzi la propria identità tradizionale al punto da reclamare diritti che la proteggano, eppure accetti, al tempo stesso, di vedersi aiutata a cambiare.

<sup>9</sup> Lo studio delle emozioni e delle passioni è in espansione. Per uno scorcio della ricerca contemporanea, che offre un repertorio di teorie, in particolare la teoria delle emozioni come valutazioni e giudizi, si veda Ronald de Sousa, *Emotion*, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, Open Source. Ho esaminato il modello aristotelico delle emozioni, composte di pensieri/valutazioni da un lato, e di alterazioni somatiche dall'altro, in "De l'animal politique à la nature humaine. Aristote et Hobbes sur la colère" (Sissa 2008).



pensare che ciò che stiamo subendo sia ingiusto; per sentirci soddisfatti del riconoscimento di un diritto, dobbiamo pensare che quel diritto ci è dovuto; per registrare una lesione al nostro corpo, dobbiamo avere un'idea dell'integrità del corpo.

I tre livelli di corpi, abitudini e diritti vanno distinti, ma non dissociati. Al contrario, succede troppo spesso che prima li si confonda e poi li si separi, scegliendone uno a scapito degli altri, *per principio*. Nella realtà delle situazioni sempre più nuove, che si creano al confluire del miscuglio culturale e della trasformazione della sessualità, la sfida è proprio quella di decidere che cosa – un'abitudine, un diritto, o un corpo – sia più importante. Ma si deve decidere non a priori, questo è l'argomento che intendo sviluppare, bensì *caso per caso*. La qualità democratica sta nei dettagli e, sempre di più, nel loro divenire. È questo un approccio strutturale e pragmatico, al tempo stesso. Quando, di fronte ad una rivendicazione o una riforma, siamo incerti su che cosa pensare – eppure dobbiamo decidere che cosa pensare, al fine, per esempio, di votare – vale la pena spostare l'attenzione da un dilemma ideologico a una valutazione di come possono configurarsi corpi, abitudini e diritti, in quelle circostanze particolari.

Perché? Perché solo tenendo conto di tutti questi elementi nel determinare quale sia il più importante di volta in volta, si possono minimizzare le conseguenze discriminatorie, nella legge e nella cultura, per la vita di una persona. Anche se non siamo ministri o consulenti alle Nazioni Unite, le nostre opinioni sono raramente insignificanti: esse danno forma alle nostre maniere di vedere noi stessi, di trattare gli altri nella vita quotidiana, di educare i nostri figli o studenti, di fare scelte politiche formali quando andiamo alle urne. Con un approccio pragmatico, si evita sia la semplificazione comunitaria e culturalista, che, come giustamente osserva Okin, tende a sottovalutare le dinamiche di potere dentro una comunità, soprattutto quando si celano negli spazi poco visibili della casa e della famiglia; sia il tono normativo di chi redige il menu delle "*central human capabilities*", e parla del diritto come "merito", per esempio Martha Nussbaum. Non si dimentica il corpo, dove, in fin dei conti, l'animale politico e patetico *risente* gli effetti di leggi e consuetudini, con piacere o nel dolore.<sup>10</sup> Si impara così una maniera veramente democratica di vivere con gli altri, in rapporti civili, aperti alla flessibilità, alla reciprocità e al riconoscimento.

Metterò ora alla prova questo modello strutturale/pragmatico su tre situazioni singolari e nuove, che ci sfidano a formarci un'opinione in materia di differenza dei sessi.

## DIRITTI

Il primo aprile 2008, un tribunale francese, a Lille, ha pronunciato l'annullamento di un matrimonio, per l'assenza di una "qualità essenziale" in uno dei coniugi, entrambi musulmani. La qualità essenziale mancante era la verginità. Non la verginità del marito – non stiamo scherzando – ma quella della moglie. La ragazza aveva fatto credere al fidanzato di essere illibata, quando questi si è reso conto che non era vero, ha voluto rendere nullo e non avvenuto il matrimonio.

Ne è seguito un dibattito su giornali, televisione, internet. In giugno, il movimento femminista, nato nella comunità dell'immigrazione magrebina in Francia, *Ni putes ni soumises* (*Né puttane, né sottomesse*), ha organizzato una manifestazione a Parigi. Il ministro della giustizia, Rachida Dati, pur avendo giustificato la decisione in un primo momento, aveva poi chiesto al parquet (il Pubblico Ministero) di fare appello. La corte d'appello competente ha cassato il giudizio il 17 novembre. La menzogna avrebbe riguardato la vita sentimentale

<sup>10</sup> Il corpo si trova, ovviamente, al centro della teoria femminista. Il pensiero di riferimento resta quello di Judith Butler. Ricordiamo qui *Undoing Gender* (Butler 2004) dove Butler esamina la vulnerabilità del corpo, esposto agli altri.



precedente della futura sposa e la sua verginità. Ma la verginità non è una qualità essenziale, in quanto la sua assenza non incide per nulla sulla vita matrimoniale. Questo il verdetto.<sup>11</sup>

In Italia, alcuni giornali avevano commentato la prima sentenza, soffermandosi sugli aspetti pruriginosi: con il fondamentalismo, si scopre che la verginità torna di moda, tanto che le donne musulmane vanno sempre più spesso nelle cliniche sugli Champs Elysées, a farsi ricostruire l'imene. Al di là di questa curiosità folkloristica, vale pena chiedersi che cosa significherebbe, in un paese europeo, ratificare legalmente l'idea che la castità perfetta di una donna possa diventare un requisito tanto indispensabile, da essere incluso tra le "qualità essenziali", in base a cui si può ottenere un annullamento. Che tipo di cultura o di religione si riconoscono, nel momento in cui si accetta di azzerare un contratto coniugale, invece di interromperlo con un divorzio? La legge della repubblica è uguale per tutti, indifferente a considerazioni sia religiose sia politiche, oltre che alla differenza sessuale.

L'opinione francese ha reagito con sensibilità identitaria, mobilitando vari argomenti. I critici hanno invocato i diritti delle donne, hanno denunciato l'intrusione insopportabile della religione nel diritto laico, hanno messo in guardia contro gli effetti di un simile precedente sulle famiglie islamiche residenti in Francia. Se la sentenza fosse stata confermata in appello, le più ortodosse avrebbero ora dalla loro parte la legge francese, nell'educare maschi e femmine come si deve. Altri commentatori, più tecnici e meno ingenui sui principi della *République*, hanno tentato invece di calmare gli animi. Queste due persone, affermano alcuni giuristi, avevano deciso liberamente e consensualmente di voler disdire un impegno preso sulla base di un criterio fallace, di una condizione che non c'era. Volevano evitare il disonore di un divorzio, il disagio delle famiglie: ecco invece lo scandalo della reazione mediatica, indiscreto e offensivo.<sup>12</sup> In fondo, l'opinione pubblica francese si agita, come si era infervorata a proposito di una donna che portava il *burqa*, il velo totale, alla quale era stata rifiutata la naturalizzazione. Quella decisione era stata giustificata così: "aveva adottato una pratica radicale della sua religione, incompatibile con i valori essenziali della comunità francese". Siamo sicuri, si chiede Cécile Laborde, una giurista di Oxford, che avremmo fatto lo stesso per "una suora cattolica fondamentalista italiana"?<sup>13</sup>

Cosa pensare, quindi, dell'annullamento di un matrimonio, perché c'è stato un errore sulla verginità? Il marito ha deciso di sposare quella donna perché la credeva vergine; se avesse saputo che non lo era, non l'avrebbe fatto. *Ergo*, per lui la verginità era una qualità essenziale. Ma chi decide? Ammettiamo che io voglia sposare un uomo ricco (cosa che non farei, se non lo fosse), ma durante la luna di miele scopro che, sui castelli in Scozia e la collezione di vini francesi, mi ha mentito: posso ottenere un annullamento? Ridicolo, visto l'intento della legge. C'è meno da ridere, quando si considera "essenziale" la forma più vistosa di ingiustizia sessuale nei confronti di una donna. Chi decide quale requisito possa considerarsi rilevante è, in realtà, una cultura, della quale il giudice si fa interprete. Ecco perché la sentenza di Lille ci riguarda tutti.

Il punto cruciale è, infatti, una condizione che, da quando è stata inventata, ha tarpato le ali alle donne. Pensiamo a tutto ciò che dipende dalla verginità, nelle culture dove essa era, o resta, una condizione decisiva per un matrimonio: la vita di una ragazza si impenna sulla conservazione di uno stato fisico da verificare; le si impone un'astinenza che, per un ragazzo, non solo non ha senso, ma sarebbe poco virile. In caso d'infrazione, la sanzione è brutale, perché la perdita della verginità compromette quel destino matrimoniale che, nello stesso tipo di culture, rimane predominante per le donne. Più si esige l'integrità delle mogli, più si tollera la promiscuità dei mariti: come per caso, il culto della verginità si accompagna talvolta alla

<sup>11</sup> Eccone il testo: <http://ddata.overblog.com/xxxyyy/0/55/93/89/jurisprudence/Douai171108.pdf>

<sup>12</sup> Per una ricostruzione del dibattito: Libchaber 2008.

<sup>13</sup> Laborde 2008.



poligamia. La verginità insomma è gelosia: gelosia maschile, trasformata in un fantasma anatomico femminile.

Dico “fantasma” perché l'imene non esiste. O meglio: l'imene, inteso come quel sigillo naturale, la cui lacerazione sanguinosa dovrebbe testimoniare con certezza che c'è stato un rapporto sessuale, è una pura e semplice invenzione. I manuali di anatomia descrivono, con mille precauzioni, delle pliche o bordi membranosi di varie foggie (anulare, a falce, a falce rudimentale, labiato, imperforato, a carena, a pendaglio) che possono, forse, essere strappati alla prima penetrazione. Molte donne comunque (e sono gli stessi manuali a insistere) non hanno nulla di tutto questo. E non solo a causa dei tamponi.

I Greci antichi ignoravano l'imene, a Roma si comincia a parlarne nel II secolo dopo Cristo, per affermare che, contrariamente a un'opinione popolare erronea, è falso dire che il corpo femminile sia equipaggiato con un simile accessorio, fatto per marcare con il sangue il primo coito. Se la deflorazione fa sanguinare, è perché si forza per la prima volta un'apertura molto stretta e molto vascolarizzata. È un medico ad affermare proprio questo: Sorano di Efeso. E dopo Sorano, la medicina occidentale oscilla tra teorie diverse. Si discute, insomma, sull'esistenza di una membrana-sigillo, nel Medio Evo, e fino alla fine del Settecento, quando la *Grande Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert lancia una meravigliosa battaglia contro questa chimera – detta eufemisticamente velo del pudore, chiostro della verginità, “telletta valvola, sede della verginità”, fiore della verginità, zona virginea, signora di mezzo – in cui si concretizza un semplice desiderio di possesso e di controllo. “Questa membrana delicata, dalla forma indeterminata, che si trova o non si trova nel condotto del pudore, che è visibile o invisibile, ha causato più danni nel mondo del pomo fatale lanciato dalla Discordia sulla tavola degli dei, alle nozze di Peleo e Teti!”<sup>14</sup>

È proprio perché l'imene ha un'esistenza impalpabile e inaffidabile che, là dove sulla sessualità femminile non si scherza, si procede all'infibulazione: una cucitura incontestabile, per un corpo che deve sanguinare. La chirurgia plastica della zona pelvica, da anni fiorente nel mondo intero, dal Brasile all'Italia, trasferisce in clinica questo stesso tipo di intervento.

La verginità – questa cosa mediterranea, conventuale, pre-femminista, pre-illuministica – ha rischiato di trovare una paradossale consacrazione, nel paese di Buffon e Diderot. Ma il Pubblico Ministero e la Corte d'appello di Douai hanno ritenuto che questo non dovesse accadere. Un po' di storia ci aiuta a capire che hanno ragione. E le prime a rallegrarsene sono le militanti magrebine del movimento *Ni putes ni soumises* che, a nome delle migliaia di giovani donne che “subiscono l'ossessione della verginità che porta a matrimoni forzati e drammi familiari”, hanno accolto il verdetto con sollievo.<sup>15</sup>

Le donne che sono insorte contro quella sentenza lo hanno fatto in nome della legge della repubblica francese, e, in nome di questa legge, il pubblico ministero ha cassato la sentenza. Ma questa è una legge che si basa su *principi*: prima di tutto il principio che la vita sessuale di una donna (corpo e abitudini) non debba essere considerata rilevante ai fini del matrimonio, quando lo stesso requisito non si applichi a un uomo. Le donne magrebine che sono scese in piazza insomma, non hanno voluto giocare una norma locale contro un'altra norma locale. Hanno voluto affermare un diritto che trae la propria giustificazione da un orizzonte più vasto dell'esagono: quello dei rapporti tra le due metà del genere umano. Un orizzonte giuridico che il codice civile francese si compiace di interpretare al meglio. E chi viene a vivere in Francia non si aspetta nulla di meno.

<sup>14</sup> Si veda l'articolo “Hymen” nella *Grande Encyclopedie* di Diderot et D'Alembert. Ho studiato la storia della verginità in *La verginità in Grecia* (Sissa 1992) e “La verginità materiale. Evanescenza di un oggetto” (Sissa 1990).

<sup>15</sup> Vedi: <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2008/11/17>.



Chi ha difeso la sentenza, lo ha fatto in nome della consuetudine comunitaria; della riservatezza che proprio in una cultura dell'onore si è trovata violata dalla pubblicità; della sensibilità di persone abituate a coltivare certi valori tradizionali, tra i quali la verginità femminile e, non ultima considerazione, in nome della protezione necessaria per la reputazione della donna stessa, in quel tipo di società. Come se invece quella donna non avesse sperato di staccarsi dal suo deludente marito, invece, con un semplice divorzio.<sup>16</sup>

Gli uni hanno deciso che un diritto umano, la non discriminazione, doveva prevalere; gli altri hanno sostenuto che doveva vincere il costume, per preservare il quieto vivere. Io aggiungo che si deve tenere conto anche del corpo, giacché la verginità è un fantasma anatomico. Nella polifonia delle opinioni, a ben guardare, si delinea proprio il dilemma di cui parliamo. E la decisione più democratica è quella che, in questo caso, ha dato la precedenza al diritto. Perché più democratica? Perché questa abitudine, costa troppo cara alle donne. Sappiamo che, con la verginità, sono imposte forme di controllo, di dominazione, d'intimidazione emotiva, di paura – e di massiccia ingiustizia morale. Uguaglianza e libertà non vanno d'accordo con il culto dell'imene.

Non direi la stessa cosa, invece, a proposito del cosiddetto “foulard”.

#### ABITUDINI

Nel febbraio 2004, l'Assemblea Nazionale francese ha approvato una legge che “in nome del principio di laicità” vieta di indossare a scuola – la scuola pubblica – segni vistosi di appartenenza religiosa: «nelle scuole elementari e medie, nei licei è proibito portare segni o abbigliamento attraverso i quali gli alunni manifestino ostentatamente un'appartenenza religiosa».<sup>17</sup> Il dettaglio cruciale qui è l'avverbio: “ostentatamente”. Se si vanno a leggere le conclusioni della “missione d'informazione” che ha preceduto il disegno di legge, si vede che l'impatto degli abiti in questione *sugli insegnanti*, è l'argomento principale.<sup>18</sup> Gli insegnanti francesi (e le insegnanti) trovano “sconcertante” una maniera di vestirsi, che non riescono a vedere come una semplice moda. Nel loro smarrimento, si deve leggere, naturalmente, un disagio verso lo stile di vita e i valori di una comunità, ben altrimenti minacciosa. È la violenza potenziale, non tanto di quelle giovani donne, bensì dei loro familiari maschi, che si traduce in un'antipatia estetica. In una scuola senza grembiolino, una divisa aliena dà fastidio. Ci può davvero aiutare qui il linguaggio della distinzione di Barthes e Bourdieu. Nel sistema della moda scolastica francese, il foulard – e qui ci possono venire in mente Catherine Deneuve e Grace Kelly in Hermes – non piace, anzi stona. Mentre una catenina, con crocifisso o stella di Davide, va con tutto (per non ricordare la semplice scansione della settimana).

Proprio dal punto di vista della risposta americana alla varietà degli usi e costumi nell'abbigliamento, trovo che la posizione repubblicana francese sia diventata insostenibile.<sup>19</sup> La scuola pubblica è, di fatto, un crogiuolo di differenze e non solo dei valori repubblicani, differenze che, pur nel progetto ambizioso di un'istruzione comune e unificante, non possono essere sradicate in maniera negativa e, soprattutto, selettiva. In questo caso particolare, l'abitudine a un certo portamento del corpo, pur significando asimmetria di genere nella cultura d'origine, permette a giovani donne di avere accesso ai contenuti del pensiero critico,

<sup>16</sup> Questo emerge da un'intervista di Isabelle Monnin nel *Nouvel Observateur* del 27 novembre 2008.

<sup>17</sup> Assemble Nationale, Session ordinaire 2003-2004, 10 février 2004. Projet de Loi adopté No. 253: Article L. 141-5-1. Il Senato ha adottato il progetto di Legge il 3 marzo 2004.

<sup>18</sup> *Conclusions de la mission d'information de l'Assemblée nationale sur la question des signes religieux à l'école*, présidée par M. Jean-Louis Debré, 12 Novembre 2003. Il testo insiste sul «désarrois», lo sconcerto dei presidi e degli insegnanti.

<sup>19</sup> Per una ricostruzione critica di tutto questo dibattito: Scott 2007.



senza entrare in conflitto con la famiglia. Lo *hijab* può essere visto come una sorta di “oggetto transizionale”, che facilita lo studio nella scuola pubblica, quindi un’apertura a scelte individuali che potranno, domani, andare in direzioni diverse. Tengo in considerazione anche il semplice fatto fisico: un foulard consente una performance di identità sfoderabile, la cui incidenza sulla vita di una donna è reversibile. Il velo si toglie e si mette; si può usare come un costume, notoriamente come un accessorio di seduzione. L’imene è un velo che, stando al mito, si lacera una volta per tutte: deve far sanguinare, deve lasciare un segno inequivocabile. L’onore della famiglia ne dipende. Sul cosiddetto “irreparabile”, si costruisce poi un’industria chirurgica che, con soldi e discrezione, trasforma la tragedia in commedia umana. Ma sulla pelle delle donne.

### CORPI, EMOZIONI

Al dilemma diritto/abitudine/corpo che ci fa valutare il rapporto tra donne e uomini, se ne collega un altro: dobbiamo estendere i diritti civili relativi al matrimonio, che finora si basano sulla differenza dei sessi, a unioni di cittadini dello stesso genere? In questo caso particolare, si tratta di decidere se il principio di non-discriminazione nell’accesso a un insieme di diritti debba considerarsi più importante della definizione del matrimonio come “società naturale, unione di un uomo e di una donna”. Passiamo quindi dalla differenza dei sessi a una sessualità diversa.

Andiamo a ritroso.

Nel maggio del 2009, cinque membri della camera dello Stato di New York, pur appartenendo al partito repubblicano, si schieravano a favore del matrimonio tra persone dello stesso genere. Stato dopo stato, l’America sta decidendo su questa questione d’intensità ideologica estrema. “Stanno solo chiedendo uguale protezione legale” (*They are asking only for equal protection under the law*)<sup>20</sup> affermava una di loro, Janet Duprey, per giustificare la sua diserzione dal campo dei conservatori. “Non meritano niente di meno che avere gli stessi diritti di poter condividere il loro amore. (*They deserve no less than to have the same rights and ability to share their love*)”. Che queste persone, sposandosi, abbiano gli stessi diritti, nonostante abbiano lo stesso genere: stessi diritti, naturalmente, rispetto agli altri, coloro che si sposano tra donne e uomini.

La battaglia mobilita un linguaggio interessante: identità, differenza, diritto, cittadinanza. I diritti civili, legati al matrimonio – legittimità, regime fiscale, protezione sociale e sanitaria, filiazione, successione – sono in gioco. Ma ci si scontra su un problema di soggettività giuridica. Secondo i sostenitori di una *definizione eterosessuale* del matrimonio, le coppie coniugali devono essere formate esclusivamente da un uomo e una donna, e i diritti devono essere distribuiti non tanto ad individui, ma alle coppie. La legge non impedisce a una donna omosessuale e a un uomo omosessuale di sposarsi tra di loro. È il riconoscimento dell’unione, nonostante uno stesso genere, che fa problema. La differenza dentro la coppia è indispensabile, essi affermano, per consentire il matrimonio. Perché? Perché Dio lo vuole, la natura lo esige e perché l’abbiamo sempre fatto.

Chi si batte per il matrimonio di persone dello stesso genere si batte, invece, per un diritto *individuale*. Che, invece di pensare alla coppia, si pensi piuttosto alle persone che risultano discriminate, nelle loro attese giuridiche, quando desiderano sancire una relazione di lunga

<sup>20</sup> *The New York Times*, 13 maggio 2009. Il Senato dello Stato di New York ha poi votato contro il *same-sex marriage*, il 1° dicembre 2009. “È diventato chiaro che gli Americani continuano ad intendere il matrimonio come è sempre stato inteso. New York non è diversa in questo senso. Questa è una vittoria per le fondamenta sulle quali si basa la nostra società (*the basic building block of our society*)”, ha commentato il Direttore Esecutivo della New York State Catholic Conference, Richard E. Barnes.



durata – come quella che lo stato consacra, tra persone eterogenee. “La capacità *degli individui* di sposarsi”: questo è il vero problema, per i conservatori che si sono schierati a favore, nello Stato di New York.

Per chi aborre il matrimonio omosessuale, il diritto dovrebbe corroborare una differenza. Per chi lo sostiene, il diritto dovrebbe estendere un’uguaglianza. In un caso, la differenza dei sessi è il criterio rilevante; nell’altro, si chiede alla società di sospendere il giudizio sulla pertinenza di tale distinzione – e questo: fino in fondo, nelle varianti possibili delle situazioni che gli stili di vita e la tecnologia rendono sempre più frequenti e complesse. Ci sono persone che decidono di restare sposate, dopo che il marito diventa donna, chirurgicamente e giuridicamente. Ci sono persone che si sposano dopo un’operazione. Il genere non è mai stato un’opposizione binaria e fissa. Lo è sempre meno.

Il valore democratico del matrimonio omosessuale sta nel far passare il diritto di un corpo libero, al di sopra delle consuetudini di fede, di pensiero e di vita familiare che si razionalizzano in nome del corpo obbligato. Perché? Prima di tutto perché, in questo caso, rifiutare l’accesso di coppie dello stesso genere al matrimonio significa negare la loro uguaglianza e la loro libertà. La qualità democratica ci chiede di decidere che un corpo, abituato a un certo tipo di sessualità, non sia più la condizione necessaria ed esclusiva di uno stato giuridico. Eppure questo non significa creare un diritto astratto, formale, disincarnato. Con il matrimonio, la legge sancisce un certo tipo di amore: un amore che vuole tradursi in vita comune, accudimento, aiuto finanziario, gratitudine sulla lunga durata, devozione e, anche, figli. Cura e riconoscimento. La sfida politica del matrimonio omosessuale sta nel far passare il principio di un diritto individuale, al di sopra di vecchie abitudini e di usi del corpo, ma sta anche nell’*accettare* che tutte le persone che desiderano sposarsi possano condividere gli stessi diritti, quali che siano le loro abitudini e il loro uso del corpo. L’uguaglianza viene a riconoscere una diversità, ma anche un desiderio di vivere nello stesso modo. L’uguaglianza si coniuga non solo alla libertà, quindi, ma anche all’empatia.

Si snoda, in questa battaglia, che è più vistosamente teorica del voto sul bail-out package, qualcosa di esemplare. Quelle che possiamo considerare tre dimensioni distinte, ma intrecciate e concorrenti della vita umana – i diritti, le abitudini e i corpi, con in più le emozioni come l’amore e l’empatia – si possono organizzare in una maniera nuova. Basta disabituarsi – e volerlo.<sup>21</sup> Chi non può accettare questo aggiustamento antropologico sono tutti coloro che, come Benedetto XVI, ci ricordano che esiste una legge naturale sulla quale *deve* basarsi il diritto civile. Dio lo vuole.

Lo scorso marzo, a Roma, una commissione presieduta dall’Onorevole Malan del PDL presentava un disegno di legge, al fine di modificare l’articolo 29 della Costituzione, in materia di matrimonio. “La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio”.<sup>22</sup> Con quella modificazione sarebbe stata aggiunta la precisazione: “tra un uomo e una donna”, in modo da rendere incostituzionali i tentativi di legalizzare unioni omosessuali. Tutto si gioca sul significato di “società naturale”. Società naturale, afferma il disegno di legge, significa ovviamente “coppia eterosessuale”. Solo che – *o tempora! o mores!* – quell’ovvietà non è più ovvia.

La cosa interessante è che l’argomento era costruito sull’esempio, anzi l’*exemplum*, dei Greci e dei Romani. Gli antichi, sosteneva il Disegno di legge, sono pertinenti per due ragioni:

<sup>21</sup> Sulla malleabilità delle abitudini, si veda Appiah 2005; Balbo 2008.

<sup>22</sup> Legislatura 16. Disegno di legge N. 1469. “Modificazione dell’articolo 29 della Costituzione in materia di matrimonio”. (<http://www.senato.it>). Per una discussione storica e giuridica, si veda: Andrea Pugiotto, “Alla radice costituzionale dei ‘casi’: la famiglia come ‘società naturale fondata sul matrimonio’”, Relazione svolta al Convegno “Questioni attuali in materia di famiglia”, Verona Facoltà di Giurisprudenza, 29 febbraio 2008 (<http://www.forumcostituzionale.it>).



perché noi ne discendiamo culturalmente e perché essi tolleravano l'omosessualità a fatti e a parole, tanto che nessuno oserebbe accusarli di omofobia. Dagli eroi omerici, Achille e Patroclo, e fino a Giulio Cesare, il mondo classico ci presenta amicizie erotiche fra uomini e seduzioni di adolescenti. Ma gli antichi, nonostante questa loro tolleranza, non giunsero mai a istituire un *matrimonio* omosessuale. Se quindi neppure loro lo hanno fatto, *a fortiori*, noi che siamo molto meno aperti, facciamo bene a rifiutare di farlo. Il *matrimonium* s'intende per la protezione di una madre – e tale deve restare. Gli antichi, pur trasgressivi, ci danno una lezione di conformismo.

Questo argomento potrebbe apparire frivolo, futile e forse a mala pena curioso per gli storici della sessualità antica, ma ci interessa tutti. Ricordiamo un celebre caso americano.

In Colorado, nel 1986, fu abrogata per referendum la legge, ben nota a chi lavora in un'Università degli Stati Uniti, che proibisce di applicare qualsivoglia discriminazione, sulla base di genere, e orientamento sessuale. Poiché tale abrogazione entrava in conflitto con una normativa federale, ci fu un appello. Nei dibattimenti, furono coinvolti filosofi morali e classicisti. Il loro contributo doveva aiutare il giudice a capire come valutare la rilevanza della sessualità, sul piano dei diritti civili. Coloro che erano a favore dell'abrogazione, e quindi contro la protezione dei diritti, per esempio Harvey Mansfield affermavano che, di fronte all'omosessualità reale, i filosofi assunsero una posizione di condanna. Martha Nussbaum si lanciò in una difesa filologica, affermando invece che l'omosessualità in quanto tale, ad Atene o a Roma, non era un problema per nessuno. Semmai la passività poteva apparire vergognosa. Un esempio contro l'altro.<sup>23</sup>

Il ricorso agli antichi è assurdo, perché il matrimonio e la protezione dei diritti civili di persone dello stesso genere sono aspirazioni nuove, che si basano su un principio, cogente perché universale, di non-discriminazione. Questa visione, di un'uguaglianza uguale per tutti, è tipicamente moderna. Potremmo anzi dire che il limite del pensiero politico classico sta proprio nel rifiuto di considerare l'uguaglianza come un imperativo categorico, che debba valere *nonostante* la varietà sociale, sessuale, culturale e morale delle persone. Per i filosofi antichi, soprattutto Platone e Aristotele, l'uguaglianza politica doveva venire a confermare un'omogeneità preesistente. L'uguaglianza andava bene tra uguali. Discriminare si doveva. Nella democrazia ateniese storica, donne e schiavi non avevano accesso allo spazio deliberativo dei cittadini guerrieri. Un uomo che si fosse prostituito, vendendo il proprio corpo e usandolo come quello di una donna, perdeva i diritti civili.<sup>24</sup>

C'è una sfida democratica esemplare, in una discussione sul riconoscimento di un'uguaglianza giuridica, *nonostante* una diversità di abitudini che coinvolgono il corpo. L'imperativo della qualità democratica moderna è questo: creare equiparazioni sempre più inclusive, in termini di diritti politici e civili; rendere le leggi sempre più rispettose di scelte individuali, che hanno a che fare con il piacere e il dolore. Equità non significa identità, somiglianza o affinità. Anzi, è proprio di fronte alle differenze più varie, che si rende necessario l'artificio performativo di una *dichiarazione* di diritti.

A questa sfida, i custodi del fuoco sacro rispondono sempre nello stesso modo: la forza dell'abitudine, la legge naturale, l'amore come da copione, il corpo sul binario giusto, insomma, le parole della tribù o, per dirla con altri cultori della prima persona plurale, la comunità. Noi, noi Italiani Greco-Romani, restiamo immuni. Noi, noi Cristiani del Nuovo Mondo, non ci facciamo fuorviare dall'*agenda*, cioè dalle mire politiche interessate e contingenti, di questi *liberals*.

<sup>23</sup> Nussbaum 1994.

<sup>24</sup> Vediamo questa norma all'opera, in un discorso di Eschine, *Contro Timarco* (346 a.C.), inteso a far condannare all'*atimia*, il "disonore", quindi l'esclusione dalla vita politica e civile, un uomo politico che si sarebbe prostituito.



La democrazia moderna, qualità dell'azione, ci chiede di non lasciarci incantare. La differenza dei sessi va giocata nell'intreccio mai definitivo di corpi, abitudini e diritti. Non in una natura fantomatica e normativa che, come per caso, va sempre d'accordo con gli usi e costumi di casa. La si può invocare per rendere le persone più libere e più uguali, come quando ci si batte perché le vicissitudini del corpo femminile, per esempio la maternità, siano riconosciute e rispettate. La si può mitizzare tanto per screditare un'altra differenza, quella di corpi erotici diversi. La si può vedere nella prospettiva di quel progetto incompiuto, un grande racconto a puntate, che rende gli animali politici un po' meno crudeli – un dettaglio dopo l'altro.

#### BIBLIOGRAFIA

- Appiah, A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Balbo, L. (2008). *Il lavoro e la cura. Imparare a cambiare*. Torino: Einaudi.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. London: Routledge.
- Canfora, L. (2004). *La democrazia. Storia di un'ideologia*. Bari: Laterza.
- Charlesworth, H. (2000). Martha Nussbaum's Feminist Internationalism. *Ethics*, 111(1), 64-78.
- Fraisse, G. (1995). *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France*. Paris: «Folio» Gallimard. [1989]
- Hunt, L. (2007). *Inventing Human Rights: A History*. New York-London: Norton.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Laborde, C. (2008). Virginité et burqua: des accommodements raisonnables? Autour des rapports Stasi et Bouchard-Taylor. *La vie des idées*. (<http://www.laviedesidees.fr>)
- Libchaber, R. (2008). Variations autour d'un mariage annulé. *Commentaire*, 123, 787-793.
- Nelson, E. (2008). From Primary Goods to Capabilities: Distributive Justice and the Problem of Neutrality. *Political Theory*, 36(1), 93-122.
- Nussbaum, M. C. (1994). Platonic Love and Colorado Law. The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies. *Virginia Law Review*, 80(7), 1515-1651.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and Human Development: the Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2005). Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities. *Journal of Human Development*, 6(2), 167-83.
- Ober, J. & Hedrick, C. (Eds.) (1996). *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Okin, S. M. (1999). Is Multiculturalism bad for Women?. In J. Cohen, M. Howard & M. C. Nussbaum (Eds.), *Is Multiculturalism bad for Women?*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [1997]



- Scott, J. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sissa, G. (1990). La verginità materiale. Evanescenza di un oggetto. *Quaderni Storici*, 75, 739-756
- Sissa, G. (1992). *La verginità in Grecia*. Bari: Laterza.
- Sissa, G. (2008). De l'animal politique à la nature humaine. Aristote et Hobbes sur la colère. *Anthropologie et Société*, 32(3), 15-38.
- Sissa, G. (2009). Gendered Politics, or the Self-Praise of Andres Agathoi. In R. Ballot (Ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought* (pp. 100-117). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Urbinati, N. (2007). *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*. Roma: Donzelli Editore.

# A Passion for Freedom

## Some Remarks on Freedom, and Violence

Fina Birulés\*  
[fbirulesb@ub.edu](mailto:fbirulesb@ub.edu)

### ABSTRACT

The aim of my paper is to underline the importance of the distinction between legal equality and political freedom. When we speak of attempts against female freedom or of its loss, we're not referring to discrimination, that is, of inequality, but of violence, of true attempts to keep physical and social control over women's bodies and their movements.

---

### I

Despite the presence of women in all levels of knowledge and science nowadays, we are always required to speak strictly about the group we represent or from the perspective of our professional field, but hardly ever as individuals capable of critical or reflexive opinion about the problems of our world, full of new events and old discourses and, in fact, devoid of sense.

This was one of the reasons to call a great number of women philosophers from all over the world to a Conference in Barcelona under the heading *A Passion for Freedom* in 2002. Our will, in proposing the heading *A Passion for Freedom*, was to place in the center of the Symposium the necessity to re-think one of the key-words of the political and philosophical vocabulary: *freedom*. To consider the specificity of the political freedom concept means to begin to face the need to analyze the important changes that the world has undergone since 1989 and 2001.

In recent times the word Freedom can be found in empty political speeches which at most invite to start warlike enterprises throughout a mere confrontation of words in capital letters – Terror versus “enduring” Freedom. In our opinion we need an analysis of the conceptual network in which not only do we find the category of freedom, but also others as justice, equality, autonomy. Thus the subject to debate was an invitation to reconsider the political, and consequently there were important lectures on central issues of our time such as: “The Body, A Public Space?”, “On an Heterogeneous Citizenship” “Globalization and Feminism”, “About Friendship and other Forms of Political Relationship”, “Life Technologies”, “Science and Political discourse”, “On Violence”, “The new masculinities” and a long etcetera.

Far from limiting ourselves to question whether there is a female thinking, we began with the fact that the need to understand is common to all human beings, though that does not mean that the perspectives are the same. The most important for us was to underline above all, with Françoise Collin, that the universality of thought is not related to neutrality but to its capacity to produce sense, meaning.

I would like to recall<sup>1</sup> what Olympe de Gouges, the author of the *1791 Declaration of the Rights of Woman and Citizen*, wrote about her fear of seeing how her ideas could be

---

\* Universidad de Barcelona

<sup>1</sup> From a reading of a work by historian Joan W. Scott (1996) who uses Gouges' words in the title (*Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, Cambridge).



condemned as words by, as she puts it, “a woman who has only paradoxes to offer and not problems easy to be solved”.<sup>2</sup>

What is a paradox? Literally, it is an opinion that challenges the common opinion, the *orthodoxy*. But the dictionary includes other meanings as well: the one identifying it as a reasoning that carries out two contradictory conclusions and another one, which is the one I wish to underline today, understands paradox as a rhetorical figure to which an accepted enunciation appears absurdly or in a contradictory manner. In this sense, to be slow in a paradox can be a sign of our willingness to pay attention to the complexity of the scene. Even more, we can say that it is an indicator of our capacity or our wish to destabilise in a creative way what is given to us.

In a great manner, the subversive power and the historical significance of the feminist struggles have been, among others, placing the paradoxes’ disturbing effects in a central place. As an example, we can think of the claiming of the *universality of rights* that, despite the name, has been excluding at least one half of humanity for centuries. Another example is the use of the concept of Man, which pretends to be neutral but has only masculine characteristics. In other words, it is a concept at the same time paradoxically abstract and terribly concrete.

But feminism is also aware of the paradoxes that have emerged and are still emerging from its own struggles and conquers. One must only recall the feminists of the eighteenth and nineteenth centuries: they refused to be women in the terms their society dictated and they wished to participate in a public space where sexual difference was an irrelevant factor. However, these same feminists needed to speak in the name of those women in their political vindications. So this need to invoke a subject – women – produced a sexual difference and, at the same time, decreased the attempt of considering it irrelevant for the political purposes.<sup>3</sup> We can therefore consider that one of the paradoxes of the feminist political speech is that it seems to produce the same difference that it seeks to question.

I believe that thinking about this paradox allows us to realise two main aspects about the topic we’re dealing with today, freedom and violence.

**First**, it allows us to realise that the women emancipation movement has aspired and aspires to harmonise two movements of the modern democracy which haven’t always come to terms: the universality of human rights and the duality of sexes, present all along the nineteenth century utopian tradition; to put it in other words: we seek to conquer the universal in the name of the first human difference, the sexual difference, etc. The political vindication of parity seeks the *one* without destroying the *two*; the aim is to achieve unity without destroying sexual duality.<sup>4</sup> In forgetting this scenic complexity, so to call it, we’re made to think that the assumption of the female freedom is synonymous to equality of rights; as if all the important truths about what’s right and what’s wrong could only be formulated in the only language we know. This would be the language of the rights that can be granted to all, despite not being ensured for all human beings. This is why female freedom has sometimes been understood as given automatically once all these rights have been conceded. This would also explain why the female difference has been considered an empty concept and thus used in an electoral or propagandistic manner – I’m referring to the fact that, through apparently defending it, it is actually used for very heterogenic purposes. As a close example, we can think of the use of the afghan women situation in order to justify partially a military intervention.

Since the eighties, the politics of women have made evident the limits of this conception, a conception that ties together equality of rights with political freedom. In my distinction

---

<sup>2</sup> De Gouges 1788, p. 23.

<sup>3</sup> Scott 1996, pp. 11-13.

<sup>4</sup> Fraisse 1995.



between equality of rights and political freedom it is useful to recall the former Soviet Union, where the emancipation of the lower classes and the accomplishment of equality goals did not come with political freedom. The emancipation of women, that is, the fact that we have reached the condition of subjects of rights, doesn't imply and has never implied female freedom. This is the reason why the feminist debate has concentrated not only on equality, but also on freedom, that is, on difference.<sup>5</sup> And in doing so, it takes the paradox seriously and gives rise to a second main question regarding the present subject: **the difficulty of giving a definition of woman**. Is a characterisation of women possible that doesn't imply a normative identity, that doesn't exclude? Women are diverse and we see ourselves in very different manners; we all have different wishes. Short-listing only, we find the heterosexuals, the lesbians; some belong to a generation that didn't have to fight for the right to vote or to access higher education, while others lived in difficult times or in cultural traditions that include men-women or women-women relationships that are strange to us; some prioritize motherhood while others do not consider that the so-called maternal instinct or the care of others play any role in their identity, which – by the way – almost always falls on female shoulders. But we can say none of them, whether feminist or not, whether politically on the right or on the left, whether being docile or being critic with the rules of the institutional debate, or whether indifferent towards the political conflict, is willing to give up equality – what we could call “the right to have rights”, that is, paid work, legal personality and education. And at the same time we can say they are neither willing to give up freedom: I mean to control and enjoy the one's own body and to decide the one's own displacements or movements.

We, the women with rights, also want freedom. As an indication that still remains a lot to be done to be able to speak about female freedom in the public context, there still persist those endless parliamentary debates on questions such as contraception or the diverse law projects to “regulate” the right to abortion. In those debates, there is never lacking a long list of “advisors” of all kinds – on physical, mental or social health – who are supposed to intervene to “guarantee” women's “free” choice.

Actually, it has been a long time since women stopped considering it necessary to “give wings to the flight of complaint”<sup>6</sup> and we practice forms of political intervention that go beyond the politics of equality. As Françoise Collin has suggested freedom without passion sees quickly its field reduced to the best of two alternatives, to choose between predetermined objects, reduced to an “a or b” that submits itself to the given facts instead of destabilizing them.<sup>7</sup> Today we know that politics must be immodest towards the modesty obliged by the consensual logics of perpetuating the present status.

---

<sup>5</sup> In an article called *Entre égalité et liberté*, the French historian and philosopher Geneviève Fraisse starts off her reflection with the surprise that, as a philosopher, the opposition equality-difference produces in her, given that, in philosophy, since Hegel, the pair of opposed terms are identity and difference, not equality and difference.

In philosophy we speak of identity in two senses; identity with oneself and identity with others, but in both cases the term underlines resemblance, similarity, sameness. And, on the other hand, with the term difference we are pointing to dissimilarity, alterity, non-identity. If we now look at the political sphere, we see that, in this case, difference opposes equality, since, in this context, the fear is that differences rapidly turn into inequalities; or what would be the same, that difference here seems to threaten democratic equality. The originality of feminist debate would lie in – according to Fraisse – having voluntarily interlaced both the philosophical and political debate.

<sup>6</sup> Marçal 2004.

<sup>7</sup> Collin 2004, p. 416.



And this is so because one of the characteristics of the public space is that we do not get along well together every time we dialogue or talk. In order to explain what I'm suggesting, I will use a term that the French philosopher Jacques Rancière<sup>8</sup> has called *disagreement*.

The disagreement refers to a kind of speech situation, in which one of the participants understands and at the same time does not understand what the other participant is saying. As an example, the paradox I mentioned above has a few different forms of presenting itself: when women are presented as not being different at all, they become spare and superfluous, whereas if they are presented as different this difference sooner or later plays against them and makes them inferior.<sup>9</sup> Contrary to ignorance, the disagreement doesn't disappear with a mere amount of knowledge or with a greater amount of preciseness in the words used on the debate. Disagreement cannot be reduced to mere misunderstanding, nor to misconstruction; the disagreement cases are those in which the participants do and do not at the same time understand the same thing in the same words.

This way, when women speak of political freedom, institutional politics usually considers the woman question just another social one.<sup>10</sup> Actually, there are already a few open fronts against considering all questions related to women as merely a social care issue. Obviously, there are many women needing the help and assistance of the social services programs, but this doesn't imply that the only political actions related to the female question must be reduced to solving financial problems, or as if the female question could only be read in terms of lacking.

To be more precise, men do not ignore the inequality situation – they know that women continue to work much harder than them in the home tasks and in the care of others, and that they continue to have lower salaries, etc., and they also don't ignore what's behind domestic violence. They do not ignore the situation – even they know that we know they know.<sup>11</sup>

However, it is also true that men and women do not pre-exist to this situation – which, as I have said, is not one of mere exchange of ideas – but are a product of it. They are both formed in the context of this disagreement, as can be appreciated by the fact that many women reproduce the dominant practices and discourses. This is the reason why I have been referring to the need to get away from the naïve trust that the resolution of a violent or unjust situation can come without any sort of conflict, and that women's policies must be brave and creative in order to modify this situation of *disagreement*, which does not change with a mere exchange of ideas or with just some extra information.

## II

There are some words that were written in 1951 by a German-born Jewish political theorist who knew that politics isn't reduced to representative politics or to those obliged by the consensual logics of the present status, and which are representative of what I'm trying to suggest. Hannah Arendt wrote:

No doubt, wherever public life and its law of equality is completely victorious, wherever a civilization succeeds in eliminating or reducing to a minimum the dark background of difference, it will end completely petrified. (Arendt 2004, p. 297)

---

<sup>8</sup> Rancière 1995.

<sup>9</sup> Marçal 2004.

<sup>10</sup> Dominjanni 1999.

<sup>11</sup> Cohen-Halimi & Bossière 2002.



These words suggest that freedom must not be confused with equality; which is the same as remembering that the possibility of a shared public life is not identical to a homogenous citizenship. It is in consideration of this point that the turn we, women, have made since the late seventies makes sense; we have come to speak of a female literature or of a female experience, to designate the literature that explores or has explored those moral zones silenced by the dominant culture. This gesture is no longer reduced to a merely listing of the damages, but more the result of a need to enlarge «the seams of our moral universe» (Stout 1988, p. 159) and of our own identities, or else is the result of the desire of trying «to plumb abysses which are generally agreed not to exist» (Frye 1983), the result of an immodest policy.

Arendt's words resound also when we proclaim that we must not only defend ourselves but also reaffirm ourselves as a creative force – we must be fierce to become what we are instead of obstinate to discover it. We must “not remain outside the field of vision”; we must tell our own experience. And, in order to do so, an imaginative movement to hear oneself as the spokesperson of a merely possible community, rather than as a lonely expatriate has been necessary. Speaking of community, it must not be understood as a homogeneous female group but as spaces, networks, of relationships with different intensities and qualities where it is possible to articulate and show the conflicts, to put them in words and name them.

An example of heterogeneous community can be found in some words of Montserrat Roig wrote on occasion of Maria Aurèlia Capmany's death. Roig says: “She was to me the earth and the craving to fly at the same time” in an article with the significant title *We argued so much*.<sup>12</sup> So, even being aware of the complexity of the gesture, we can speak of “creating a female culture” in the context of art, of narration, of poetry, cinema or philosophy, without making it a simple and immediate translation of a supposedly homogeneous femaleness.

And that Hannah Arendt's political need of not reducing to the minimum the dark background of difference also comes out when we underline the fact that it is not a question of adding an appendix of women history to the ordinary *history*. It comes out as well in the fact that we've stopped defining female identity in terms of its oppression; and this has made possible the emergence of unstable, flowing subjectivities, doted of diverse qualities. This is the result of being aware that if we characterize our own identity as oppressed, we favour only one kind of relationship: between those who exclude and those who are excluded; and there is only one possibility of liberation: that those who exclude – in other words, men without qualities – stop doing so... that would imply accepting to be in a ghetto! Instead of winning any sort of freedom or independence we would permanently feel absent and dependent on the prevailing discourse.

It has been a long time since we have known that what matters is escaping this dialectics of acceptance and refusal, and for this reason we've bet more or less successfully on the elaboration of a speech and some practices that do not allow the confoundment of equality of rights with freedom, and that do not allow the assimilation of emancipation from the domination of other with the issue of women freedom. Even clearer: none of us still believes that the horizon holds a radiant tomorrow where there will be no difference between men and women, where compulsory heterosexuality and misogyny will have disappeared; to put it this way would imply a certain tendency to our own self-erasure.

### III

As I have been saying, political freedom and equality of rights are not synonymous. Moreover, it is precisely because of their difference that the freedom of women is denied. How, if not,

---

<sup>12</sup> Roig 1991, p. 422.



can we explain the persistence of violence against the woman body in societies where equal rights have practically been won? How to understand, for example, the clearly planned raping and violence against women in certain periods of wars such as that of Former Yugoslavia or Algeria? Such questions seem to indicate that to conquer feminine freedom is not enough to obtain equality. As Fraisse correctly pointed out, our battle is not only for equality, but also and fundamentally for freedom.

The problem of violence against women is a painful proof of what I'm saying. And it's not enough to reduce it to the need of small changes in the legislation or to underline the necessity to deepen children's education in respecting the rights and values recognised in our society. I'm referring to the fact that, after each new case of mistreatment, there is a considerable lack of analysis of what has happened, that comes simultaneously with a gesture of non-acceptance of responsibilities. All regards are put on solutions that seek to add new laws to a criminal code that faces the facts once they've occurred, or to question the effectiveness of the education system or the necessary civic and democratic content that should be transmitted in education, without even suspecting that perhaps the phenomenon of violence against the women's bodies has a greater depth. These options, so to call them, (small changes in the criminal code or strengthening of the civic and democratic contents in school) seem to take into account merely two possible routes; the first one, to punish what has already happened, as if we knew of no way to avoid it; and the second one, to admit that we, the adults, cannot face the problems of our world, so we transmit the responsibility as a poisoned heritage to the next generation. As if it were still legitimate to leave it all for the radiant future of Humanity, in order to avoid the task of questioning what we do, the place we occupy or who we are, procrastinating everything perpetually and letting our sons and daughters assume responsibility for everything. Maybe this gesture has something to do with that common attitude adopted by many men<sup>13</sup> for generations who, when in the public and social sphere, seem to seek the emancipation and the female freedom of their daughters only and not that of their spouses or partners, that might transform their own lives and the posts they occupy or the tasks of which they're in charge.

Possibly, the phenomenon of violence against women's bodies has something to do with the abovementioned paradoxes, and it goes beyond the result of mere discrimination, mere failures in equality, of chronic imperfections, of exceptions, of permanent traps of the democratic universal. And maybe here we can discern some of the axis of the *disagreement* that runs across the contemporary political arena.

When we speak of attempts against female freedom or of its loss, we're not referring to discrimination, that is, of inequality, but of violence, of true attempts to keep physical and social control over women's bodies and their movements.

---

<sup>13</sup> These words are not intended to blame the masculine community; we've known for a long time that when everyone is guilty no one is to blame. The guilt, the moral or legal responsibility, is personal: concrete individuals are in actuality responsible for the violence against women. But we must keep in mind – as Hannah Arendt reminded – that guilt and political responsibility are not synonymous; the first one is tied to the action and the "self", while the second places emphasis on the world, since every individual is a member of a community or of a group that cannot be disseminated through the action of some of its members. We all live and survive according to some sort of tacit commitment that cannot be considered voluntary. Thus, the political responsibility is collective: it has not so much to do with *who has done what action*, as it has to do with *what kind of responsibility we take*, what we want to last, what we want to renew and keep. We are, then, politically responsible for the contradictions of the present and the present habitability of the world. This way, unless our attitude towards the world is indifferent, we can speak of a certain collective political responsibility in the maintenance of structures and uses or values that render impossible the freedom to exist in many fields.



Discrimination, in any case, strives against the principle of equality, founded on the identity or resemblance of human beings; violence, on the contrary, strives against the principle of freedom, assumed in the name of the difference of sexes, of humane diversity.

Stated more strongly: freedom is like a perpetual reminder of the fragility of the conquests of equality.<sup>14</sup>

In sum and to finish, equality has to do with our status as subjects of rights, as citizens; but, as women haven't ceased to remember, equality does not exhaust the political field: equality is the previous condition of the political. And to recall the fragility of the conquests of equality does not signify the inclination to misunderstand them, but rather the capability of confronting freedom, with the possibility of "speaking" the difference without generating violence or inequality in the process. And if we possess the courage to do this, without self-erasing ourselves in the present and without conferring this disagreement to the next generation in an irresponsible manner, perhaps then we will begin freely to inhabit our contemporary world, one overwhelmed in so many areas, particularly in the political ambit, by a powerful gust of new events and important transformations, and one devastated by the absence of words that make sense of our actions and passions. And it must not be forgotten that a new world cannot be embarked upon without words or new forms.

#### BIBLIOGRAPHY

- Arendt, H. (2004). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co.
- Cohen-Halimi, M. & Bossière, A. (2002). Mais qu'est-ce qu'elles veulent encore? (foreword to the dossier "L'avenir politique du féminisme. Le cas français"). *Cités*, (9).
- Collin, F. (2004). Toujours recomencé. In F. Birulés & M. I. Peña Aguado (Eds.), *La Passió per la llibertat. A passion for freedom*. Barcelona: Edicions de la Universidad de Barcelona.
- De Gouges, O. (1788). *Le bonheur primitif de l'homme*. Paris.
- Dominjanni, I. (1999). El sentido de la libertad femenina. *Fempres: Feminismos de fin de siglo*.
- Fraisse, G. (1995). Entre égalité et liberté. In *La Place des Femmes*. Paris: La Découverte.
- Frye, M. (1983). *Politics of Reality*. Freedom, CA: The Crossing Press.
- Marçal, M.-M. (2004). *Sota el signe del drac* (M. Ibarz, ed.). Barcelona: Proa.
- Rancière, J. (1995). *La mésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Roig, M. (1991). Ens havíem barallat tant! (4-X-91). In *Un pensament de sal, un pessic de pebre. Dietari obert 1990-91*, Eds. 62, Barcelona 1993.
- Scott, J. W. (1996). *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stout, J. (1988). *Ethics after Babel*. Boston: Beacon Press.

---

<sup>14</sup> Fraisse 1995.



# The Melancholy of Social Life

## The Power of Loss in J. Butler

Graziella Durante\*

[grazielladurante@gmail.com](mailto:grazielladurante@gmail.com)

### ABSTRACT

This paper analyses the melancholy dynamics in the relationship between mental and social life, highlighting its collective and political peculiarities. Judith Butler's reflections on this issue are investigated in depth in order to highlight the central role of melancholy in the process of apparition of subjectivity and the productive connection between life and norms. In this context, melancholy emerges as the psycho-social condition of the subject's subordination to the power of norms and as the limit of the process of subjection.

---

Why is melancholy not exactly pain, nor can it be associated with nostalgia, although the latter seems to show some aspects of this ambivalent and often misunderstood sentiment? For what reason has the simple evocation of this 'black demon' always produced a thickening of ill omens of decay and disease or, on the contrary, foretold the most sublime expressions of the artistic spirit?

Something about melancholy remains obscure, elusive and enigmatic. Suspended between mourning and imagination, pathology and genius, escape and inhibition, experience and waiting, melancholy has always been a subject of literary, medical, artistic and philosophical interrogation. If identifying a certain interest for its historic-sociological conceptualisation isn't difficult<sup>1</sup>, more relevant still is the attention that modern psychoanalytical studies have demonstrated for the melancholic syndrome, which symptomatology shows a disarranging pathology, an alteration of psychic life with fatal results. However, the same Freudian descriptions of melancholy<sup>2</sup>, give us an elaboration with contradictions and second thoughts. Melancholy is, first and foremost, a spurious, imprecise, perhaps aberrant form of mourning. An interruption of the process of mourning and the opening of an alternative to its functional course of disinvestment and detachment from what has been lost and a renewed affection towards a new object of desire.

The negation of loss is what properly determines the instauration of the melancholic setting, which blocks the psyche in a sort of fixed scene, falsely dynamic, since any movement is by itself a perpetual retracing of the same setting of denial. A drastic detachment from the world would occur under the 'black sun of melancholy'; an apathetic isolation, a mute retreat of the subject. For the melancholic person, the world is distant but not entirely lost. It is rather an imagined loss that highlights the hyperplasia of the faculty of imagination of the melancholic subject, whose power continuously generates ghosts and unrealities.

Nevertheless, it is not enough to describe melancholy as an altered experience of a pulsing supplement, energetically negative, that invests the psychic individual sphere in an occasional and periodical manner, that is whenever a new trauma of loss occurs. By exploring the matter,

---

\* Centro Interdisciplinare, Bioeconomia e processi di soggettivazione – Department of Theory and History of Law and Politics, University of Salerno

<sup>1</sup> Cfr. as an example, Lepenies 1985.

<sup>2</sup> Freud 2003; Freud 2000.



we could say that melancholy concerns in a deeper, more radical way the forming process of psychic identities itself. What seems to be the most secret and sulphurous principle of psychic life can actually enable us to shed light on the forming process of subjectivity. Furthermore: if we welcome here a certain idea of psychic interiority while abstaining from configuring it as a retreat from the social context to which it is irreparably connected, but to which it is also constantly produced and reconfigured, we can understand the social and political extent of a feeling at first sight so personal. Considering melancholy, then, becomes the means to place ourselves on the threshold of the relationship between the ego and the others, between community and individual, between psychic sphere and social life. Due to its forming ambivalence, melancholy allows us to dilate this connection between the subject and the world, its productive arrangement in a dynamic scene crossed by strengths and powers, and also to penetrate into the psychic life of the power where the relation between life and norm configures itself as an immanent, porous and mobile stage.

Therefore, before we even focus on its domestication or treatment, and before we revise it with morals and prejudices, it is advisable to consider melancholy as a general passion, a feeling shared by many; to evaluate its political extent, to follow its implications on the common ground of social relations and to transform it, at last, into the place of an exploration that may allow us to define community from within, to understand subjectivity its vulnerability and even to observe the less manifest forming process of gender identities. In this perspective, the opinions expressed by Judith Butler in *The psychic life*<sup>3</sup> concerning power, offer a precious map of the psycho-social stages that concern the melancholic phenomenon.

#### DESIRING POWER

In certain functional sociology<sup>4</sup>, the connection of the individual with society is described according to the different ways of adaptation to the norms of a given social system, where adaptation is meant as a wide range of possibilities, from acceptance and conformity to refusal and rebellion, passing through ritual behaviours and innovative drives. In this perspective, melancholy locates itself in a specific recessive field, to be precise it represents the action of receding as behaviour typical of the melancholic subject who detaches himself from the ordered social identity. It becomes, in fact, an expression of political apathy that breaks the functional and persisting formation of the social order and can easily slide into deviant, perturbing psychic phenomenon. On the other hand, the habit of locating melancholy in opposition to social life seems to be a widespread trend of sociological literature. Melancholy is, above all, an individual phenomenon, a disease of the single, variously extensible to a wider number of individuals, not only an expression of isolation, but also an element of disquiet for the community. This doesn't deny, as we will see, that in modern philosophy we can retrace an interpretative line that has highlighted the forming relationship between the community and melancholy which originally concerns the producing and undoing of the community itself.

Defining a relationship between subject and norm in terms of an adaptation of the subject to the context of social rules where he lives, though, risks providing us with a simplified image, declined in opposing terms, of a relationship that instead is much wider. Yet, however, melancholy *is* exactly on this plane of immanence of norm and life, as a forming moment of the experience of living subtracted to any artificial barrier between inside and outside, psychic and social life. The arbitrariness of this spatial metaphor of disjunction between interiority and exteriority is what the entire work of Judith Butler signals. Following Foucault's footsteps,

<sup>3</sup> Butler 2005.

<sup>4</sup> Cfr., for the attention to melancholy in "dysfunctional" terms, Merton 2000. Cfr. also Lepenies 1985, pp. 7-32.



Butler highlights the paradoxical character that distinguishes the process of apparition of subjectivity. Becoming subjects is constitutively signalled by a dynamic of subduing, of subordination to the power of norms. The starting moment of subjectivity is, in other words, originally marked by the power of the social forms instituted. This double movement however, which plays its ambivalence in a permanent way, does not simply indicate an inclusion of life in the reticular dimension of power of the rules, but rather intervenes actively in the same dynamic of production of the subject. The process of subduing, in other words, is not an obstacle to the appearance of the self, but rather represents its conditions of inevitable possibilities, instituting a field of tension between what is given and what is produced.

This living contradiction that operates in the development of the construction of the subject is what disturbs any pure relation of cause and effect between power and subject, norm and life, allowing the appearance of the productivity of the relation itself: the subject isn't a simple effect of the power, the result of its unrelated and oppressive dynamics. Its activity can start and find support only in what is extraneous. Power is thus assigned a double function: of limitation and normalisation and production, in the measure in which it forms the individual as a subject. Moreover, acknowledging the subduing as a process of self-formation to the subordination to power, means evidencing the existing connection of the subject to the "out self-rules", of relations and procedures of power that represent the conditions of visibility and intelligibility of life itself. In this perspective it is clear that the subject always 'starts' through an initial submission to power. That is, it starts from what exceeds and can deny it. And it is exactly by evidencing the eminently ecstatic character of the subject that we are irreparably led to discussing the exceptional character that is normally attributed to the 'out'. In fact, what establishes in game the 'interior-exterior' relation is the ontological dimension. As Le Blanc highlights, 'out-self' doesn't refer to a pathologic self-state that would risk its annihilation, but rather indicates "the active centre of the self, its ontological niche".<sup>5</sup>

According to Butler, it isn't possible to draw on a subjectivity detached from any regulation, because in the constitution of any self there has always been attachment, recourse and appeal to the sociality of rules that precede and go past the subject. What matters then is not finding a pure subjectivity behind the work of power, a nude and virgin body, but to deeply rethink the concept of autonomy and of liberty of the subject at the light of the dynamics of power that are structurally busy in the process of its own apparition. As Butler explains, the power of the social affections is suffered and desired at the same time. A certain attachment to the subduing, to the norms that regulate the stages of self-identification thus allowing access to a social life, becomes for the subject the condition to continue to live.

Starting from this stage of study, both the relation life-norms and sense of investigation on subjectivity result reshaped. It is especially obvious that it is necessary to proceed to a double and simultaneous consideration that concerns the power of the norms of life, but also the life of the norms, their dynamic articulation in human actions. Every norm that regulates life, marks behaviours, traces borders of social liveability and customs, exists because of its practical productivity, constantly contingent and specific, of a body that is invested with it, of a life that is taken and repeats it. If you consider the productive aspect of the norm – on which Butler, concerning the extension of Foucault's thought, has insisted so much – the meaning of this affirmation is better understandable. The productivity of the norm is based on the frequency of its appearance in conducts and practices, and in the same time on the urging to return to normal and normative lives. In other words, a norm can function as a norm only if used by a life that holds the power to realise it. This use of the norms – on which Foucault

---

<sup>5</sup> Le Blanc 2009.



focuses in his *L'usage des plaisirs*<sup>6</sup> – takes into account the production of normative and the dynamical character of such productivity – is what moreover establishes the power of life on the norm.

While life repeats the norm, and by it is constantly captured and moved, and it finds its mutable forms in it, the norm, instead, can only produce itself within the plane of immanence of the disordered disposing of a life that acts. The repetition and reproduction of norms, this effort of life that guarantees its existence, doesn't exhaust the form of acting of a life. Declaring that the 'norm-life' relation is inside a plane of immanence composed by strengths pressing one on the other means underlining the punctual contingency of this exchange, its disposition on a mobile, compromised border. Or also, stating the space of a perpetual deferment played *inside* the same relation every time. That is, to point to the 'presence' of a virtual liveability which tears and places this relation at the same time, returning the cryptic meaning of the dependence of life to the norm and letting the "reality of life in the norms of life itself" emerge.

According to Butler, like Foucault, the plan of norms established is always one of the possible forms existing in an unpredictable, elastic commerce of life and norm, since using the norms, putting them in production and being by them produced, also means being able to protest them in between the dynamics of this productivity. Rather than talking about an *agency* of the subject and placing oneself on the traces of an action frontally opposing and resisting to power, it is necessary to collect the ambivalent and paradoxical wealth of the agency as a relation to power *up* and power *of*. If power is the enabling condition of the acting of the subject, such action does not stop the vital necessity of re-establishing the conditions of existence offered by power. The subordination to power activates the reiterate power of the subject. In the texture of this reiteration of norms, it hides the productivity of an alteration that enables the power of the subject as restraint and resistance to the subordination to power. This transfer of strengths occurring in the process of forming of the subjectivity of subordination indicates, in the life of the subject, as much as assumption of power as belonging to it. Vulnerability and self-loss, but also attachment to our own subordination. The attachment to norms, the desirability of power, evoked with insistence by Butler, is the most dangerous production of subduing. It concerns the dynamics of incorporation of the norms, and refers to the most secret life of power, to the production of an original psychic life. The psychic form assumed by the dynamics of power is an area that remains under many aspects eluded by Foucault's considerations, and represent one of the most original aspects of Butler's work.

#### 'TROPIC' LANDSCAPES OF MELANCHOLY

Psychic life is, in a way to speak, the sequence and sedimentation of the life-power relation. Butler suggests considering psychic life as life *inside the* norms, a life that develops outside itself, that can neither be understood nor delimited by the alleged, unconnected privacy of the interiority of the subject. In this sense no life ever belongs to itself, it is precarious, never insured nor insurable. The psychic scene is, therefore, a landscape that goes beyond the life where it takes place. There is nothing absolutely internal to the subject since his own apparition is announced by a radical compromising with the external and is constantly, potentially exposed to its own decay. Meant as psychic event, the subduing shows a number of deep implications in a specific type of melancholy, as a psycho-social affection of subordination to power. Of such process, melancholy seems to indicate, in an ambivalent way,

---

<sup>6</sup> Foucault 2002.



exactly that rest which impedes to identify completely life and norm, to constrict the hold on their relation at the point of definitely nailing down their movement. It could be understood, in other terms, as expression of the irreducibility of life to the norm and as psychic appearance of a feeling of dissociation from established schemes that allow us to exist inside a precise series of identifications. Is melancholy, in other words, what allows us to touch the limits of subduing? Of probing the way through which the subject always exceeds, in a certain measure, the power to which it is bound? To assess the validity of this hypothesis, we must necessarily enter the complex functioning of the psychic scene to power. We must therefore understand how the subject welcomes the power by which he is inaugurated, how he comes to assume a psychic form that constitutes his identity, what kind of incorporation to norms is taking place in the process of appearance of the subject and what this implies on the level of desire and its dynamics. The 'tropic' image of turning is often used to describe how a subject is generated. As Butler highlights, though, this rhetorical and spectacular representation of turning back pays off the paradox, somehow doubled, of the subduing, since it participates in the same mechanism it plans to explain. A matter, that of the tropic paradox, that clearly appears when we delve into the psychic mechanisms of subjectivation. The 'tropic' image of turning round is used prominently to describe the way in which the subject is generated. As Butler points out, however, this rhetoric and spectacular representation of looking back discounts the paradox, in a certain sense duplicated, of subjection, since it participates in the very mechanism that it seeks to explain. One issue, that of the tropological paradox that emerges clearly when the psychic mechanisms of subjection are explored and one contemplates the actions of self-reproach and the melancholy dynamics that operate to define the mental topologies of the subject. When, that is, one reflects on the means in which the rules operate as psychic phenomena, limiting and producing desire, presenting itself as a criterion that can form a distinction between inner life and outer life actually within their own radical connection.

From the figure of Hegel of the unhappy conscience to the image of the bad conscience described by Nietzsche in *Genealogy of Morals*, to arrive at the scene of the interpellation of the authoritative voice of the law offered by Althusser and to Foucault's reflections on the discursive production of the subject, the act of curling back or turning back against oneself, returns whenever there is the wish to be aware of the emergence of conscience and reflexivity.<sup>7</sup> Without wishing to homogenize the interpretative frameworks that involve important theoretical differences, Butler makes a type of connection between these visions, identifying in the act of *retournement* the initial moment of the field where the subject is classified as such. From this perspective, the subject is the retroactive effect of power. His social existence is given in virtue of compliance with the law and to the introjection of a guilt that makes him turn. Moreover, the punitive injunction of the law postulates an attitude of the subject to turn back: a fragility that Butler brings to his quest for recognition. In this sense also the subjugation of the subject can be viewed as the effect of a narcissistic attachment to perpetuate one's own existence. This would be, that is, an attachment to the law in the service of life that places firmly at a disadvantage every possible combination of the desire for subjection to the theory of voluntary servitude of La Boétie.<sup>8</sup>

Formulation of the return upon oneself of the subject, which always takes the horizontal image of the torsion, thus provides access to the construction process of consciousness, the productive effect of an internalised prohibition. Located in the centre of the debate on the mind, the trope of the folding indicates a change of direction, a deviation of desire before a prohibition or an assault which allows the creation of an internal sphere where the subject

---

<sup>7</sup> Cfr. Le Blanc 2004.

<sup>8</sup> De la Boétie 1979.



becomes object to himself and assumes a reflective and reflexive form. It is from this process of internalisation of the norms that a clear psychic space emerges that defines more fully the terms of social regulation of psychic life, the means through which the spheres of the social and the psyche are formed in relation to each other.

However, it is not sufficient to say that the incorporation of standards is what produces an internal space, different from the social yet while constitutively bound to it. Just as it is not enough to halt the image of a relationship between the external regulation imposed by authority and a withdrawal as its secondary effect whereby a psychic life begins as such. It is necessary, in effect, to explore jointly the two terms of this chiasmic relationship.

According to Butler, the standard that has become psychic also includes a process of internalisation of the psyche, its spatialisation, which is structured around a range of topographies in which the psyche finds a home and shelter, but also room for deferment and changes that free the individual from the mechanical and totally predictable recurrence of the reiteration of power. In Freudian terms, as shall be discussed in detail, this concerns a division of the ego into parts, the one opposed to the other in the means of a critical *agency* that judges the ego as its object. This scene of partition of the interior is what makes reference to the psyche possible, its representation. But this is also where an interpsychological conflict has raged intensively, when we are called to respond to the loss of an object invested with desire, real or ideal in nature. The conflict between one part of the ego and the critical instance also reveals the psychic composition of ambivalence, to the extent that various forces operate in an oppositional manner before the need to abandon what has been lost, to let go of the object of love and, simultaneously, to restrain oneself and keep it. According to Butler, the psychic landscape evoked by Freud can only be understood within the context of melancholy from which is produced and maintained. Thus, the wistful ambivalence described above, is not simply the ambivalent reaction to the loss of opposition to the functional course of mourning that is structured within the reiteration of the conflict between ego and superego, but it is what precedes this same partition that makes it possible.

#### **AN UNEASY RELATIONSHIP WITH ONESELF...**

Let us return to a by now familiar concept: the withdrawal of the ego – that ambiguous twist that determines the emergence of consciousness – to contemplate, this time, the sense that this figurative movement, formative of psychic life, assumes in Freudian analysis. Freud sees melancholy as the incomplete and not performed process of mourning. Mourning is first and foremost proof of something missing, that is no longer present, that has taken leave. Living is in a sense repositioning oneself before a vacant place, an absence. This role of mourning which is not yet the heroic decision of the will, but follows a dynamic of libidinal disinvestment through one detaches oneself from what is lost and move towards a new object of love, and consists of accepting that something is definitively lost or denied. To end an attachment, to declare the end of such. The experience of melancholy becomes part of the scene of the role of mourning to the extent that it rests on the same perception of loss of an object of love. However, melancholia is seen as an ambivalent reaction to this. If the vital course of mourning requires a slow detachment, a break from what has been lost and the subsequent formation of new forms of attachment, melancholia interrupts this process of gradual detachment from the object and of the reprocessing of the suffering it causes. It rejects loss, withdrawing and removing its excess. This takes place through a mechanism of introjection of the object whose presence is missed. It is to this specific dynamic melancholia that the image of the folding back on itself by the ego returns as a primary gesture of the circular link of reflexivity. Loss for the melancholic is inadmissible. The lost object is moved from outside to within the self.



Incorporated and preserved in a ghostly way. The loss is then frozen and made persistent and coextensive with the structure of the ego in the form of a perpetual such as 'defective' replacement of the lost object with the ego itself. Melancholic incorporation of the attachment is, in other words, an identification which allows the retrieval and retention of the lost object. Not being able to exist in the outside world, the object of love is collected and internalised, stored as part of the ego. In this way, its final loss is revoked.

Melancholic internalisation is also described by Freud in *Mourning and melancholia* in terms of a "hallucinatory psychosis of desire" that allows the subject to evade reality and to operate a stubborn and obsessive attachment to the lost object. The obliquity of the psychic process in place in the melancholic form of the subject-loss-object relationship is essentially this ability to "avert reality" to avoid it, and it is also what enables the 'ghosts' of desire to penetrate the conscience and operate as if it were reality itself. The 'new' phantasmal reality literally takes the place of reality. It is the trace and, at the same time, the concealment of loss which is unbearable for the individual who must, thus, deny it, replacing it with an hallucinatory reality. The melancholic is so hopelessly caught in a relation and dialogue with the lost object that he dwells obsessively inhabits the ego as one of his constituent identifications.<sup>9</sup>

Despite the fact that melancholy seems to find, in Freud's analysis, its own definition only from what makes it different from the role of mourning, Butler is concerned to show how in reality, also in Freud, the two psychic processes merge into each other. Firstly, for example, mourning is described as a reaction to a real loss and melancholy as the response to a loss of a more ideal nature. However, this in order to refer to an abstract loss, is also involved in mourning where an ideal abstraction takes the place of the person actually lost.<sup>10</sup> These are important shifts when one considers, for example, that they contribute to redefining certain concepts central to our debate. The meaning of 'reprocessing of the pain' is indeed essential to understand at what level the construction of the self it is possible to trace the dynamics of incorporation and identification established by the role of the melancholic.

As Butler points out, if in *Mourning and melancholia* Freud argues that pain can be processed and overcome only through breaking the attachment with the lost object, in *The Ego and the ID* melancholic identification becomes an essential prerequisite to letting go of the object. From this it can be inferred that detachment from the object cannot take place through a radical break that dissolves all trace of it, entrusting as such to the task of detachment of the role of mourning the complete overcoming of the loss. If melancholic identification coincides with psychic conservation of the object, loss in the ambivalent form of a rejection that it keeps in this retention is also maintained and internalised. Ambivalence is, therefore, part of the process of detachment from the object. But what is this relationship of ambivalence that is rages before the loss, which characterises its own motion of melancholia? First is a *withdrawing* and at the same time an *escape*. A removal to dissolution of the lost object in order to defend oneself against the threat of its complete disappearance by incorporating it into the internal space of the psyche. It is as a result of this flight within that saves the object, the transformation that the loss imposes is withdrawn and reproduced on a psychic level.

The psychic topography described by Freud rests, therefore on the indomitable ambivalence of any attachment to the beloved. But, as Butler points out, the production of specific articulation in the internal life of the psyche is the product of a withdrawal of

---

<sup>9</sup> On this hypertrophy of the fantastic faculty to which melancholic humor from the melancholic syndrome is always associated insists Agamben framing on the background of the medieval and Renaissance theory of the *spiritus phantasticus* and leading back it in the theory of the love: cfr. Agamben 2006, pp. 15-35.

<sup>10</sup> Cfr. Butler 2005, p. 161.



ambivalence into melancholia. It is no coincidence that to explain the dynamics of melancholic corporation and the various levels that this involves that Butler resorts to the term clearly derived from Hegel's *Aufhebung* indicating an active movement, negating and transforming. Ambivalence is thus assumed within the ego as that which prevents the separation from the object and an affirmative declaration of loss. This melancholic withdrawing that seems to want to compensate for the loss actually prevents its overcoming. It is understandable, then, how Butler affirms that loss is the constitutive condition for the emergence of the ego and that, in a sense, melancholic dynamics bring to light the most secret ambivalence that structures the entire life psychic. It may be surprising that it is precisely melancholia that runs through sophisticated diagonal paths and is constantly within to appropriate imperfections that reaffirm what has been lost, rendering transparent the original seizure of the ego by an irreducible alterity.

This same trace of strangeness that gives rise to the subjective sphere and is wedged therein in a radical way is attributable to the life of the community in the broadest sense, as a relation that links more individuals horizontally, highlighting the complete handing over to another. The intersection at first sight aporetic between communities and melancholia<sup>11</sup> prompts us to trace in ones original expropriation, in ones inappropriateness, the deeper meaning of the common aspect. In this sense, melancholia is not an incidental discomfort of the relationship to another and to the community as a whole – as was shown by Burton<sup>12</sup> – who opposed the anti-melancholic image of utopian strength who believes in the happy and fulfilled composition of living together. Rather, it should be read as the awkward relationship with oneself as 'other', of the bond of the community to its very lack. Despite the usual foreclosure of melancholia to "utopian programs" of the avant-garde and<sup>13</sup>, in general, to utopian thought<sup>14</sup>, it is a sign of radical deterioration of any full recognition of the self with itself. And, as a result of unacceptable loss, melancholia makes mourning possible in the only form appropriate to such an original loss: through its incessant withdrawal.

#### **A REPRESSED RITUAL DIVERTED AND TURNED**

Returning to the Butler laboratory, it was said that the psychic process of melancholia involves a reorientation of the libidinal investment in terms of a return onto the ego that takes on the ghostly features of the lost object. It is by now clear that the process of incorporating the object exposed to decay is not a mechanical operation, but a dynamic that produces a series of alterations and spatialisation of the scene within the psyche. This is a scene of self-reproach. «The Ego» – explains Butler – «door to within not only the object but also the aggression surrounding it» (Butler 2005, p. 174). In the psyche, where loss is banned and rejected, self-criticism takes the place of abandonment.

In fact, many features sent up in flames by Freud describe to us the melancholic condition as marked by an urgent need to communicate and to complain publicly a radical contempt of self. The tortuous character and indirectness of the melancholy dialogue, obsessively seeks to lay bare one's ego and to measure its value, it is what attests to the impossibility of asserting the loss that remains undeclarable. But, as Butler points out, it is the unspeakability of the loss to govern and organise the order of the speakable. Its representation is always postponed and

<sup>11</sup> Cfr. Esposito 2001. On the analysis of melancholy in the hobbesian theories of the birth of the modern state cfr. Schiera 1999, and Borrelli 2000.

<sup>12</sup> Burton 1994.

<sup>13</sup> The prohibition of melancholy returns with frequency, as an example, in programmatic the manifest of the Futurismo of Tommaso Marinetti.

<sup>14</sup> On the relationship between melancholy and utopy, cfr. Lepenies 1985 and Shklar 1965.



ruminated upon is the other side of the lament through the melancholic relates to himself, of the insult turned compulsively against himself. If the communicability of the melancholic questions the common image one has of oneself, as one who is suffering from an essentially antisocial, misanthropic<sup>15</sup> mental state, the need to give oneself a voice through self-criticism allows us to capture the deviation in place in the melancholic circuit that demands a reconfiguration of the relationship between mental life and social life. The fact that for the melancholic, the social world seems to contract and lose itself, should not in fact lead us to believe that it does not participate in enhancing or devaluing the conscience. However, it is once again necessary to enter deeper into the oblique life of the melancholic to understand the ways in which melancholia is, in a sense, reattached to his lost and disguised sociability.

Where do the accusations and the verdicts that the melancholic turns upon himself originate from? Are they perhaps the echo of the reproaches that the lost person addressed, at one time, to the ego? Or instead of the refusal to speak of the other is evident in the self-aggression of the melancholic which should take leave and that the first-person narrative compensates for with emphatic tones and undercurrents? To what extent does the conflict that the self establishes with itself contribute to maintaining the object in the psychic scene and to ensuring him a life that prevents the disappearance? Can one imagine that within the melancholic identification there rages a death instinct capable of countering the attachment to life that characterises every living thing? Or, more radically, why does an inexorable loss of self stem from the negation of the loss?

Reviewing the postponements in Freudian analysis, Butler again takes up the dual instinct theory of Freud to show how melancholia is a compensatory form of negative narcissism. Unlike Nietzsche, for whom aggression is transposed onto the ego, opens the cycle of reflexivity and is therefore primarily an intra-psychic relationship, already in *Mourning and melancholia*, Freud shows that in fact self-aggression is a secondary effect of a relationship that consults the other. Before each masochistic element, in other words, there would be a sadistic rebellious impulse, which is internalised and which allows the emergence of another aspect of the ambivalence of the attachment: the dual desire to defeat and, at the same time, to save the object of love. In the self punishment of the melancholic, it is possible to collect then a containment of aggression that was originally directed to the object of love. Indeed, the increased impoverishment of the ego is directly linked to the intensification of the incorporation of the object. The more the restrained subject sinks into the psyche, defining the geography, the more the ego loses value and intensity. In this way, the dynamics of narcissism are suddenly reversed: it is not the ego that takes the place of any object of love, but the “shadow of the object” which lowers progressively onto the ego. The melancholic rituals of self-reproach then reveal an operation of control of the aggression that is turned toward the other. From this perspective, melancholia is a repressive and distorted with turns, a dynamic that keeps in check the outbreak of a rebellion that would involve, if he could, precisely the ideal that establishes the measure which the ego judges and criticises itself.

This process of containment represents an immune response to what is hampered and foreclosed, just as, on the other hand, the entire dynamic melancholia of incorporation as a reaction to the loss establishing the ego from what is unutterably lost. This is, it involves a defence against the loss denied, a way to master it and set it aside. If melancholia seems to be completely at the service of the death instinct that lurks within the ego, in fact in the self-punitive aggression as effect of the melancholic incorporation, his psychic survival keeps its presence. Paradoxically, the death instinct is necessary for life itself. The form that such survival takes – which is then placed in what melancholia leaves continuously pending –

---

<sup>15</sup> Cfr. Berardinelli 2001.



however goes beyond this defensive characteristic. In the ceaseless hard work of every process of melancholic incorporation of loss, there is a perpetual re-articulation of the drives deployed in the service of death and those who say the desire to live. Ambivalence triggered by melancholic response to loss concerns, in fact, this radical psychic conflict between life and death in whose dynamics the ideal of the incorporated object and the foreclosure of ones real loss follow trajectories of decay and reconstruction. According to Freud, it is necessary to take hold of the rage obliquely directed<sup>16</sup> against the ego to prevent the melancholic circuit dragging away the ego to death and thus ensuring its survival. The verdict of reality that denounce the loss, breaking the conflict of melancholic ambivalence, allows the ego to break away from the object, to surrender to it and to obtain in return the opportunity to continue to live. It is only thanks to this re-externalisation of what had previously been incorporated that the ego can be saved from decay.

Put in these terms, we should re-think the role of mourning not only in opposition to melancholic ambivalence, but as a way to remove the melancholic relationship between the self and the object. To consider this, that is, as the only antidote to melancholia. But we know that Freud himself constantly portrayed this vision that opposes mourning against melancholic ambivalence as if it were never enough to define thoroughly the field of reciprocal implications that the two mental processes produce. The melancholic incorporation which should necessarily be disengaged from, bringing back to the surface what is submerged, to renew psychic life through new attachments, is for Freud precisely the condition that 'starts' the work of mourning. The course of the work of mourning then cannot be described as a linear path of progressive detachments and attachments. It consists of conflicts of melancholic ambivalence that loosen and alter the libidinal fixation from the object. As such, no breaking of the object of love can be truly final and complete and no process of mourning can be resolved in the psychic survival of the ego as a result of the definitive renunciation of attachment to what has been loved and lost.

The reason why Butler returned with insistence to recover the Freudian oscillations concerning the relationship between mourning and melancholia allows us to place ourselves within his theoretical work and to assemble the most pressing controversial goals. To consider melancholia as a simple denial before the pain of loss that has the power to interrupt the 'healthy' detachment from the lost object, would mean firstly restoring, albeit indirectly, a voluntaristic view of the subject. This is the first risk to which we are exposed in opposing melancholic ambivalence to mourning and of which Butler warns. He who manages to grieve, who gives voice to the hidden pain of loss through an obsessive melancholic lament, is already marked constitutively by the trace of the other. Its emergence as a subject is determined by an original deprivation and seizure of oneself. In this perspective, the idea of autonomy is inappropriate: but psychic survival becomes possible only at the cost of surrendering to it and accepting the radical exposure to otherness.

So, what Butler suggests is that only by placing oneself within the psychic topography of melancholic ambivalence within which the self emerges as a folding and obliqueness, is it possible to compose a genealogy of the *psychic life of power* capable of realising hidden yet productive forces by which the level of socially imposed normality lies firmly at the centre of the governing passionate ego.

---

<sup>16</sup> For an articulated critical reading of the relationship between sadism and masochism in Freud cfr. Ithier 2004.



### PSYCHIC CONCEALMENT OF POWER

To understand melancholia in terms of social life means first of all explaining the terms by which the social norms govern the psyche. Once again, therefore, it is necessary to return with Butler to the social dynamics that bind psychic life to forms of melancholic ambivalence. The progressive loss of self, the contempt and its continued impoverishment, recorded in the melancholic process is, as we know, the effect of the work of the critical instance of the super-ego. But according to what ideal models does the ego complain about its poor value? Freud himself had shown how melancholia responds to several orders of loss, also of an ideal nature, such as freedom, or to cases of humiliation and aggression. These observations lead us to focus on the social character of the ideals against which the self is measured. However, this is still not sufficient to define melancholia as a certain type of relationship between the social sphere and the psychic sphere marked by an ambivalent logic, with a double movement. Nor does it particularly clarify how social norms acquire a psychic life and what conclusions can be drawn in terms of a theory of power. Butler needs to highlight some of the dynamics within the interpellation scene that marks the emergence of subjectivity as a response to power to consider it in terms of the complexity on the level of psychic dynamics.

We are witnessing an initial compensatory and dissimilatory motion in place in the melancholic process when we record that the violence of the loss is internalised and turned over into violence of the *agency* that judges based on socially constructed ideals. But the self-reproaches of the conscience should not be regarded as mere disguising internalisations deriving from the social level of normality established. The moralising violence that the ego addressed to itself is certainly the effect of the force with which the social discourse exercises its power productively, regulator of psychic life, yet this power becomes 'internal' only through the melancholic division of the inter-psychic tropes. This process, explains Butler, is influenced by a form of concealment which is even more pervasive thanks to which the power not only acts unilaterally on the subject, forcing from the outside, but establishes precisely those requirements of the melancholic incorporation that become the tools of its regulatory grip on psychic life and a constitutive part of its formation. The power, therefore, withdraws its presence, becoming the lost object or, as we shall see, forcludes the objects causing the loss. Consciousness is then exactly the tool of concealment of power. A place where the boundaries of the social and the psychic blend into one another because of the concealing bond of the melancholia that ties the power to life. Such concealment is necessary so that the terms of social discourse are folded, hidden, and thus transformed into psychic institutions. The moralising voice of the psychic judgement on itself is the echo of the voice that belongs less to the ego and signals the presence of the normative order as a trace and residual which can never be completely overcome in the inner space of the ego.

In this history of psychic subjection that Butler outlines, the melancholic folding works in parallel to the processes of social regulation. It is induced and caused by power because it initiates the place where power acts as the psychic voice of the court turned upon itself, thereby shaping the reflexivity of the psyche on the process of subjectification. But how can we understand the simultaneous instrumentality of the critical *agency* on a psychic and social level when we try to decipher the defeating power of the melancholy compared to the scenes of interpellation and we meet, however, the melancholic production of power? Can we perhaps advance the hypothesis that in the melancholic incorporation of the authority, there appears a form of protest relating to that authority?

In fact, if we remember melancholia as a psychic process that operates not only through repetition, but also with more complex substitutions and metonymy, it is possible to capture its insurgent character after its constrictive and immune appearance. It is true that power uses



melancholy to conceal its authority, to disappear as an external object and thus to be incorporated and repeated psychically ensuring its effectiveness, but what it takes to function as a regulatory institution and normalising the psyche is its ideal. This aspect of the psychic process of power allows Butler to highlight the contingency of any dynamics of incorporation of the voice of power. This allows the rethinking of every new internalisation as a place to reconfigure the plan of normative data. Expressed in these terms, every possible form of protest and resistance can only be considered within the social dependencies and systems of liveability and expression established and historically determined that bring the ego out of itself. Not only this, in this context, melancholy is, in the strong sense, the condition of the dispute. If, indeed, melancholy indicates not only the original loss of self it is because it reminds us also that such loss is without response and there can be no full and complete return to the original forms of self. The impossibility of this return this attests to the melancholic structure of the psychic life that is constantly in a process of disintegration not only of the ego identity systems produced by social rules and norms, but of the whole picture of power that establishes them. Melancholy is the sign, as was stated previously, of this discrepancy between the institutional systems that are built through a series of identifications which give liveability and expression to life and the way of life that it embodies. It is not possible to imagine a life that is non constitutively located in socially established systems, but this very radical and inescapable exposure is complicated by life-forms that place themselves in contradiction with the different power dynamics that run through it and mobilise it. In the work of repetition of power, life is always exposed in a melancholic way to the possibility and to the risk of missing the sequence of repetition, of altering the mobile plan of this rumination. A risk that falls on the same recalcitrant life from the moment that threatens its social survival but that may also undermine the norm because it is incapable of having taken on human life that remains outside it. In other words, melancholy indicates the possibility of this unpredictable side-track outside itself. Precisely affirming the passive aspect of the dispute – the impossibility of being fully aware of oneself, to tell ones own origins because they are always incorporated in a given normative horizon – melancholy expands the opportunities within this same register of dependencies, urging the voice of a singular life. Thus, if the loss of self is the verdict of sociality that marks the scene of the emergence of each subject, melancholy is the ambivalent assumption of this inappropriateness played in a ghostly fashion against the contingency of power that operates through certain ways of foreclosure.

#### **MELANCHOLY OF BODIES**

Many opportunities are offered to glimpse in action the distorting functioning of melancholy in the relationship between life of gender and the division of social governing and regulation. Opportunities that allow us to read into melancholy a sense of prevailing social sadness when, for example, a certain type of loss is prohibited, placed outside the order of the speakable.

Very significantly Butler highlights the central role of melancholy in attachment to the sexual gender or better in the processes of gender identification containing within itself both prohibition and desire.<sup>17</sup> Melancholy is presented now as a cultural form, indicating the impossibility of any return of the self to itself by virtue of its inclusion within the gender and the inevitable handover to a certain social sadness. It is, in fact, in the rejection of love for one's own kind in the form of desire for the other gender, which is the inevitable entry into what we call 'masculine' and 'feminine'. As symptoms of the entry into the gender, melancholy records the loss of a forbidden attachment and, later, as impossible loss of the loss, which

---

<sup>17</sup> On the relationship between melancholy and identifications of kind, cfr. Foessel 2009.



shows how what has been erased in the process of entry into the gender continues its psychic life in the form of the return of absence.<sup>18</sup> According to Butler, gender identity does not only depend on the orientation of desire – heterosexual or homosexual – but also on a specific social stigma of certain possibilities of love attachment. Gender is the result of loss of desire declared unlawful, foreclosed and denied. Contrary to the Freudian Oedipus complex, heterosexuality is not produced by the prohibition of incest, but first of all by the prohibition of homosexuality. Gender would therefore be more than an affirmation of identity, its own deprivation as well as the prohibition does not diminish desire, but precedes it by providing the conditions so that desire occurs. It could be said that melancholy accompanies any process of gender identification to the extent that it indicates the marking rules: the subject becomes what it *cannot* have and therefore what it does *not* have the right to desire. With this logic, the right to desire is conditioned by the impossibility, the illegality to be what you want. The double ‘never’ underlying heterosexuality reflects the refusal to admit an attachment and then to live this mourning.

Here too the reference to melancholy allows becoming aware of the radical attachment of the subject to the rules. But to think of the rules according to gender means not only analysing the sexual body in its specific dynamics of incorporation of standards, but showing how the rules governing gender use natural fiction to conceal the violence of their grip on bodies. When Butler outlines his own genealogy identity by showing the contemporaneity of their contingency regulation and the subjective necessity of such obligation, he urges us to think in terms of policy and ethics of such relationship. The process of denaturalisation of gender to which Butler returns again and again, serves primarily to reveal the social and cultural scene that constructs different performance possibilities of gender. But he says much more.

Once again the occasion for a deconstruction of the regulatory hold within the production process of sexual identity is given only as a revelation of the imitative form of the gender, of the melancholic performance of its ceaseless and inaccurate repetition. In this context one should not however make the mistake of opposing the performance of gender against the operation of melancholic disclosure of the excesses of life relating to regulation, of the violation between life forms and the regulatory plan which ‘recognises’ it. On the other hand, the same Butler returns to the relationship between *acting out* of the performance and the melancholic incorporation that stabilises, always in a precarious manner, the gender.<sup>19</sup> Performance allegorises the incorporating fantasy of melancholy. Homosexual attachments that are not recognised in the plan of heterosexuality regulations are proscribed from the start. The prohibition, that is, not following their expression. Yet, when forbidden desires assert their presence within what is declared possible, it is their impossibility of being conducted in the heart of what is permissible regulations. The open problem on the relationship between melancholy and performance of the gender seems to indicate and leave, however, unresolved an issue that directly challenges the *queer* thought. If melancholy displaces gender when, while indicating denied loss and mourning never conducted, its ambivalent place of socially invested emergency, it would appear that the performance of gender is an answer capable of restoring it constantly and, therefore, a response to the loss itself. From this point of view, Butler seems to be at a distance from the queer *queer* thought, indicating in loss the moment from which the performance of gender begins to articulate.

In terms of discourse theory, already in *Bodies that Matter*<sup>20</sup>, Butler had shown how the melancholic lament is an expression of a specific attachment – towards denied love – that is never produced as an object of discourse. Remaining invisible to the order of socially

<sup>18</sup> J. Butler, *Malinconia di genere/Identificazione rifiutata*, in Butler 2005, pp. 127-142.

<sup>19</sup> Butler 2005, pp. 138-139.

<sup>20</sup> Butler 1996.



established discourse, for example, are those losses that cannot be planted, the bodies of victims of diseases that are stigmatized.<sup>21</sup> In this case the necessity for mourning, the advocacy of public recognition of the loss claimed by Butler, has no value to assert one identity against another and thus one melancholy in place of another, but is on the contrary a “way to solicit a becoming”, from the moment of the same request, “we have become someone new”. Similar to Antigone<sup>22</sup>, the question transforms the same life that challenges the law and simultaneously shows how the challenge of social order necessarily speaks the same language as the rules that deny it.

However, the misunderstood voice of melancholy expresses a crisis in the same order of discourse and undermines the operation of the language establishing the position of those making speakable and their lives and normalising through this the same expression. Melancholy does not remain so confined to the kingdom of the unspeakable but is driven towards the speakable and, indicating the presence of sunken within self, begins to speak with a disguised voice indicating the open fault that the melancholic word expresses and reveals the immanent plane of the speakable, Butler reminds us that the language of the identities is not the translation of an ontology of the human, but a place from which to constantly reinterpret the very idea of humanity and its radical contingency and vulnerability.

#### BIBLIOGRAPHY

- Agamben, G. (2006). *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi.
- Berardinelli, A. (2001). Lo sguardo di fuori. Malinconia e misantropia. In A. Berardinelli & B. Frabotta (Eds.), *Arcipelago malinconico: scenari e parole dell'interiorità* (pp. 223-233). Roma: Donzelli.
- Borrelli, G. (2000). «Non far novità». *Alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli: Bibliopolis.
- Burton, R. (1994). *Anatomia della malinconia*. (tr. by Starobinski). Venezia: Marsilio. [1621]
- Butler, J. (1996). *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «sesso»*. (tr. by S. Capelli). Milano: Feltrinelli. [1993]
- Butler, J. (2003). *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*. (tr. by I. Negri). Torino: Bollati Boringhieri. [2000]
- Butler, J. (2004). *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta all'uso collettivo*. Roma: Meltemi.
- Butler, J. (2005). *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*. (tr. by E. Bonomi & C. Scaramuzzi). Roma: Meltemi. [1997]
- De la Boétie, E. (1979). *Discorso sulla servitù volontaria*. (tr. by L. Geninazzi). Milano: Jaca Book. [1952]

<sup>21</sup> As it is famous, the necessity of the mourning marks the entire butlerian interpretation of the events of 9/11 and the imperial sovereignty of the United States. Cfr. Butler 2004.

<sup>22</sup> Butler 2003.



- Esposito, R. (2001). Malinconia e comunità. In A. Berardinelli & B. Frabotta (Eds.), *Arcipelago malinconico: scenari e parole dell'interiorità* (pp. 201-209). Roma: Donzelli.
- Foessel, M. (2009). Malaise dans l'identification. La mélancolie du genre. In F. Brugère & G. le Blanc (Eds.), *J. Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le norms* (pp. 89-110). Paris: Puf.
- Foucault, M. (2002). *La storia della sessualità. Vol. II L'uso dei piaceri*. (tr. by L. Guarino). Milano: Feltrinelli. [1984]
- Freud, S. (2000). L'io e l'Es. In S. Freud (C. L. Musatti, Ed.), *Opere di Sigmund Freud. Vol. IX. L'io e l'Es e altri scritti. 1917-1923*. Torino: Bollati Boringhieri. [1922]
- Freud, S. (2003). Lutto e malinconia. In S. Freud (C. L. Musatti, Ed.), *Opere di Sigmund Freud. Vol. VII. Totem e tabù e altri scritti. 1912-1914* (pp. 193-212). Torino: Bollati Boringhieri. [1915]
- Ithier, B. (2004). Heurs er malheurs du modale mélancolique. *Revue Française de psychanalyse*, 4(68), 1097-1112.
- Le Blanc, G. (2004). Être assujetti: Althusser, Foucault, Butler. *Actuel Marx*, 2(36), 45-62.
- Le Blanc, G. (2009). La vie hors de soi. In F. Brugère & G. le Blanc (Eds.), *J. Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans le norms* (pp. 111-126). Paris: Puf.
- Lepenes, W. (1985). *Melanconia e società*. (tr. by F. P. Porzio). Napoli: Guida. [1969]
- Merton, R. K. (2000). *Teoria e struttura sociale*. (tr. by C. Manetti & A. Oppo). Bologna: Il Mulino. [1949]
- Schiera, P. (1999). *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Ottocento moderno*. Bologna: Il Mulino.
- Shklar, J. (1965). The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. *Daedalus*, 94, 367-378.



# Soggetto Deleuze: flussi di scrittura e linee di fuga

Ubaldo Fadini\*  
[ufadini@excite.it](mailto:ufadini@excite.it)

## ABSTRACT

This paper is centered on the idea of writing outlined by Deleuze, starting in particular from his interest for Anglo-American literature. Such interest is fueled by philosophical reflections that are typical of Deleuzian research on 'what we are', with particular reference to empiricism and Spinoza's thought.

---

Quello che mi propongo in questo contributo è di prestare molta attenzione, quindi anche con un po' di humour, all'idea deleuziana attorno alla nostra *composizione*, a ciò di cui siamo fatti, vale a dire linee di natura anche differente. In questa prospettiva, il testo a cui mi richiamo non può che essere *Conversazioni*, scritto dal filosofo francese con C. Parnet, andando oltre i rimandi, forse scontati in questo caso, a *Mille piani* o allo studio sulla *piega*, in Leibniz, tanto per citare appunto alcuni notissimi testi. Laddove non si discute, bensì si conversa, il *fine* dichiarato della riflessione è quello di non aver fine, di riuscire cioè a passare ad altro, di venir fuori dall'ordine imposto delle questioni, fattore di una sempre nefasta (pseudo)rassicurazione identitaria: nella conversazione, in cui non si parte e non si arriva da nessuna *parte*, si tracciano dei divenire, si cattura e si è catturati, si realizza una cattura molteplice, che tutto cambia. C'è una formula affascinante, tratta da un commentatore di Mozart e che Deleuze ripete con convinzione: la conversazione è una "confidenza", senza però un "interlocutore possibile", il che restituisce il suo tracciato di divenire come qualcosa di non riferibile a processi di assimilazione o di imitazione, non riducibile all'unico momento della "territorializzazione" – coloro che conversano, si incontrano, per così dire, "sul percorso di una deterritorializzazione comune, ma disimmetrica", non inquadrabile dal regime dello scambio e però percepibile come formazione di un "blocco", di una sorta di "evoluzione a-parallela". Conversare è insomma sempre un po' una fuori-uscita di testa, un uscire fuori della/dalla testa (quella *fuga* che si ritrova nei dipinti di Bacon), che imbarazza gli assetti e le configurazioni – i "volti" e i risvolti intimi, sapientemente ri-vissuti e rappresentati – della nostra personalità, di quella "istituzione" che vale, come scriveva A. Gehlen, soltanto "per un caso" (e forse anche per caso...). Non si tratta semplicemente di riuscire a delineare uno "sguardo estraneo" (simile a quello che si individua in H. Mueller) o di divenire *come uno straniero nella propria lingua*, dinamica che si può avvertire nei grandi scrittori, nei grandi artisti: si tratta soprattutto di "aprire una linea di fuga", di aprire la combinazione che *siamo* (che combinazione, che caso!) alla sua dominante virtuale, alla necessità di un altro incontro, di un incontro altro, di un cambiamento radicale, di una metamorfosi ulteriore, in uno sforzo di esaurimento del possibile che infine non può che esaurire, che porta all'esaurimento nella ricerca dell'esautività a tutti i costi, come è mostrato dall'opera di Beckett. Smontare per ricombinare: l'esercizio non è quello dell'imitazione del fare (del bambino, dell'animale, della donna e così via), bensì è delineato proprio dal divenire "minoritario", dal diventare donna, animale, bambino, per inventare nuovi composti, "nuove forze o nuove armi".

---

\* Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Firenze



È in questa prospettiva che Deleuze richiama la vita, all'interno della quale appare – non può non apparire (“le apparenze sono un modo di vedere l’invisibile”: Anassagora) – un qualcosa di goffo, di cagionevole, un “balbettamento vitale”, che si individua come il fascino di qualcuno, come “sorgente di vita”, così come lo stile, il balbettare il linguaggio (il concatenamento di enunciazione), si pone quale sorgente della scrittura. La goffaggine e la cagionevolezza di salute (la “debolezza costituzionale”) sono espressioni vitali, stanno alla base del fascino (e dello stile): coloro che non le *portano con sé* “non hanno vita, sono come morti”, sono al “massimo” dei morti-viventi, dei contenitori mortificati e mortificanti della vita (appunto: non della morte, non riescono cioè, in vita, a con-tenere la morte).

Il fatto è che il fascino non coincide in nulla con la persona. È un qualche cosa che fa vedere le persone come tante combinazioni, come tante possibilità uniche uscite da una tale combinazione. È un colpo di dadi necessariamente vincente, perché conferma sufficientemente il caso, invece di delimitarlo, renderlo probabilistico, mutilarlo. In questo modo, attraverso ogni fragile combinazione, viene ad affermarsi una potenza di vita, con una forza, un’ostinazione, una perseveranza nell’essere senza pari. È singolare vedere come i grandi pensatori abbiano una fragile vita personale, una salute molto malferma, e al tempo stesso innalzino la vita a uno stato di potenza assoluta o di ‘grande Sanità’. Essi non sono persone, ma la cifra della loro combinazione. [...] Il fatto è che il fascino dà alla vita una potenza non personale, superiore agli individui, e contemporaneamente lo stile dà alla scrittura un fine esterno, che travalica lo scritto. Si tratta della stessa cosa: la scrittura non ha il proprio fine in se stessa, proprio perché la vita non è qualcosa di personale. La scrittura ha come unico fine la vita attraverso le combinazioni che vengono da essa estratte. (Deleuze e Parnet 1998, pp. 11-12)

Già questo “passo” indica la straordinaria importanza della “grande identità Spinoza-Nietzsche” per il filosofo francese di *Differenza e ripetizione* (si noti, tra l’altro, l’impiego del nietzscheano “colpo di dadi”, “necessariamente”, anche in prospettiva spinoziana, “vincente”) e lo stesso insistere sulle parole comunque “sbagliate” (bisognerebbe sostituirle, trovarne altre) di stile e fascino va riportato al rilievo accordato qui al combattimento salutare del goffo e del cagionevole con il “nevrotico”. È proprio Nietzsche ad essere allora richiamato, perché considerato come “l’opposto del nevrotico”, nel senso che la salute consiste nel poter vivere fino in fondo la propria vita e non nel salvarla *ad ogni prezzo*. Sono conosciute – e apprezzate per il loro valore innovativo all’interno della storia della recezione dell’opera nietzscheana – le pagine di Deleuze su *Nietzsche e la filosofia*, del 1962, ma in particolare mi sembra opportuno ricordare come il filosofo francese insista a più riprese sull’affermazione nietzscheana a proposito del fatto che non sappiamo ciò che può un corpo, soprattutto perché proprio dall’individuazione dell’“ignoto del corpo” dipende la scoperta *parallela* (vedi Spinoza!) delle capacità della mente che vanno oltre quella della coscienza, fino a delineare una sorta di “inconscio del pensiero”. E accanto a tutto questo, si possono pure menzionare le “tesi pratiche” dello spinozismo, che implicano una “triplice denuncia”, in analogia con la critica nietzscheana, nei confronti della “coscienza”, dei “valori” e delle “passioni tristi”, che provocò le accuse di “materialismo”, di “immoralismo” e di “ateismo”. Ma ancora più rilevante è per me – soprattutto oggi, in tempi di protagonismo del cosiddetto lavoro cognitivo – l’analisi del lavoro intellettuale in chiave *anti-nevrotica*, come lavoro costitutivamente creativo, inventivo, che Deleuze fornisce dopo questo primo “passaggio” attraverso Nietzsche. Mi piace seguirla – tale analisi – passo dopo passo, a partire dall’idea che il lavoro di conoscenza sia un lavoro svolto in una condizione di “solitudine assoluta”, fuori dai vincoli della “scuola”, da qualificarsi proprio come “lavoro nero e clandestino”. Si tratta però di una “solitudine” piuttosto singolare, popolata – e qui vale la pena di drizzare le antenne, non soltanto filosofiche – di incontri (“non di sogni, di fantasmi o di progetti”), da qualcosa che può essere avvicinato al divenire o alle “nozze” (nel senso della doppia cattura, dell’incontro tra la vespa e l’orchidea).



Deleuze sottolinea la positività decisiva della solitudine: è dal suo “fondo”, difficile da liberare, che si può muovere effettivamente all’incontro – di entità diverse, idee, movimenti, accadimenti. Tutte “cose” che posseggono nomi propri, che però stanno per degli “effetti”, degli “zig zag”, dei transiti o degli eventi, ma non per dei “soggetti” de-terminati una volta per tutte. Queste “cose” sono modi del divenire. Il divenire si trova sempre “in mezzo” agli incontri, ai “termini” dell’incontro, possedendo una propria direzione. È su questo sfondo che va proiettato il motivo delle nozze contro natura, che sono il contrario della coppia, della raffigurazione regina delle macchine binarie (“domanda-risposta, maschile-femminile, uomo-animale, etc.”):

È questa la doppia cattura, la vespa e l’orchidea: non un qualcosa che si troverebbe nell’uno oppure nell’altro, anche nel caso di uno scambio, di una commistione, ma un qualcosa che si trova fra i due, al di fuori di essi, e che cola in un’altra direzione. Incontrare significa trovare, catturare, rubare, anche se non c’è un metodo per trovare, a parte una lunga preparazione. Rubare è il contrario di plagiare, copiare, imitare o simulare. La cattura è sempre una doppia cattura, il furto un doppio furto. E questo produce non qualcosa di reciproco, ma un blocco asimmetrico, una evoluzione a-parallela, delle nozze, sempre ‘fuori’ e ‘dentro’. Ecco, una conversazione sarebbe tutto questo. (Deleuze e Parnet 1998, p. 13)

Le dinamiche dell’incontro, del furto, del trovare sono di fatto contrapposte a quelle del riconoscere, del regolare, del giudicare, le quali delineano una scena da tribunale, popolata da persone che amano appunto domandare, proporsi come giudici e da altre che ambiscono comunque ad un riconoscimento, anche sotto veste di colpevoli. Non è da trascurare, a questo punto, la riemersione della diffidenza deleuziana nei confronti del giudizio, meglio ancora: della stessa giustizia che vale nel momento in cui “si fa appello ad una conformità”, alla cui base ci possono stare “regole inventate”, trascendenze da svelare o sentimenti che urgono. Al posto della giustizia e della giustezza va individuata l’importanza di avere *giusto* delle idee o delle immagini (Godard) con cui lavorare, visto che esprimono appunto degli incontri, dei divenire, dei furti, delle nozze da intendersi come lo “spazio intermedio’ tra due solitudini”. Si può essere soli a pensare, ma se si pensa effettivamente si è di fatto parte di una “associazione a delinquere”, di una “banda” o di un’impresa di produzione. Certamente il pericolo delle imprese è quello di operare infine in direzione di una riformulazione dei poteri del giudizio o dell’irrazionalità della ricerca ansiosa e ansiogena del profitto immediato (nella “logica” della valorizzazione del capitale), ma quello che conta risulta dall’uso – in “banda” – della solitudine in modo tale da farne un mezzo di incontro, di apertura di linee di divenire o di “blocco” (composizione/ricombinazione), un fattore di produzione di “fenomeni di doppia cattura”. La “banda”, l’“associazione a delinquere” sono complessi difficilmente tollerabili dai saperi-poteri dominanti proprio perché esprimono, contro le cattive idee dell’assoggettamento (con la loro pretesa di supremazia), il singolare valere/valore della congiunzione *e*, del balbettamento, della linea spezzata che indica però soprattutto delle adiacenze, nel suo svilupparsi come linea di fuga attiva e inventiva. Se si vuole trovare un supporto filosofico al sorgere creativo del balbettamento, non si può che rinviare, per Deleuze, all’empirismo, non a quello presentato dalla storia della filosofia, sempre ossessionata dalla ricerca di grandi principi astratti, ma a ciò che viene restituito da una buona considerazione dell’importanza del “pensare con *e*, invece di pensare *è*, di pensare *per è*”. La *e* permette infatti di pensare l’importanza della relazione e consente forse di fare addirittura qualcosa di più, vale a dire di cogliere “la strada di tutte le relazioni”.

Ciò che fa filare le relazioni fuori dai loro termini, come pure dall’insieme dei loro termini, e da tutto ciò che potrebbe essere considerato quale Essere, Tutto o Uno. La *E* come extra-essere, inter-essere. Le relazioni potrebbero ancora stabilirsi fra i loro termini, o fra due insiemi, dall’uno



all'altro, ma la E dà un'altra direzione alle relazioni, fa fuggire i termini e gli insiemi, gli uni e gli altri, sulla linea di fuga che essa crea attivamente. Pensare *con* E, invece di pensare è, di pensare *per* è: l'empirismo non ha mai avuto altro segreto. (Deleuze e Parnet 1998, p. 62)

Pensare con *e* vuol dire pensare la vita, dipingersi “con i colori del mondo”, articolare un pensiero vitale, una vera e propria arte dell'incontro, dell'amore per il molteplice, che non accetta di muoversi con l'intenzione di accertarsi della giustezza o meno di un'idea, bensì cerca di delineare un'idea diversa, magari altrove, in un altro ambito/ambiente, in grado così di far poi filare qualcosa tra idee differenti, che si danno per caso o che sono inviate/con-segnate: c'è, in definitiva, un lavoro comune, delle pratiche di comunanza che stanno alla base di geografie cognitive necessarie per afferrare come tutte le entità, i modi della vita, siano composte da linee (rigide, flessibili, di fuga). Deleuze osserva anche come non sia poi così indispensabile “esser competenti, sapere o conoscere un campo particolare, bensì apprendere questo o quello in campi differenti”: non è proprio questo che caratterizza oggi il lavoro di quei soggetti attivi nel processo produttivo della conoscenza, da intendersi come un bene comune e collettivo, non facilmente assorbibile nelle “logiche” di privatizzazione e mercificazione del capitalismo cognitivo? È proprio nei confronti della “truffa” perpetuata da queste ultime, della riconduzione delle idee prodotte alle significazioni dominanti e ai poteri stabiliti, che si può ancor di più rimarcare il valore positivo dei contraddetti inerenti il furto, il tradimento, l'uso in “banda” di ciò che ci pervade come incontro/incrocio di sensi e segni. La questione è ancora quella – intrinsecamente “politica” – di non dare referenze, di non possedere riferimenti, all'interno di quel processo di sperimentazione/innovazione che si realizza in virtù del buon funzionamento del meccanismo di ideazione continua del senso (che viene appunto impiegato, in maniera truffaldina, nel rispetto delle istruzioni per l'utilizzo/consumo delle merci): è nell'ottica di una preparazione senza soste alla felicità dell'incontro, libero dai tristi condizionamenti abituali, che si può capire meglio l'individuazione di una sorta di asceti che riguarda ciò che siamo, nella relazione costitutiva con i divenire, gli animali, le idee, i suoni. Non c'è soltanto la filosofia (o la scienza), ma valgono qui soprattutto la letteratura e la pittura: si pensi al lavoro di “spazzolatura”/liberazione della tela tipico del dipingere di Bacon, consapevole di come il “bianco” iniziale della tela stessa sia in effetti riempito da cliché e previsioni illusorie.<sup>1</sup> Siamo indubbiamente

dei deserti, ma popolati di tribù, di fauna e di flora. Passiamo il nostro tempo a radunare queste tribù, a disporle in altri modi, a eliminarne alcune, a farne prosperare altre. E tutte queste popolazioni, tutte queste folle, non ostacolano affatto il deserto, che è la nostra stessa asceti; al contrario, lo abitano, passano attraverso di esso, sopra di esso. [...] Il deserto, la sperimentazione su noi stessi, è la nostra unica identità, la nostra unica possibilità per tutte le combinazioni che ci abitano. (Deleuze e Parnet 1998, p. 17)

È a partire da questa affermazione sulla sperimentazione come tracciato “identitario”, di sempre parziale identificazione delle innumerevoli metamorfosi possibili, che si può insistere sull'attenzione deleuziana alla “superiorità” di certa letteratura, capace di portare un contributo incomparabile alla delineazione di una geografia dell'affettività, di cartografare le linee che ci compongono, ci attraversano e che fuggono da noi facendoci cambiare (in orizzontale: mediante l'incontro). Ancora in *Conversazioni*, nel secondo capitolo (dedicato proprio alla “superiorità della letteratura anglo-americana”), si getta lo sguardo su ciò che

---

<sup>1</sup> Il rinvio è a Deleuze 1995. Su questo testo sia consentito di ricordare il mio (2003) *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre corte, Verona.



significa tracciare una linea, in particolare laddove equivale al fuggire. Partire, evadere, fuggire sono deterritorializzazioni imprescindibili per tentare di scoprire come sia importante seguire e prolungare le linee spezzate, fin dentro ad un “campo sociale”. Prolungare significa aggiungere un segmento alla linea, arrivando così a considerare effettivamente interessante non tanto l’inizio o la fine, bensì appunto ciò che sta in mezzo, da dove si ricomincia sempre (senza correre il pericolo del radicamento). È proprio rispetto alle potenze ben radicate, a quelle “fisse”/fissate della terra, con le loro parole d’ordine, i loro comandi, che va rimarcata la qualifica di tradimento del tracciato di fuga, il suo valore di deterritorializzazione, di distoglimento. C’è una potenza specifica della linea di fuga che va colta come un vero e proprio tra-dire, come un passaggio di forza-invenzione che si esprime anche nella pratica creativa del furto, non avvicinabile a quella del plagio, tipica dell’imbrogliatore. Deleuze indica nella figura del traditore il personaggio-eroe del romanzo, proprio perché è con esso che si afferma l’identità sperimentale, nel momento in cui si tradiscono il “mondo delle significazioni dominanti” e l’“ordine stabilito”. Non si deve confondere il traditore con il truffatore: quest’ultimo ha come suo unico obiettivo l’acquisizione di proprietà certe, la conquista di territori – sono tante le figure che lo presentano, da quella del prete a quella del mago o del potente in “generale”, che non va ricondotto all’uomo di guerra, al “combattente”, a colui che non vuole unicamente il potere, bensì desidera il concatenamento del desiderio, di una “macchina da guerra”, di ciò che consente realmente di tra-dire nel/del divenire, di trascorrere in esso, con esso.

Al di là del rinvio alla pratica del “combattimento”, così essenziale per la qualificazione ulteriore della dinamica dell’incontro/scontro in Deleuze, ciò che mi preme rilevare, a questo punto, è l’idea che lo scrivere possa stare in stretto rapporto con le linee di fuga, che esso sia afferrabile come un divenire, un divenire altro, un divenire-minoritario, un esser presi da ciò che non scrive ma che si costituisce a sua volta proprio a partire da linee di fuga. Linee di fuga e in fuga, così come si presentano delle lingue di fuga e in fuga: ci sono tanti divenire nella scrittura (donna, nero, animale etc.) che ci restituiscono la figura dello scrittore nel suo essere penetrata “da un divenire-non-scrittore”. Si legga esemplificativamente in *Conversazioni*:

Ci sono delle forme di divenire-animale nella scrittura, che non consistono nell’imitare l’animale, nel “fare l’animale, non più di quanto la musica di Mozart imiti gli uccelli, sebbene essa sia penetrata da un divenire-uccello. Il capitano Achab è preso in un divenire-balena che non consiste in un’imitazione. [...] C’è un divenire-animale nella scrittura che non consiste nel parlare del proprio cane o gatto. È piuttosto un incontro tra due regni, un corto circuito, una cattura di codice dove ciascuno si deterritorializza. *Scrivendo si dona sempre una scrittura a coloro che non l’hanno, ma essi donano alla scrittura un divenire senza il quale essa non sarebbe*, senza il quale sarebbe pura ridondanza al servizio delle potenze stabilite. [...] la scrittura s’incontra sempre con una minoranza che non scrive, e non si incarica di scrivere *per* questa minoranza, ovvero al suo posto o a suo proposito; quel che accade è al contrario un incontro dove ciascuno spinge l’altro, lo coinvolge nella propria linea di fuga, in una deterritorializzazione coniugata. (Deleuze e Parnet 1998, p. 49)

Anche in quest’ultima prospettiva, è possibile notare il rilievo accordato alla questione della coniugazione/congiunzione, in riferimento alla individuazione della ragione dello scrivere nella realizzazione di un tradimento (dell’“esser traditore della scrittura stessa”), della creazione di un’impresa che consiste oltretutto nella perdita/sparizione dell’identità che blocca la possibilità di sperimentazione, nel diventar finalmente “sconosciuto”, “impercettibile”, “clandestino”, così come con-viene ad una “banda”, ad una “associazione a delinquere”. L’unico modo per non avere più segreti, per non essere identificati come dei portatori di segreti, che nascondono qualcosa, è appunto quello di diventare un segreto, di nascondersi, anche se tutto viene poi fatto alla luce del sole. Si può osservare qui l’avversione deleuziana



nei confronti di ciò che risulta teorizzabile sulla base della presupposizione dell'esistenza dello "sporco piccolo segreto", che non fa che alimentare quella "mania di interpretare" che contraddistingue le schiere degli addetti/funzionari della truffa, anche quando si rivestono e si presentano come cultori della "trasgressione".

L'unico errore che non bisogna commettere è quello di pensare che la linea di fuga non voglia dire altro che un fuggire la vita: anche attraverso una disgraziata idea dell'arte o della filosofia. Al contrario la fuga vuol dire produzione del reale e creazione di vita, in definitiva si presenta come un trovare delle armi in grado di far fronte alla nevrotica riduzione della vita stessa al "sudicio tugurio personale", considerato letterariamente indispensabile per la realizzazione dell'opera effettivamente "sublime e significante". Da qui la mortificazione della vita, resa appunto "miserabile", nella rappresentazione biografica dei grandi scrittori, pensata sfrontatamente in modo tale da celebrare, mediante l'individuazione del fallimento, dell'impotenza, della puerilità (Kleist, Lawrence, Kafka, per fare dei nomi), la (pseudo)superiorità critica dell'opera: ma, in questi termini, si esalta infine soltanto una critica della vita e non una capacità di creare vita, si corre il rischio di non vedere più quella potenza di vita che attraversa l'opera, proprio perché "tutto è stato annientato in anticipo".

*In verità lo scrivere non ha un fine in se stesso, proprio perché la vita non è qualcosa di personale. O meglio, lo scopo della scrittura è quello di portare la vita allo stato di una potenza non personale. La scrittura abbandona così ogni territorio, ogni fine che risiederebbe in se stessa. Perché si scrive? Il fatto è che non si tratta di scrittura. Può darsi che lo scrittore abbia una salute fragile, una costituzione debole. Ciò non toglie che sia proprio l'opposto del nevrotico: un uomo pieno di vita (come Spinoza, Nietzsche o Lawrence), anche se è soltanto troppo debole per la vita che lo attraversa o gli affetti che passano in lui. Scrivere non ha altra funzione: essere un flusso che si congiunge con altri flussi – tutte le forme di divenire-minoritario del mondo. Un flusso è qualcosa di intensivo, istantaneo e mutante, fra una creazione e una distruzione. Soltanto quando un flusso è deterritorializzato riesce ad attuare la propria congiunzione con altri flussi che lo deterritorializzano a loro volta e viceversa. (Deleuze e Parnet 1998, p. 55)*

C'è in effetti una finalità dello scrivere, che si può cogliere "nell'impresa finale di divenire impercettibile", finalmente "non conosciuto" o non ri-conosciuto (normato/normalizzato), secondo il registro essenziale dell'acquisizione dell'identità delineata dalle parole d'ordine dei poteri stabiliti, dei loro sistemi di significazione. Lo scrittore deve cercare di evitare lo sprofondamento nel "buco nero" della soggettività equipaggiata di tutte le identità fornite da quello spaccio dell'"io" praticato dalle significazioni dominanti, deve tra-dire queste ultime, *questo* potere (con i suoi dispositivi ed esercizi), cioè deve metterlo in mezzo, imbarazzarlo nelle sue pretese ultimative, definitorie, ridimensionandolo come territorio di transito, di passaggio, riscrivendo così la mediazione, al meglio, come "apparecchiatura del desiderio", come mezzo per un suo più soddisfacente scorrimento. Se la scrittura opera la congiunzione dei flussi, deterritorializzando e sviluppando linee (sfuggendo così al risentimento delle persone e dei "regni"), allora si può ben dire che si scrive soltanto per amore – e si riesce a "morire", in tal senso, proprio per amore, confermando la capacità che la vita manifesta di con-tenere la morte stessa, invece di ripresentare incessantemente la dominante del "nostro" tempo, vale a dire la "stretta" della morte nei confronti della vita, il contenimento di quest'ultima da parte della morte (del "morto" che prevale sul "vivo"). La scrittura è un altro divenire, è "mezzo per una vita più che personale", in contrapposizione alla restituzione della vita come "povero segreto" indispensabile per la riproposizione di una scrittura "che non avrebbe altro fine al di fuori di sé" ("Ah sì, la miseria dell'immaginario e del simbolico, con un reale che viene sempre rimandato a domani!"). C'è un compito da svolgere, quindi, anche con urgenza, ed è quello di diventare capaci di amare senza possessi e identificazioni, a favore di



“una vita sempre più ricca”. Se si vuole, si può parlare anche di simpatia, di con-catenamento, di affermazione del valore/valere della *e*, della relazione, dell’incontro. È a questo punto che scatta il segnale di via libera, di strada da percorrere, per il confronto della letteratura con la filosofia, innanzitutto con il rinvio proprio all’empirismo. C’è una avvertenza, però, che consiste nell’indicare come sia del tutto inutile tentare di realizzare un romanzo filosofico o iniettare filosofia in un romanzo: si tratta invece “di fare della filosofia da romanziere”, di “essere un romanziere in filosofia”. L’empirismo va apprezzato, in tale ottica, come espressione di una sensibilità filosofica che ha fatto del multiplo un sostantivo vero e proprio, una molteplicità, che vive in ogni cosa e rispetto al quale va portata avanti un’arte della (liberazione della) congiunzione, riconfermando anche la potenza del “balbettamento del linguaggio in se stesso” (del suo uso minoritario): nell’affermazione dell’unico “legame” tollerabile, quello della *e*, si esprime il “rapporto con il Fuori”, quel “culto della strada che non si infossa mai, che non ha fondazioni, che fila alla superficie, rizoma”.

Sono tutte le lingue maggiori, più o meno dotate, che bisogna spezzare, ciascuna in un modo particolare, per introdurvi questa *e* creatrice, la quale farà filare la lingua, e farà di noi quello straniero nella nostra lingua, proprio in quanto è la nostra. [...] Questo è l’empirismo, sintassi e sperimentazione, sintattico e pragmatico, questione di velocità. (Deleuze e Parnet 1998, p. 64)

Gli incontri e i divenire, i funzionamenti e i concatenamenti: la loro individuazione filosofica ci riporta al filosofo che più di tanti altri ha presentato l’idea della fuga come modalità di trasmissione della potenza di vita. Questo filosofo è Spinoza e va preso a partire dal “mezzo”, mediante la rilevazione dell’importanza della congiunzione *e*, nel rapporto tra l’anima e il corpo. Anche in questa prospettiva, Spinoza è il filosofo della composizione, di una dinamica di combinazione di parti, di “individui”, dalla quale si arriva alla formazione di altri “individui”, di ordine superiore. Gli “individui”, attuali e virtuali, esprimono il piano di consistenza, la “Natura”, di “cui formano la figura intera, variabile in ogni momento”. La “Natura” è cioè un ambito di variazione che fa risaltare il valore dell’affezione, dato che ciò che contraddistingue l’individuo – anima e corpo – è il suo porsi come oggetto di affezione, il suo presentarsi come un complesso di relazioni, di linee, di divenire da comprendersi come un grado di potenza, come “un potere di subire un’affezione”. Deleuze insiste in più occasioni sul problema spinoziano per eccellenza, vale a dire *su cosa possa effettivamente un corpo (di cosa esso sia capace)*, centrando l’attenzione sugli affetti intesi quali divenire, che a volte ci indeboliscono, scomponendo i nostri rapporti (tristezza) e diminuendo cioè la nostra capacità di agire, mentre altre volte ci rafforzano, aumentando la nostra capacità di azione e permettendoci di accedere ad un individuo più ricco e variegato (gioia). Alla base di tutto questo sta lo stupore di Spinoza rispetto a ciò che i corpi possono, agli affetti di cui sono capaci, sia nella passione che nell’azione, che non è molto lontano da quello provato dal filosofo francese nei confronti della “vita sconosciuta, forte, oscura, ostinata” che si manifesta in particolare nel divenire-animale, ad esempio in quel divenire-zecca così finemente analizzato dal biologo tedesco J. von Uexkuell (che già aveva incuriosito, tra gli altri, J. Merleau-Ponty). Quando però Spinoza coglie il carattere stupefacente del corpo, non lo fa per presentare il corpo come “modello”, riposizionando l’anima, tradizionalmente sempre privilegiata, in termini tali da verificarne la subalternità, la dipendenza. Deleuze è convinto che il tentativo spinoziano sia più sottile e radicale, nel senso che egli vuole “abbattere la pseudo-superiorità dell’anima sul corpo”.

Esiste l’anima e il corpo, ed entrambi esprimono una sola e identica cosa: un attributo del corpo è anche qualcosa espressa dall’anima (la velocità, per esempio). Come non si sa cosa può un corpo, come esistono molte cose nel corpo che non si conoscono, che superano la nostra conoscenza,



così esistono nell'anima molte cose che superano la nostra coscienza. Ecco il problema: che cosa può un corpo, di quali affetti siamo capaci? (Deleuze e Parnet 1998, p. 66)

La risposta può essere fornita soltanto dalla/nella pratica della sperimentazione, sospinta dal desiderio di “fuggire la peste”, di schivare coloro (“tiranni, preti, compratori d'anime”) che hanno interesse a comunicare affetti tristi, ad ammalare l'esistenza, in quanto sono loro stessi malati, risentiti, rancorosi ad un punto tale da non trovare (pseudo)pace se non nella trasmissione della loro nevrosi e della loro angoscia: sono come vampiri, ossessionati dal sangue (perché tutto, in fondo, è una “questione di sangue”, di vita – la vita *finita*: dentro la morte o la vita in grado di con-tenere la morte, cioè di rilanciare le sue ragioni e i suoi desideri). L'uomo libero, colui che vuole vivere non offrendo il fianco delle tristezze e dei “piccoli intimi terrori” alla prepotenza dei “malati” e dei “velenosi”, ha una sua precisa e così mutevole identità nel momento in cui organizza gli incontri, potenzia il suo agire, si commuove di gioia, si emoziona nella moltiplicazione degli affetti che appunto incrementa/sviluppa il potere di subire un'affezione. C'è una splendida pagina di *Conversazioni*, nella quale l'*effetto-Spinoza* su Deleuze viene ad essere sintetizzato al meglio, soprattutto allorché si indica nel seguente concatenamento: “fare del corpo una potenza che non si riduce all'organismo, fare del pensiero una potenza che non si riduce alla coscienza”, ciò da cui dipende lo stesso noto principio primario del filosofo olandese (“una sola sostanza per tutti gli attributi”).

Esiste un concatenamento-Spinoza: anima e corpo, rapporti, incontri, potere di essere affettivamente segnato, affetti che occupano questo potere, tristezza e gioia che qualificano questi affetti. La filosofia diviene qui l'arte di un funzionamento, di un concatenamento. Spinoza, l'uomo degli incontri e del divenire, il filosofo della zecca, Spinoza l'impercettibile, sempre nel mezzo, sempre in fuga anche se non si muove mai molto, fuga in rapporto alla comunità ebraica, fuga in rapporto ai Poteri, fuga in rapporto ai malati e ai velenosi. Può essere anche lui malato e morire; sa però che la morte non è né l'inizio né la fine, ma che al contrario si tratta di passare a qualcun altro la propria vita. (Deleuze e Parnet 1998, p. 67)

*Passare la vita a qualcun altro*: questo è il modo di aggiungere un segmento alla linea, alla sua “fuga”, anche come scrittura, come letteratura. Ma Spinoza è soprattutto un filosofo della pratica (di vita e di pensiero), la sua fuga/sperimentazione non è causata dalla paura, dalla pavidità. Ciò che la muove è una esigenza di “salute”, di potenziamento, che non può che concretizzarsi nel combattimento con i poteri stabiliti, con la loro pretesa di ridurre in schiavitù, di diffondere “l'immondo contagio”. Cosa ci trasmette allora Spinoza? Il suo insegnamento consiste nell'indicare all'anima come sia imprescindibile vivere la propria vita e non invece “salvarla” (attraverso l'imposizione di una “morale della salvezza”, con il suo presupposto della durezza e pesantezza della vita, che si traduce immediatamente nel “lungo pianto universale” sulla vita stessa, che sembra sempre mancare di qualcosa...). Anima e corpo: anche l'anima è dunque una composizione di linee, è “sulla strada, esposta a tutti i contatti, gli incontri”, capace di sentire ciò che varia sensibilmente nell'anima e nel corpo di coloro che percorrono insieme almeno un tratto del suo cammino.

Contro “l'immondo contagio” si tratta di prendere partito per “una costituzione di un mondo sempre più grande e intenso”, per una migliore composizione delle potenze. Spinoza consente di riprendere la “questione del mondo” – che appassiona il Novecento, che lo attraversa, giungendo fino ad oggi, anche nella forma della riduzione del mondo stesso alla “logica” della valorizzazione del capitale – in modo tale da considerarla affrontabile sulla base di una idea di natura come piano di intensità e di estensione, su cui tutto varia in una infinità di maniere. Ma al di là di questo motivo, mi pare opportuno ricordare come esser spinozisti significhi – per Deleuze – non cercare di definire “alcunché né secondo la sua forma, né in base



ai suoi organi e alle sue funzioni” e neppure come “sostanza o soggetto”. Richiamando il testo su *Spinoza e noi*, si può comprendere meglio la posizione del filosofo francese quando invita a definire un corpo secondo “longitudine” e “latitudine”, laddove “longitudine” vale per l’insieme dei rapporti di velocità e lentezza, moto e quiete, tra le parti che lo compongono, da intendersi come i “corpi più semplici”, quelli “non formati”, mentre per “latitudine” è da cogliere l’insieme degli affetti, degli stati intensivi della forza di esistere, del potere di essere affetti che contraddistingue in ogni determinato momento un corpo. È in questi termini che si delinea la cartografia del corpo, a partire dall’idea che l’insieme delle longitudini e delle latitudini costituisca la “natura”, quel piano di immanenza che varia continuamente, che viene sempre “composto e ricomposto dagli individui e dalle collettività”. Interessante è poi la sottolineatura del fatto che ci siano due diversi modi di intendere il “piano” (o la sua “idea”), anche se si tratta di concezioni che si “mescolano” tra loro o comunque si articolano l’una nell’altra. C’è il piano “teologico”, quello che implica una dimensione supplementare rispetto alle dimensioni proprie del dato presente, proveniente dall’“alto”, riferibile ad una “trascendenza”, che può essere anche nascosta. Questo piano può essere “genetico” o “strutturale” (lo può anche essere insieme) ed è ciò che concerne essenzialmente lo sviluppo e il direzionamento delle forme/formazioni e dei soggetti. Il piano d’immanenza non possiede invece tale dimensione supplementare e si presenta come un piano di composizione, non di organizzazione e di sviluppo, che contiene soltanto movimenti che vanno afferrati per se stessi, in ciò che realizzano: al posto della forma, si hanno soltanto dei rapporti di velocità tra le particelle di una materia appunto non formata; al posto del soggetto, si hanno semplicemente degli stati affettivi che individuano la potenza di vita (“la forza anonima”). Spinozista è proprio colui pensa «in termini di velocità e di lentezze, catatonie congelate e movimenti accelerati, elementi non formati, affetti non soggettivati» (Deleuze 1991, p. 159). È a questo punto che si ha possibilità, a mio parere, di abbozzare una concezione pratica del “piano” che ce lo restituisce come scrittura, appunto costituita da “agitazione motoria e di catonia”, risultato e oggetto di incontri (di “amori”) da cui si possono trarre affetti, determinazioni cinetiche, impulsi. Quando Deleuze ricorda che molti commentatori hanno “amato tanto Spinoza da evocare un Vento quando parlano di lui” (Malamud scrive – in *L’uomo di Kiev* – che quando si legge Spinoza è come se una raffica di vento soffiasse nella schiena), allora non si può che ritornare a quelle pagine di *Conversazioni* nelle quali si afferma come sia *molto semplice scrivere*, nel senso che lo si può intendere come un modo di ri-territorializzazione, di conformazione ai codici dominanti di enunciazione (di rassicurazione, nell’affidamento al “codicentrismo”, per dirla con R. Barthes) oppure come un modo di divenire altro, dello scrittore e dalla scrittura stessa:

Qualsiasi tipo di divenire non passa attraverso la scrittura, ma tutto ciò che diventa è oggetto di scrittura, di pittura o di musica. Tutto ciò che diventa è una pura linea, che cessa di rappresentare alcunché. (Deleuze e Parnet 1998, p. 79)

E nelle punte di deterritorializzazione della scrittura si può avvertire ancora il vento, “anche una corrente inversa”, ciò che ci muove e ci può pure immobilizzare. Il vento è il fine della scrittura, ciò che consente di dare ai pensieri e ai corpi delle “correnti inverse” rispetto a ciò che li direziona secondo il volere dei poteri stabiliti, nel senso della liberazione di ciò che “può essere salvato”, nella vita, di quello “che si salva da solo a forza di potenza e di ostinazione”, proprio nel divenire e non mediante la sua fissazione in un termine.



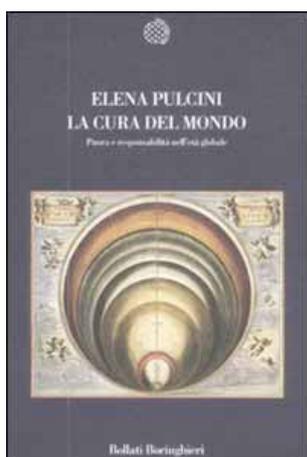
**BIBLIOGRAFIA**

- Deleuze, G. e Parnet, C. (1998). *Conversazioni*. (trad. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr). Verona: Ombre corte. [1977-1996]
- Deleuze, G. (1995). *Francis Bacon. Logica della sensazione*. (trad. it. di S. Verdicchio). Macerata: Quodlibet. [1981]
- Deleuze, G. (1991). *Spinoza e noi*. In G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*. (trad. it. di M. Senaldi). Milano: Guerini & Associati. [1970]

Book Review  
**La cura del mondo**  
**Paura e responsabilità nell'età globale**

Elena Pulcini  
Bollati Boringhieri, Torino, 2009

Chiara Erbosi  
[chiara.erbosi@humana-mente.it](mailto:chiara.erbosi@humana-mente.it)



Il libro di Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, si apre con l'analisi delle patologie che la globalizzazione produce sia nella struttura antropologica dell'individuo sia nelle forme di costituzione del legame sociale. Lo scenario che infatti abbiamo davanti oggi è quello di una estremizzazione dell'individualismo e di una sua «torsione verso l'atomismo e l'indifferenza, l'omologazione e l'illimitatezza» (p. 10) e quello di una radicalizzazione del comunitarismo locale e di forme di aggregazione arcaiche. L'età globale è dunque caratterizzata dalla presenza di un individualismo illimitato e di un comunitarismo endogamico.

Ciò che Elena Pulcini definisce individualismo illimitato è «l'esito sia del modello prometeico della prima modernità [...] sia dell'individualismo narcisistico della seconda modernità» (p. 12).

Elena Pulcini propone la definizione di un Io spettatore-consumatore-creatore: spettatore in quanto, di fronte ai rischi non desiderati e non previsti dell'agire umano, l'individuo sembra essere ridotto a una condizione passiva e impotente di vittima del suo stesso agire; consumatore, perché la globalizzazione ha trasformato la società di produttori in una società di consumatori, dando origine ad un individuo parassitario e vorace; creatore perché

l'uomo non si limita più a trasformare la natura, a introdurre variazioni su temi e codici già dati, ma acquisisce la capacità, appunto, di creare la natura, di introdurre sulla scena prodotti e processi del tutto nuovi (dal plutonio, alla bomba nucleare, alle manipolazioni genetiche), alterando profondamente le leggi stese dell'evoluzione e aprendo orizzonti del tutto imprevedibili. (p. 51)

Alle patologie dell'individualismo sembra contrapporsi però una nuova esigenza di appartenenza e di condivisione che sfocia in un diffuso bisogno di comunità. Questo bisogno nasce però da insicurezza e paura e dà vita quindi a comunità basate sull'assolutizzazione delle differenze sfociando così in fondamentalismi di varia natura.

Queste derive patologiche investono la sfera del sentire dando luogo ad una divaricazione tra assenza di pathos e eccesso di pathos, la prima legata all'individualismo, il secondo al comunitarismo. In questa seconda parte del libro, l'analisi di Elena Pulcini ruota intorno ad un esame interpretativo della paura e ad un confronto con l'analisi che di questa ha fatto Hobbes. Nell'analisi hobbesiana la paura svolge una funzione eminentemente produttiva in quanto è capace di promuovere la ragionevolezza che spinge gli essere umani a costruire una società civile e politica in grado di garantire la sicurezza e la conservazione della vita. Questa dinamica però è messa profondamente in crisi in età globale in quanto cambiano le fonti e le caratteristiche del pericolo che diventa incerto e indeterminato. Rispetto allo scenario



hobbesiano, infatti, sono profondamente diverse le fonti di minaccia che in età globale sono la tecnica e l'altro'. Per questo si potrebbe parlare della trasformazione della paura in angoscia nella sua definizione freudiana di paura di fronte all'indeterminato. Ma secondo Elena Pulcini anche il concetto di angoscia si rivela inadeguato in quanto le paure scatenate dalla tecnica e dall'altro' hanno, a differenza dell'angoscia, un oggetto esterno e reale che ne è l'origine. Elena Pulcini propone così il concetto di paura globale la cui azione è sostanzialmente improduttiva e distruttiva. La paura globale infatti scatena risposte irrazionali e inefficaci di fronte al pericolo che, nel caso dei rischi prodotti dalla tecnica, mettono in atto meccanismi autodifensivi basati sul diniego, come nel caso della sfida nucleare,

il diniego fa sì che l'io, pur riconoscendo razionalmente una realtà penosa e difficile, impedisce che essa raggiunga la sfera emotiva. [...] il diniego è una difesa contro le sollecitazioni della realtà esterna, la quale viene razionalmente riconosciuta ma non emotivamente sentita e partecipata (p. 163),

e sull'autoinganno, come nel caso del *global warming*,

l'autoinganno è ciò che spinge gli individui a formarsi una credenza che contrasta con le informazioni e le prove di cui esse dispongono, in quanto i loro desideri vengono a interferire con la loro visione della realtà, e li inducono ad agire in modo diverso da quanto il loro stesso giudizio razionale suggerirebbe. Esso consiste, in altri termini, nel credere una cosa perché si desidera che sia vera (p. 167),

oppure, nel caso della minaccia dell'altro, mettendo in atto azioni persecutorie.

Ma di fronte a tutto questo è necessario individuare le potenzialità per il superamento di questi scenari e per l'apertura a possibili scenari alternativi. Al tentativo di correzione delle patologie dell'età globale è dedicata la terza parte del libro:

Se la risposta all'assenza di paura consiste in prima istanza nel recupero da parte del soggetto della propria vulnerabilità, la risposta all'eccesso di paura implica a mio avviso l'accettazione della fine dell'immunità (moderna) e la presa di coscienza del fatto della contaminazione. Lo slittamento della nozione di altro verso quella di differenza – intesa appunto come ciò che non si può né espellere né eliminare, e che agisce dunque come fattore perturbante – apre in altri termini la possibilità di declinare in positivo l'idea di contaminazione, consentendo di pensare un soggetto aperto al rischio dell'incontro con l'altro; e dunque capace di quel riconoscimento solidale (tra diversi) che prevede, insieme alla rottura dei propri confini identitari, la disponibilità alla reciproca alterazione. (p. 19)

Dunque vulnerabilità e contaminazione si delineano come le due possibili risposte alle derive patologiche dell'individualismo illimitato e del comunitarismo endogamico, dando origine ad un individuo solidale e responsabile. Si affaccia ora un nuovo concetto di responsabilità, la responsabilità per «intesa non più come il rispondere di qualcosa, ma come il rispondere a qualcuno» (p. 15). Ciò presuppone che l'individuo sia essenzialmente un soggetto relazionale che si scopre costitutivamente vincolato e dipendente dall'altro. Solo un soggetto in relazione con gli altri è capace di responsabilità. Ma come è possibile che l'individuo spettatore-consumatore-creatore dell'età globale si possa riconoscere come soggetto relazionale? È qui che entra in gioco quella che viene definita la forza dell'evento. Solo un evento simbolicamente rilevante a livello globale, attraverso l'esperienza della perdita, può fornire agli uomini la chance della «consapevolezza dell'umana fragilità e dell'interconnessione di ciascuno con il destino e le vite di altri esseri umani» (p. 21).



## INDICE

Introduzione. L'ambivalenza della globalizzazione

Parte prima. Patologie dell'età globale: individualismo illimitato e comunitarismo endogamico

1. L'individualismo illimitato
2. Il comunitarismo endogamico

Parte seconda. Patologie del sentire: metamorfosi della paura in età globale

1. Modernità e paura
2. La società del rischio. Dalla paura all'angoscia
3. Spettatori e vittime: tra diniego e proiezione

Parte terza. Responsabilità e cura del mondo

1. Attori: reimparare ad avere paura
2. Dalla paura alla cura
3. Un mondo in comune



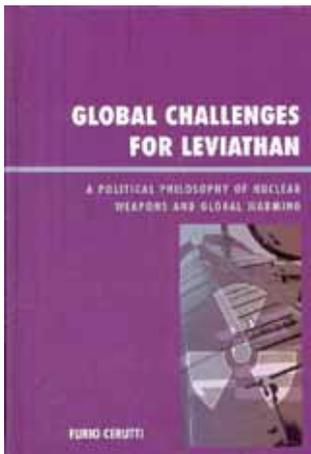
Book Review  
**Global Challenges for Leviathan**  
**A Political Philosophy of Nuclear Weapons and Global Warming**

Furio Cerutti

Lexington Books, Lanham (MD), 2007

Thomas Madonia\*

[thmsmad@hotmail.com](mailto:thmsmad@hotmail.com)



*Global Challenges for Leviathan* is a philosophical book or, to put it in the author's words, a "philosophical informed diagnosis of our time". Cerutti makes the main aim of his work clear, that is, to reflect on human condition under the threat of nuclear weapons and global warming. The author states that these «issues tell us more about the human condition now and in the future than explicit and current philosophical concepts and debates» (p. 1). At stake is the very survival of our civilization, not in terms of extinction, but at least of civilized coexistence: therefore, human beings are for the first time universally gathered under the same label "humankind", that is understood as a subject and as an object (or as target and actor). In other words, being seriously undermined by man-made threats in its very existence,

"humankind" is no longer a notional and philosophical concept but a collective and hopefully *political agent*.

Moving from an interdisciplinary background (ranging from climatology and physics to international relations), Cerutti undertakes a series of reflections within the field of political philosophy. Global challenges are described as «physical facts bearing directly on the political order in which we live» (p. 18) and force us to revise the categories of the modern political realm. Political philosophy seems to claim that modern institutions, rooted in the Hobbesian sovereignty and in the nation-states system, can no longer deal with these ultimate threats. The Author claims that the *modern* nation-states system is ill-equipped to meet global challenges and it turns out to be even counterproductive.

But then does the fall of the modern political system end up with "a postmodernist exit from a collective"? Cerutti takes a firm stand against a postmodernist rhetoric throughout his work, under a twofold point of view. First of all, through an accurate analytical approach, the author advances a sharper conceptualization of global challenges, in particular differentiating them from the sociological concept of "risk". Secondly, the author remarks that, «much to the surprise of postmodernists» (p. 153), global challenges force the recognition of a holistic dimension of both the threats and the need of a collective political answer.

Throughout the whole book and more specifically in the concluding chapter, Cerutti remarks on the importance to establish a minimal set of institutions, meant as a «persistent and connected sets of rules (formal and informal) that prescribe behavioral roles, constrain activity, and shape expectations» (p. 49). Moreover, Cerutti calls for cultural changes that enable us to tackle the global challenges.

The book is organized in two parts, *The Rise and the Fall of Modern Political Rationality* and *Philosophical and Political Perspectives*. The *Introduction* sets up the key-concepts and hence

---

\* Department of Social Studies – University of Florence



states research boundaries. Firstly, the reader is introduced to the definition of “global challenges” and the explanation as to why by this expression we can only refer to nuclear weapons and global warming. These actual threats may be turned into challenges if we grasp the chance to reshape our mind and reorganize our polity in order to contain them. At the core of this chance is the “Hobbesian moment” (see it in detail below): in contrast with other threats (such as AIDS, famine, tsunami) which do not reveal the same degree of duress and urgency, nuclear weapons and man-made climate change push «recalcitrant individuals into the process of establishing the polity» (p. 3). These unprecedented and ultimate threats “can generate forces” driving humankind towards a new political association, which does not stem from a sense of justice or from civilized and moralized attitudes but that emerges from a «new stage of confrontation with life-and-death questions» (p. 193).

In chapter 1, as mentioned above, against «a misleading image of late modernity as an era defined by the predominance of risk» (p. 23), author holds that this latter notion does not apply to global challenges. Nuclear weapons and man-made climate change «confront us with risks that outgrow the modern understanding of risk» (p. 28), meant as a “function” resulting from the “product of the probability and size of loss”. In the case of global challenges, given the impossibility of calculating our risks in numerical terms, we have to recognize that we operate “under conditions of uncertainty rather than under those of risk”. The author takes a “preliminary step” defining risks and challenges in order to shift the attention from a “generic feeling of precariousness heeded by people” to the «meaning of the effective, verifiable threat situation for the polity and its normative consequences» (p. 33).

Chapters 2 and 3 present a rich and brilliant 'journey' in modern political history from the outset, the birth of Leviathan, to the end defined by the appearance of nuclear era. Chapter 2 depicts two steps: on one side, the urgency of establishing political institution in order to reduce the fear; on the other side, the emerging westphalian system answers to a certain degree of rationality.

A central paragraph in the economy of the book is doubtlessly “The Hobbesian moment” (§. 2) where Cerutti describes the modern relationship between political power and society and between protection and legitimacy. According to Hobbes, the modern State emerges from the need of individuals to be protected from the violence of state of nature: therefore the legitimacy of such institutions is justified by their capacity to maintain peace and individuals' safety. From then henceforward, the modern political age will rely on this

basic anthropological and political rule that, whenever life is at stake, and whatever the (domestic or interstate) origin of the danger may be, individuals seek and actually receive protection under a common power, which provides the necessary order by creating peace internally and furnishing adequate defence against enemies from without. (p. 43)

The second main argument of chapter 2 claims that modern political order (at the international and domestic level) was characterized by a certain degree of rationality, or quoting Schmitt by “a realm of relative reason”. The modern *political* rationality emerges by the *ratio essendi* of the westphalian states system (“sovereign states + “bracketed war” + balance of power”) and by the attempt of rationalising political life. Furthermore, Cerutti recognises in modern politics a partial and temporary fulfilling of the claim of heading for greater rationality.

In Chapter 3, modern rationality is strongly undermined by the novelties appeared in the Twentieth century, from the 1914-18 First World War to the nuclear security dilemma. Modern rationality showed its first signs of weakness with genocide, total war and «ideologization of war» (p. 70). On the other hand, this unprecedented level of destructiveness also led to an «improved consciousness of how political life should be reasonably organized in



a peaceful way» (p. 71).

However, before stating peace as a political value, humankind experienced two age-marking events, such as Auschwitz and Hiroshima, which were both made possible by «scientific and technological *and socio-economic* developments» (p. 71, *my emphasis*). Nonetheless, the first failure of modern rationality occurred only when MAD, Mutual Assured Destruction, became the core structure of the international system, bargaining between stability (ensured by the sheer fear of self-destruction) and instability, caused by arms race.

The second failure of modern political order emerges with global warming (Chapter 4). Unlike nuclear weapons, global warming lacks “fairness” because it doesn't hit everybody and everywhere as in the case of a nuclear winter. Relying on authoritative documents of the UN-sponsored Intergovernmental Panel on Climate Change, the author states that man-made climate change effects produce a twofold and diachronic asymmetry. Firstly, as in the way it affects underdeveloped and worse-off countries; secondly, considering also “inertia effects” of present gas emissions, as it will hit future generations. “Inertia effect” is crucial for developing an underlying argument in the book:

there is a disproportion between the strategic rationality that applies to business-as-usual (*there*, actors in arm race) and the lacking consciousness, cultural tools and imagination, that we may have already upset our planet. (p. 112)

However, as in case of nuclear weapons, Cerutti points out that strategic rationality cannot be simply erased; rather, it has to be limited by an appeal to responsibility.

Chapters 5 and 6 are dedicated to strictly philosophical dilemmas concerning the global challenges previously discussed through an interdisciplinary approach. In these chapters, Cerutti moves from justifying obligations and responsibilities towards future generations, without relying on particular conceptions of value, history, and society. At stake are what the author calls “survival goods” rather than questions of distributive justice on wealth, freedom and welfare. Faced with global challenges, moral questions shift towards a very specific and essential set of goods such as

how to remain alive, not to be born with genetic deformities, not to be exposed to lethal pollutants and oncogenic radiation, not to be deprived of a vital amount of water, [...]. (p. 135)

As the goal is the very existence of humankind, moral theory has to be as sober as possible and *thin* rather than *thick*, that is, being as free as possible from particular theories of morality as well as their substantive values and goals. Normative morality is to be narrowed to a tiny and restricted end which is the anthropological continuity of human beings. From this background Cerutti claims that normative theories of morality have to introduce a preliminary meta-imperative to make sense of their moral imperatives: «Do your best to prevent the termination of human life and civilization by human ends» (p. 145).

Once a minimal ethical assumption on our obligation towards future generations is established, it «must be complemented by meta-ethical discourses» (p. 161): the above-mentioned meta-imperative may orient our conducts only if «we find that preserving our race makes sense for us and we have an interest in it» (p. 166). It is for this reason that we have to take seriously global challenges because they can undermine our intergenerational chain, which mostly makes sense of our individual and social identity.

The last chapter (7) outlines the kind of politics required to address global challenges. Cerutti dismisses the viability of both a democratic or tyrannical world state as well as *à la* Waltz a neo-realist position, this latter meant as “more (*nuclear weapons or market, in the case of emission*) may be better”. The author opts for a sort of “regulating anarchy” which



sounds more or less as the acceptance of the best “signs” of the current situation (§. 4). States system and any exclusively state-centred politics are obsolete and not able to take up the global challenges. These challenges should be met not solely by individual institutions but by promoting renewed collective actions. Cerutti stresses the need to overcome coercive and vertical institutional structure to a more inclusive and horizontal network of formal and informal institutions, namely the well-known paradigm of *governance*. In my opinion, the central concept at stake here is *reflexivity*: recalling author's words,

this is an important cognitive pre-condition for taking responsibility and for learning processes among individuals and institutions. (p. 203)

Reflexivity and reciprocal learning are crucial cognitive and behavioural features for the collective action of this ever-changing network of pieces of inter- and supra-national government, epistemic communities such as International Atomic Energy Agency and the Intergovernmental Panel on Climate Change, public opinion movements and environmental advocacy group.

Secondly, Cerutti sees in global governance signs of hopes, first and foremost, in an ongoing change of political culture, such as some listed legal breakthroughs regarding the formal acknowledgement of “humankind” as an agency in international treaties or conventions: for example, the Outer Space Treaty of 1967 states in Art. I that the «outer space shall be “the province of all mankind”» (p. 204). The change of political culture is reckoned as a precondition for the emergence of a well-adapted political will.

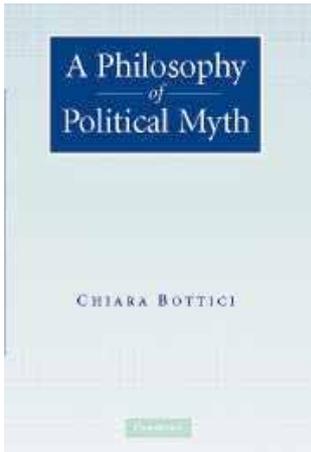
Cultural changes conduct us to a wider argument of the book about the role of *political* philosophy. Ceaseless breakthroughs in science and technology, particularly applied to military and economic purposes, have brought about a chronic delay of political institutions, which are lagging behind to understand and manage their consequences. Cerutti succeeds in the main task of the book that is to reduce this cultural gap by taking into serious consideration authoritative scientific studies on these physical facts, the global challenges, from a philosophical point of view.

## Book Review

# A Philosophy of Political Myth

Chiara Bottici  
Cambridge University Press, 2007

Chiara Erbosi  
[chiara.erbosi@humana-mente.it](mailto:chiara.erbosi@humana-mente.it)



This book, *A philosophy of Political Myth*, is dedicated to a philosophical understanding of political myth. The authoress, Chiara Bottici, noticed that contemporary political philosophy «tends to depict politics as an activity involving rational individuals» (p. 1). However, the authoress thinks that people involved in this activity can adopt not only rational procedures of communication and decision but also irrational elements. In fact, «a purely rational model of society risks being a model of a world that does not exist» (p. 1). So the authoress want to show that people can act also moved by symbols and images of the world that are not taken into account by a rational image of this.

In the latest years, sociologists, historians and anthropologists have shown the role of irrational elements in the politics and they have studied some kinds of phenomena that show the importance of myths and symbols. For example, anthropologists have pointed out that in some traditional societies, politics could hardly be separated from religion.

This book wants to be a contribution to a philosophy of political myth.

The purpose of this proposition of a philosophy of political myth is not only to propose a new theory of political myth, but also to provide this theory with a philosophical framework that addresses the questions of what political myths are and why we need them. (p. 3)

Chiara Bottici says that in political philosophy there is a reluctance to use and to study the concept of political myth and that in general there isn't a vast tradition of philosophies of political myth.

This may be due to the fact it is only under the conditions of modernity that specifically political role played by myth emerged as a topic. (p. 6)

Firstly, the book begins arguing the Greek culture and the authoress recognizes that the word 'mythos' was used as synonym of 'logos' and that, until the fourth century BC, there was no difference between mythos and logos.

But when the logos became the revealed word of unique God, the plurality of ancient mythos began to be condemned. Bottici argues that the hostility to the plurality of myth «consists of an absolute claim to the truth and uniqueness that leaves no space for the recognition of the polytheistic word of myth» (p. 11).

Chapter 3 is dedicated to the dialectic of Enlightenment that condemned the myth «not just as untruth, but also as imaginary and thus unreal» (p. 12).

The second part of this book starts with a chapter dedicated to myth and meaning, and most of all, is dedicated to the linguistic turn of Wittgenstein.



Then Bottici tries to delineate a possible approach to myth that escapes both the dialectic of the sacred logos and that of the Enlightenment. In contrast to the criticism raised by the logos against the plurality of myth, Chapter 5 argues, first, in favor of an interrelational approach of myth, that is, of an approach that, following Blumenberg, focuses on the work of myth; and second, in contrast to the Enlightenment's discourse about the unreality of myth, it proposes to adopt a phenomenological approach that leaves the problem of reality in parentheses. The chapter continues by pointing to four fundamental features of the work on myth: 1) myth operates with figurative means; 2) it is not limited to a particular set of contents; 3) it takes place around a narrative; 4) it provides what Blumenberg has called significance.<sup>1</sup>

Chapter 6 is dedicated to Blumenberg's theory. Chiara Bottici shows that, among those philosophers who participated in the debate on myth that took place in Germany in 1970s, Hans Blumenberg best understood political myth as a continual process of a work on a common narrative by which the members of a social group can provide significance to their political conditions and experience.

After this, there is a chapter that prepares the analysis of role that the myth plays in politics:

In particular, to assume that, since political modernity has liberated politics from its religious anchorage, it must also have liberated it from myth means to take the point of view of the Enlightenment, which assimilates myth and religion, and thus they can be a possible means of critique. By exploring the work of one of the most powerful myths of modern political theory, the myth of the state of nature, and the way in which the work on this myth changes between different authors and contexts, the chapter concludes that myth is not, in principle, incompatible with the idea of autonomy and that, as Rousseau's uses of this myth shows, it can be an important means for critique. By doing so, this chapter advances a claim that recurs more or less explicitly in many points in the text: political myths can and should be a means for autonomy. (p. 13)

Chapter 8 is dedicated to Cassirer. Then Chiara Bottici argues that a political myth is a process that responds to a need of significance for the members of society. Then Bottici analyzes the relationships between political myth and historical narratives.

In the last part of the book the authoress examines the role that myth plays in the constitution of common identity and point out that myth is not only the product but also the producer of political identity. In the end the authoress analyzes some possible sites for the work of political myth today.

#### TABLE OF CONTENTS

##### Introduction

- 1) A GENEALOGY OF MYTH
  1. Mythos and logos
  2. The Biblos and the Dialectic of the Sacred logos
  3. Scientific rationality and the Dialectic of the Enlightenment
- 2) THE NEED FOR MYTH
  4. Myth and meaning

---

<sup>1</sup> Cfr. p. 13.



5. Approaching myth
  6. Naming the Unknown, Grounding Significance
- 3) POLITICAL MYTH
7. Myth and Critique of Political Reason
  8. Classical Theories of Political Myth
  9. Political Myth, Ideology and Utopia
- 4) MYTH AND POLITICAL IDENTITY
10. Myth, Historical Narratives and the Social Imaginary
  11. Myth and Identity
  12. Political Myth Today: The Extraordinary and the Banal

*Bibliography*

*Index*



## Book Review

# Il labirinto delle istituzioni nella storia europea

Pier Paolo Portinaro  
Il Mulino, Bologna, 2007

Scilla Bellucci  
[scilla.bellucci@humana-mente.it](mailto:scilla.bellucci@humana-mente.it)



L'operazione di analisi portata avanti da Portinaro in questo volume costituisce un'interessante proposta di studio intorno alle forme politiche che caratterizzano la civiltà europea. Per giungere a parlare con discernimento dell'attuale condizione dell'Unione Europea è opportuno, sembra suggerire l'autore, che si conoscano le culture politiche che la formano attraverso la loro genesi, il loro sviluppo e la loro storia.

Per dipanare un filo argomentativo che riesca a portarci fuori dal 'labirinto', per rimanere nella metafora suggerita dal titolo, Portinaro fa leva su tre principali forme di organizzazione, che avrebbero tracciato il segno principale dei successivi mutamenti istituzionali in seno all'Europa: *polis*, stato e impero, che rappresenterebbero, schematizzando notevolmente l'ampia dissertazione dell'autore, la prima un modello di autorealizzazione, la seconda un modello di ordinamento istituzionale garante dei diritti civili e la terza un modello di potenza civile cosmopolitica.

Seguendo l'impianto del testo, si vedono emergere quelle formazioni politiche ed istituzionali che hanno configurato l'Europa come terreno di contrapposizioni, mediazioni, conflitti e soluzioni e che vanno dai particolarismi dei comuni alle esperienze dei grandi imperi. L'ampio sguardo sulla difformità è quindi anche sfida filosofica e stimolo all'elaborazione di nuovi concetti politici:

certo, la storia delle istituzioni europee ci consegna di sé, a rivisitarla ponendosi gli interrogativi di una scienza sociale preoccupata dell'ordine, un'immagine eminentemente labirintica. Quello che colpisce è soprattutto l'incredibile sincretismo delle forme istituzionali, le infinite commistioni, gli irrocervi tra forme monarchiche e repubblicane, tra assetti oligarchici e legittimazioni democratiche, a cui fa da contraltare (la dottrina del governo misto ne è documentazione esemplare) un uso e una composizione assai strumentale di materiali classici... e materiali moderni, eterogenei ed eteromorfi nella loro diversificazione nazionale... È forse utile, però, leggere questa millenaria vicenda anche sotto il profilo della sua aporeticità, per così dire dal punto di vista della quadratura del cerchio, che non è mai riuscita. In questo senso il nostro saggio si propone come una meditazione sui limiti del processo di razionalizzazione in ambito politico. (p. 149 e segg.)

Sembra, infatti, che l'Europa, intenta ad armonizzare le sue molte anime, si trovi nella condizione di non aver assunto un determinato *status* istituzionale, a fronte del progredire dei processi di costituzionalizzazione, e che, per questo motivo, non riesca ad assumere una posizione forte nel complesso dell'attuale panorama globale.

Questo non significa, tuttavia, che si debba disconoscere l'importanza di alcune pulsioni fondamentali, quali quella alla costituzione di una comunità dei diritti, o alla difesa delle libertà civili e politiche dei cittadini, o ancora l'attenzione alle regolamentazioni del mercato e del lavoro. L'Europa, che da sempre è coacervo di tradizioni anche molto lontane tra di loro,



mostra forse il suo spirito proprio nell'ambizione a costituirsi esempio civile e culturale. La definizione di un'identità politica risulta, anche in funzione di quest'ultimo motivo, una necessità impellente, piuttosto che un'aspettativa, poiché, sembra suggerire la lettura di questo saggio, molti dei significati di 'Europa' rischiano di disperdersi nei laboriosi perfezionamenti dei trattati o, peggio, di rifluire nelle loro origini storiche e politiche. L'analisi di Portinaro assume un tono di critica proprio a questo riguardo, ossia, riconoscendo un'incapacità di emancipazione da concetti inattuali e da riferimenti intellettuali poco costruttivi, finisce col considerare dispersivo «il dibattito pubblico europeo [che] è venuto sempre più orientandosi in direzione di quello che si potrebbe definire *federalismo paternalistico delle società civili*» (p. 269) e che sta compromettendo la possibilità, da parte dell'Europa, di rispondere efficacemente alle mutate problematiche della situazione globale.

Lo studio di Portinaro, pensatore in cui il realismo politico è cifra distintiva, travalica la riflessione sullo stato nazione e si addentra nella complessità di una realtà ultra nazionale con animo critico, ma lasciando anche emergere un'amarezza di fondo rispetto alle proprie conclusioni. Se, infatti, viene riconosciuto il fallimento del progetto di costituzionalizzazione dell'Unione Europea, questo non avviene senza manifestare un certo rincrescimento per tanta farraginosità, che avrebbe impedito – e starebbe impedendo – all'Europa di trasformarsi in una realtà politica forte e ben determinata.

## Book Review

# Religione e politica nella società post-secolare

a cura di Alessandro Ferrara  
Meltemi, Roma, 2009

Stefano Liccioli

[stefano.liccioli@humana-mente.it](mailto:stefano.liccioli@humana-mente.it)



Un libro corale: potremmo definire così il testo curato da Alessandro Ferrara che ci porta idealmente al centro di un dibattito in cui gli interlocutori sono chiamati a discutere sul rapporto tra religione e politica, un tema sempre attuale, che si ripresenta spesso sotto forme ed aspetti diversi a seconda della società e delle epoche storiche. In realtà questo volume è proprio il frutto di un lavoro comune culminato in un importante convegno, un momento di confronto svoltosi a Roma nel settembre del 2007, a cui hanno partecipato i tredici pensatori di cui Ferrara ha raccolto i contributi. Tra questi si annovera la riflessione di Jürgen Habermas (*La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*) secondo cui la ragione filosofica deve rinunciare a considerarsi l'unica detentrica della razionalità, a discapito, ad esempio, della religione; d'altra parte il filosofo tedesco afferma che la secolarizzazione è un'opzione imprescindibile, dal momento che ciò significa rinunciare ad imporre con la forza idee che non sono condivise da altri. Dunque l'idea europea di laicità e la relativa secolarizzazione possono prefigurare una società mondiale in cui le diverse culture si incontrano, senza entrare in conflitto.

Su questa linea, anche se più cauto nel prefigurare una pacifica convivenza tra religione e politica, si colloca Gustavo Zagrebelsky (*Stato e Chiesa. Cittadini e cattolici*). Egli, sottolineando l'importanza della separazione tra "città di Dio" e "città degli uomini", mostra come questa divisione non sia una sciagura e come occorra lavorare affinché si eviti sempre più il conflitto tra posizioni ultime ed inconciliabili e aumenti maggiormente il terreno della convivenza. In tutto ciò lo stato costituzionale riveste un ruolo fondamentale, grazie alla sua capacità d'accoglienza ed integrazione pluralista attraverso i principi di libertà ed uguaglianza.

Michele Nicoletti (*"Per amore della libertà". Sulla dialettica tra religione e politica*) invece traccia il percorso storico della secolarità dell'ordine politico dalla *polis* antica, dove la città nasce come ordine affidato alla decisione umana ed alla interpretazione razionale del divino (a discapito delle divinità irrazionali dei poeti) fino ad arrivare all'età contemporanea. In questa epoca la secolarità del politico si avvale di due elementi fondamentali: la libertà religiosa ed il pluralismo istituzionale; la prima deve essere ammessa e tutelata dalle istituzioni politiche e da quelle religiose che hanno il compito di giustificarla teologicamente. La libertà religiosa necessita anche del riconoscimento del pluralismo delle istituzioni, nonostante ciò possa voler dire che lo Stato sia sempre animato da una dialettica aperta, in virtù della quale non ci sono soluzioni definitive, ma solo stabilizzazioni provvisorie.

Elisabetta Galeotti (*Secolarismo ed oltre*), partendo da alcune osservazioni di Habermas, sostiene che una società democratica e liberale non può rinunciare ad una qualche concezione di secolarismo, di cui l'autrice fornisce una propria versione, fondata soprattutto sulla neutralità del trattamento dei cittadini da parte delle istituzioni piuttosto che sul tipo di ragioni ammesse o escluse nel dibattito pubblico.



I contributi di Cristiano Maria Bellei (*La vittima "liberata". Dono, produzione e consumo nelle strategie della sopravvivenza*) e Gabriele Cotta (*Filosofia e religione dinnanzi alla domanda prima e nella loro relazione con la politica*) si occupano di temi di carattere più generale. Il primo spiega la crisi attuale del rapporto tra politica e religione attribuendone la causa al mutato rapporto della società con la morte, ad un contesto di vita segnato dall'incertezza della vita, dalla mutevolezza dell'identità e delle appartenenze. Solo tenendo presente questo quadro così complesso si può comprendere il riemergere di forme religiose ritenute ormai marginali.

Cotta afferma che dovremmo prendere in considerazione il problema religioso a partire dalla "domanda prima", posta da Leibniz e ripresa da Habermas, sul perché dell'essere piuttosto che del non-essere. Infatti ogni ragionamento filosofico sceglie una delle due opzioni che tale domanda offre e a partire da qui disegna il proprio sistema concettuale. Ad esempio, il nucleo teorico del cristianesimo pone come tema fondante il rapporto di ogni ente con l'essere trascendente; da questo presupposto si sviluppa coerentemente un'antropologia, con delle implicazioni per la convivenza globale.

Alberto Pirni (*Il ritorno dalla privatizzazione: espressioni dell'identità religiosa*) prende atto del processo di "deprivatizzazione" che coinvolge, in società differenti le tradizioni religiose, le quali rivendicano uno spazio pubblico più ampio, rispetto a quei settori marginali a cui le teorie della secolarizzazione tendono a relegarle. Pirni si concentra poi sul confronto tra cittadini laici e cittadini credenti, che, a suo parere, oggi si sentono minacciati gli uni dalla presenza degli altri sulla scena pubblica: è necessaria allora la neutralità ideologica delle istituzioni pubbliche e una convivenza "ragionevole" nella comune società.

Per Debora Spini (*Al tempo dei Golem. Trasformazioni dello spazio pubblico e elisioni del politico*) lo spazio pubblico appare sempre più segnato da conflitti identitari e da discussioni che mettono in gioco valori ultimi. Si pone dunque il problema di superare la semplice tolleranza e perfino la difesa della libertà di coscienza, verso uno spazio pubblico in cui tutti i cittadini possano considerarsi soggetti di riconoscimento. D'altro canto, osserva Spini, lo spazio pubblico appare sempre più sovraccaricato, anche perché l'azione politica sta perdendo forza a causa della difficoltà di riuscire ad affermare un controllo reale sui grandi processi economici e comunicativi, propri di un mondo globalizzato.

Il contributo di Emanuela Ceva (*Pluralità etico-religiosa e giustizia politica*) analizza la relazione tra la riflessione filosofica circa la giustizia ed il pluralismo etico-religioso: la presenza di una pluralità di dottrine religiose ed etiche dovrebbe essere considerata una "circostanza di giustizia politica" significativa. Ceva sostiene che dall'adozione di una prospettiva pluralista segue la necessità di definire una teoria della giustizia con valori e visioni del mondo meno controverse possibili, che si limita a proporre linee guida procedurali, applicabili a situazioni diverse.

Chiara Bottici (*Religione, politica e immaginazione nella società post-secolare*), muove dall'idea che l'immaginazione è sempre stata centrale per la politica, finché la rivoluzione tecnologica non ha prodotto un mutamento profondo di tale rapporto, rendendo la politica incapace di fornire orizzonti di senso. E'così che si è creato lo spazio per l'affermazione della religione che, in quanto sistema di credenze volto all'eliminazione della contingenza, rappresenta una ricca riserva di risorse di senso. Il rischio che Bottici mette in luce dipende dal fatto che i contenuti religiosi una volta introdotti nell'immaginario politico, non sono facilmente confinabili alla sola sfera pubblica informale.

Salvatore Azzaro (*La denuncia della progressiva affermazione del fenomeno della secolarizzazione nella società cristiana nel pensiero di Augusto Del Noce*) sviluppa il nesso religione e politica rivisitando il pensiero di Augusto Del Noce e la sua interpretazione della secolarizzazione nella società cristiana. Azzaro riconosce a Del Noce la sua posizione non



confessionale, né clericale, perché raggiunta attraverso una tematizzazione esplicita del significato intrinsecamente *religioso* delle Chiese.

Vittorio Possenti (*Riformare il paradigma “liberale” su religione e politica?*) sostiene che oggi sono in molti a chiedere che il pensiero religioso e quello secolare, un crocevia permanente per l’Occidente, cooperino per un’intesa civile. D’altra parte Possenti si dice più perplesso circa la possibilità di separare l’esistenza politica dei cittadini in una parte pubblica ed in una privata

In conclusione, il saggio di Elisabetta Fornari (*Senso e traduzione. Religione, culture, logiche identitarie*) mostra come la radicalizzazione culturalistica delle religioni sia collegata con le dinamiche tecno-economiche di creazione di una “società mondiale”. Fornari discute inoltre la recente proposta habermasiana di adottare le categorie di comparazione e traduzione come mezzi per rivedere la costituzione dell’universale.

Come afferma Ferrara nell’introduzione del libro: “Nessuno può dire di aver posto una parola conclusiva a questa discussione sui destini della religione nelle società del XXI secolo, sulle nuove forme che la separazione di Stato e Chiesa assumerà”. Nonostante questa doverosa precisazione credo che questo lavoro rappresenti il tentativo riuscito di mostrare in maniera sistematica i vari punti di vista su un tema così complesso, offrendo al lettore gli strumenti giusti per capire le diverse posizioni che di solito si confrontano sui media o nell’agone politico.



Commentary  
**Le Translations of Homer:  
passioni, politica e religione nel pensiero maturo di  
Hobbes**

Enrica Fabbri\*  
[enrica.fabbri@unito.it](mailto:enrica.fabbri@unito.it)

Se sono ampiamente note le differenti teorie delle passioni contenute rispettivamente nelle opere degli anni Quaranta (*Elementi*, *De cive* e *Anti-White*), nel *Leviatano* e nel *De Homine*, meno indagata è la seppure indiretta riflessione antropologica e politica che Hobbes presenta nelle traduzioni dei testi classici. Infatti, l'impressione è che il filosofo di Malmesbury non si sia limitato a tradurre in inglese la *Guerra del Peloponneso* (Hobbes 1839), la *Retorica* (Hobbes 1840), *Illiade* e *Odissea* (Hobbes 1844)<sup>1</sup>, ma che abbia in qualche modo condizionato il contenuto delle opere stesse attraverso le proprie opinioni circa l'uomo, la società, lo Stato e le credenze religiose.<sup>2</sup> Per questa ragione, tali testi acquistano a parer mio una certa rilevanza e possono costituire altrettante fonti per approfondire il legame tra antropologia, politica e religione nel pensiero hobbesiano, suscettibile, forse, di colorarsi di ulteriori sfumature concettuali.

Prendendo le mosse da tale convinzione, questo breve contributo risponde a due obiettivi fondamentali: in primo luogo, richiamare l'attenzione sulle traduzioni hobbesiane dei testi omerici, per più di un motivo scarsamente considerate nel panorama della letteratura specialistica su Hobbes<sup>3</sup>; in secondo luogo, prendere in esame alcune sezioni specifiche di esse, analizzare quanto il filosofo abbia reso fedelmente l'originale e, laddove esistano delle discordanze, indagarne le motivazioni di carattere filosofico-politico.

Per ragioni di spazio e per il taglio che mi è stato chiesto di dare a questo intervento, mi concentrerò sulla traduzione dell'*Illiade* e, nello specifico, su due aspetti che mi sembrano particolarmente rilevanti<sup>4</sup>: il primo concerne il modo in cui Hobbes presenta la figura di Agamennone, che si rivela molto più vicina al sovrano del *Leviatano* che non al re descritto da Omero; il secondo riguarda invece la critica contro i falsi profeti, contro coloro che pretendono l'ispirazione divina e che coincidono, nel testo omerico, essenzialmente con i poeti.

La prima impressione che si ricava dalla lettura dell'*Illiade* hobbesiana è una certa predilezione per Agamennone, preferito al vero eroe del poema che è Achille.<sup>5</sup> In altre parole,

---

\* Dipartimento di Filosofia – Università di Firenze

<sup>1</sup> Secondo quanto riporta John Aubrey (Aubrey 1813, pp. 599-600), Hobbes avrebbe tradotto appena quindicenne, sotto la guida di Robert Latimer, la *Medea* di Euripide in giambi latini, per rammaricarsi, anni più tardi, di non averne conservata una copia.

<sup>2</sup> È questa la convinzione di Eric Nelson (Hobbes 2008), la cui edizione critica delle traduzioni hobbesiane mi ha fornito lo stimolo iniziale – oltre che i riscontri testuali precisi – per il presente contributo.

<sup>3</sup> Tra gli studi specifici più recenti segnalo: Ball 1996, Davis 1997 e Martinich 2001. Una certa rilevanza filosofico-politica alle traduzioni hobbesiane di Omero è riconosciuta inoltre da Malcolm (Malcolm 2002), Skinner (Skinner 1996) e Tuck (Tuck 1993).

<sup>4</sup> D'ora in poi adopero le seguenti abbreviazioni: Hobbes 1844: *Iliads*; Omero 2005: *Il.*

<sup>5</sup> Mentre per Omero Agamennone è «ordinatore di popoli» (*Il.*, I, 16), è colui «che molto su tutti gli Argivi ha potere», (*Il.*, I, 78), ma generalmente solo Achille è il migliore, Hobbes assegna più volte l'epiteto «best» (ἀριστος) al re di Argo (*Iliads*, I, 20; I, 81).



Hobbes sembra avere un occhio di riguardo per il re di Argo, tanto che si preoccupa di epurarne la rappresentazione da quegli attributi che, secondo la sua concezione politica, sarebbero disdicevoli per un sovrano, poiché offrirebbero ai lettori un'errata – ma in primo luogo politicamente pericolosa – immagine del potere e dell'obbedienza a esso dovuta. Infatti, l'intento fondamentale – e, aggiungo, fondamentalmente politico – che anima l'opera di traduzione hobbesiana consiste nel correggere le parti che mancano di quella *discrezione* che conviene ai poemi epici e che consiste, appunto, nel presentare eroi appropriati, capaci di veicolare i principi di una giusta scienza civile.<sup>6</sup> Reduce da poco dalla composizione del *Behemoth* – scritto tra il 1666 e il 1668 –, Hobbes ha ancora in mente quanto possa essere pericolosa la lezione dei classici e quanto essa possa essere soggetta a strumentalizzazioni politiche, sia a causa delle loro inclinazioni democratiche, sia a causa della loro filosofia da quattro soldi, che allontana i sudditi dai propri doveri civili. Sebbene Omero non sia espressamente citato nel novero dei «fautori dell'anarchia» (Aristotele, Seneca, Cicerone e Plutarco)<sup>7</sup>, tuttavia Hobbes ritiene di dover mettere al riparo i suoi poemi da possibili fraintendimenti, da eventuali distorsioni politiche e retoriche, che, non molti anni prima, avevano contribuito allo scoppio della guerra civile inglese; a tal fine, il filosofo di Malmesbury cerca di rendere gli eroi omerici ancora più discreti, ora correggendone il linguaggio, ora enfatizzandone alcuni aspetti o, al contrario, mettendone in ombra altri.

Come ho anticipato, Hobbes interviene soprattutto sulla rappresentazione di Agamennone – simbolo della dignità della forma monarchica –, senza tuttavia poterne riabilitare completamente la figura, altrimenti verrebbe meno la causa dell'ira di Achille a partire dalla quale si dipana tutto il poema: il sopruso del re di Argo – che consiste nell'aver sottratto la schiava Briseide al Pelide – permane, ma viene presentato da Hobbes non come il frutto di un'ingiuria, bensì di un'iniquità, ovvero come una violazione della legge di natura che impone di rispettare i patti (*Iliads*, I, 195; I, 282; IX, 103).

Se Achille è di certo il più forte dei guerrieri, Agamennone è però il capo supremo, e solo a lui spettano anzitutto il potere di comandare e il diritto di esigere obbedienza. Su questo punto Hobbes è molto scrupoloso e forza più volte il testo al fine di distinguere in maniera netta le rispettive fisionomie giuridiche e politiche dei due personaggi. Ad esempio, nell'originale greco Nestore si limita a dire che Agamennone «è più potente perché su più gente governa» (*Il.*, I, 281); Hobbes modifica sensibilmente questa affermazione, traducendo «Though you be strong, and on a Goddess got, Atrides is before you in command» (*Iliads*, I, 265-266). Il potere di Agamennone – rispetto ad Achille – non è dovuto semplicemente alla sua forza maggiore o a un maggior numero di sottoposti, ma al fatto che l'Atride gli è superiore; in altre parole, i poteri dei due eroi sono qualitativamente e non quantitativamente differenti. Secondo Hobbes, Achille anela tuttavia a porsi come sovrano al pari di Agamennone, perciò non desidera genericamente comandare (come suggerisce il testo greco: «su tutti vuol comandare, su tutti vuol regnare», *Il.*, 288), bensì «to give tha Law to all as he thinks fit» (*Iliads*, I, 273), possedere cioè l'attributo fondamentale del sovrano hobbesiano. Poiché solo ad Agamennone

<sup>6</sup> Cfr. *Preface concerning the Vertues of an Heroic poems*, in Hobbes 1844, pp. 7-12; Hobbes 2001, VIII, pp. 115-119.

<sup>7</sup> Hobbes 1979, XII, 3, p. 184. Per l'aspra critica contro la cultura antica – vero e proprio *topos* della riflessione hobbesiana –, colpevole di aver fornito ai nemici dello Stato l'arsenale concettuale per erodere il potere del Leviatano e per accaparrarsi diritti non dovuti, cfr. tra gli altri: Hobbes 1988b, vv. 363-376, pp. 47-48; Hobbes 2001, LXVI, pp. 658-659; Hobbes 1988a, II, p. 230.



appartengono le prerogative del Leviatano, Achille non può essere definito «re»; e infatti, Hobbes elimina quei versi nei quali Omero si riferisce al Pelide come a un sovrano.<sup>8</sup>

Nel contempo, al fine di offrire una rappresentazione onorevole di Agamennone in quanto re, Hobbes evita, ad esempio, di tradurre l'appellativo «king» allorché gli sono attribuiti comportamenti disonorevoli o quando l'Atride è attaccato<sup>9</sup>; oppure elimina del tutto quei versi nei quali gli sono imputate passioni non virtuose.<sup>10</sup>

Hobbes interviene inoltre sulle figure degli altri re greci, depotenziando, per così dire, le loro prerogative, soprattutto allorché sono riuniti in assemblea, riconfermando il rifiuto del filosofo per qualsiasi tipo di frammentazione del potere sovrano. A tal proposito, una modifica significativa è apportata al discorso che Diomede pronuncia in assemblea contro Agamennone: mentre il testo greco recita: «Atride, parlerò subito contro di te, che sei fuori di senno, *come è diritto*, signore, *in assemblea*: e tu non ti offendere» (*Il.*, IX, 32-33, *corsivo mio*), quello hobbesiano riporta: «King Agamemnon, so far as 'tis fit in such a public place I must you chide (*Iliads*, IX, 27-28). Mentre nella visione omerica l'assemblea rappresenta il luogo nel quale è possibile e legittimo criticare il re, in quella hobbesiana, semmai, è il luogo nel quale ancor più vigono delle regole ferree su cosa si possa dire o non dire a proposito dell'operato del sovrano. E in occasione del medesimo discorso di Diomede, Hobbes puntualizza ancora i poteri di Agamennone: in forza dello scettro (che, nella traduzione hobbesiana diviene «the title of our king», *Iliads*, IX, 33) egli non deve solo essere «riverito su tutti» (*Il.*, IX, 38), ma gode del «right to be obey'd» (*Iliads*, IX, 32). Si tratta certamente di un'aggiunta molto significativa, che contribuisce a modellare Agamennone sulla scorta del moderno Leviatano, che concentra in sé tutti i poteri, compreso quello di ordinare una battaglia.<sup>11</sup> A tal fine, Hobbes sembra talora mettere in ombra gli altri re greci, ora eliminando alcuni riferimenti ad essi (*Iliads*, II, 74; IX, 52), ora preferendo definire Agamennone «generale» (*Iliads*, IX, 62), pur di non appellarlo «il re più autorevole» (*Il.*, IX, 69), che varrebbe come riconoscimento dell'esistenza di altri sovrani che, in quanto tali, avrebbero gli stessi suoi poteri.

Veniamo adesso brevemente alla seconda questione che mi pare emerga in maniera rilevante dalla traduzione hobbesiana dell'*Iliade*: la critica di Hobbes contro la pretesa

---

<sup>8</sup> Ad esempio, a proposito dei messaggeri di Agamennone, Taltibio e Euribate, al cospetto di Achille, Hobbes si limita a tradurre «they silent were, and stood still, struck with fear and reverence» (*Iliads*, I, 316-317), mentre nell'originale greco Omero afferma che i due erano «presi dal timore e dal rispetto *del re*» (*Il.*, I, 331-332, *corsivo mio*).

<sup>9</sup> Ad esempio, nel primo libro, Achille appella Agamennone «re tracontante» (*Il.*, I, 340), ma Hobbes preferisce tradurre semplicemente «unbridled man» (*Iliads*, I, 322).

<sup>10</sup> Nel primo libro Hobbes elimina il verso nel quale Achille dice a proposito di Agamennone «egli ribolle nel suo cuore malefico» (*Il.*, I, 342), nell'ottavo quello in cui, dopo le preghiere del re di Argo, si dice che Zeus «ebbe pietà di lui che piangeva, e gli assenti che il suo popolo non fosse perduto, ma salvo» (*Il.*, VIII, 245-246); poiché un tale comportamento non si addice a un sovrano, Hobbes si limita a dire «Joves grants them safely to depart» (*Iliads*, VIII, 225). Nel libro tredicesimo, il filosofo taglia addirittura quattro interi versi, nei quali Poseidone enuncia tra le cause della scarsa foga degli Achei in battaglia, la «colpa del comandante» (*Il.*, XIII, 109); Hobbes evita di parlare appunto della «colpa» di Agamennone – definito ancora una volta «king», mentre nel testo greco è solo «molto potente» (*Il.*, XIII, 112) – e riporta solo «you'll not fight for anger that the king had sent away dishonoured the man of greatest might. But what though Agamemnon have indeed dishonour'd Thetis's son, must we therefore give over fight?» (*Iliads*, XIII, 94-99).

<sup>11</sup> Nel quarto libro, ad esempio, per Hobbes Agamennone non si limita a «incitare a combattere» (*Il.*, IV, 413), ma lo ordina: «Would you not have the army ordered?» (*Iliads*, IV, 387). È una variazione significativa, poiché nel testo omerico non compare l'idea che la battaglia debba essere comandata dalla persona specifica che abbia il potere di farlo, ovvero dal sovrano.



dell'ispirazione divina e contro le false profezie, altro *topos* della sua produzione.<sup>12</sup> Hobbes rigetta anzitutto la tradizione – di ascendenza neoplatonica – dell'*Homeros Sophos*, che considera il poeta come un profeta e le sue opere come fonti della rivelazione divina<sup>13</sup>: nel secondo libro, ad esempio, le Muse privano Tamiri il Tracio del «canto divino [...] dell'arte della cetra» (*Il.*, II, 600), ma Hobbes si guarda bene dal tradurre l'aggettivo «θεσπεσίην» (*Iliads*, II, 548).

Nel primo libro Agamennone accusa Calcante: «sempre ti piace nel cuore vaticinare malanni» (*Il.*, I, 107); nella sua traduzione, il filosofo inserisce un'annotazione significativa e, potremmo dire, molto personale: «and ever with a mind against me set inventest prophecies to cross my will» (*Iliads*, I, 107-108). E ancora, nel secondo libro, Hobbes aggiunge come sia vano ritenere che qualcuno possa ricevere la volontà di Zeus attraverso un sogno: «Vain man, presuming from a dream Jove's will» (*Iliads*, II, 33), mentre il testo greco recita: «stolto, e non sapeva le cose che Zeus meditava» (*Il.*, II, 38). Ma attenzione, dalle successive parole di Nestore, intento a persuadere gli Achei a fidarsi del sogno fatto da Agamennone, nel quale Zeus lo esortava a riunire gli eserciti e attaccare Troia, traiamo una precisazione importante: «Amici, condottieri e governanti degli Argivi, se un altro qualsiasi degli Achei avesse parlato del sogno, lo diremmo un inganno e ce ne guarderemmo bene; ma ora l'ha visto chi si vanta di essere il primo degli Achei: orsù, vediamo di armare l'esercito» (*Il.*, II, 79-83). Hobbes rafforza ancora di più l'idea che il sogno vada ascoltato, poiché non semplicemente «il primo degli Achei», ma «the king is the author» (*Iliads*, II, 72), ovvero il solo che sia autorizzato a profetizzare e a stabilire chi siano i veri profeti.<sup>14</sup>

Lungi dall'essere solo un esercizio letterario, poco impegnativo sul piano della riflessione filosofico-politica e soprattutto non passibile di eventuali accuse di eresia – in anni in cui in Inghilterra vennero presi una serie di duri provvedimenti per il controllo della stampa, che colpirono lo stesso filosofo –, l'*Iliade* hobbesiana rappresenta, a mio avviso, un terreno pressoché inesplorato sul quale germogliano idee e spunti teorici che di certo contribuirebbero ad approfondire il pensiero di Hobbes e a svincolare la letteratura specialistica dall'indagare solamente le opere di contenuto dichiaratamente politico. Anche quando parla di geometria, Hobbes resta un pensatore politico, che non rinuncia mai a enunciare le proprie convinzioni circa l'uomo, lo Stato e la religione.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aubrey, J. (1813). *The Life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury*. In *Letters Written by Eminent Persons in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (vol. II, part II, pp. 593–637). London.
- Ball, J. (1996). *The Despised Version: Hobbes's Translations of Homer*. *Restoration*, (20), 1-17.
- Davis, P. (1997). *Thomas Hobbes's Translations of Homer: Epic and Anticlericalism in Late Seventeenth-Century England*. *Seventeenth Century*, (12), 231-255.
- Fabbri, E. (2009). *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*. Roma: Aracne.

<sup>12</sup> Su questo punto cfr. Fabbri 2009, pp. 102-127.

<sup>13</sup> Hobbes 2008, pp. xlii-xlv.

<sup>14</sup> Hobbes 2001, XXXVII, pp. 701-705.



- Hobbes, T. (1839). The History of the Grecian War written by Thucydides. Translated by Thomas Hobbes of Malmesbury. In G. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (voll. VII-VIII). London: Bohn. [1629]
- Hobbes, T. (1840). The Whole Art of Rhetoric. In G. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (vol. VI, pp. 419-510). The Art of Rhetoric, plainly set forth. In *ivi* (vol. VI, pp. 511-536). London: Bohn. [1637]
- Hobbes, T. (1844). The Iliads and Odysseys of Homer. Translated out of Greek into English by Thomas Hobbes of Malmesbury. With a large Preface concerning the Vertues of an Heroic Poem, written by the Translator. In G. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (vol. X). London: Bohn. [1677]
- Hobbes, T. (1979). *De cive* (T. Magri, a cura di). Roma: Editori Riuniti. [1647]
- Hobbes, T. (1988a). *Appendix ad Leviathan*. Trad. it. in Id., *Scritti teologici* (pp. 205-255). Milano: Franco Angeli. [1668]
- Hobbes, T. (1988b). *Historia ecclesiastica*. Trad. it. in Id., *Scritti teologici* (pp. 37-95). Milano: Franco Angeli. [1688]
- Hobbes, T. (2001). *Leviatano* (R. Santi, a cura di). Milano: Bompiani. [1651]
- Hobbes, T. (2008). *Translations of Homer. The Iliad and the Odyssey* 2 voll. (E. Nelson, Ed.). New York: Oxford University Press.
- Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes*. New York: Oxford University Press.
- Martinich, A. P. (2001). Hobbes's Translations of Homer and Anticlericalism. *Seventeenth Century*, (16), 147-157.
- Omero (2005). *Iliade* (introd. e trad. it. di G. Cerri, commento di A. Gostoli). Milano: BUR-RCS Libri.
- Skinner, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1993). *Philosophy and Government, 1572–1651*. Cambridge: Cambridge University Press.



## Commentary

# Politics in Karl Marx's *On the Jewish Question*

Ersin Yildiz\*

[e.yildiz@em.uni-frankfurt.de](mailto:e.yildiz@em.uni-frankfurt.de)

Marx's criticism of the revolutionary constitutions in his famous article *On the Jewish Question* (1843) has been considered to be an old fashioned criticism of human rights. Marx's criticism is mostly put into a tradition of theorists who criticize the human rights on account of a strong democracy. This perception is not wrong, but still misleading because it overlooks the theoretical depth of the Marxian argumentation. Marx's thesis on human rights contains basic statements about how the political in the modern age is to be grasped. Putting it in concrete terms, in this text we can find an analysis of the relation between state and society that can be of relevance for contemporary discussions.

At first, it is helpful to emphasize the value of *On the Jewish Question* within the context of Marx's early writings. *On the Jewish Question* differs from the *German ideology* (1845-46) in the fact that the argumentation is not based on political-economic concepts. However, this does not reduce the analytic scope of this text. This becomes especially clear if it is compared to Marx's other political texts of that time: *Critique of Hegel's Philosophy of Right* (1844) and the *Communist Manifesto* (1848). *Critique of Hegel's Philosophy of Right* is primarily a criticism of the German bourgeoisie that it is not able to realize the political unity of Germany to establish the German state. Much more important is the comparison with the *Communist Manifesto* in which Marx and Engels formulate their famous thesis: namely the fact that the real – the social – emancipation would lead to the abolition of politics at all. The acceptance of the disappearance of politics – overcoming of political conflicts – led to the fact, that Marx and Engel have been criticized for being apolitical thinkers. However, this thesis cannot be maintained. A closer consideration of Marx's position in *On the Jewish Question* shows another picture.

To recognize the specific political-theoretical meaning of *On the Jewish Question*, it is helpful to look at Carl Schmitt's interesting interpretation of Marx's political and social theory. Schmitt explains in his central texts *The Concept of the Political* (1927-2009) and *The Crisis of Parliamentary Democracy* (1923) that Marx has recognized precisely the functional change of the political in the industrial era. With the development of the bourgeois society – understood as a sphere differentiated from the state – the state would have lost its characteristic feature to be the highest, sovereign authority (C. Schmitt, *The Concept of the Political*). In this respect, Marx has recognized the central political constellation in the 19th century: the fact that the substance of the political has shifted itself on the economy. From the Marxian perspective, the actual political conflict takes place in the economic area. Thus, Marx postulates the class conflict as the extreme intensification of the antagonism between bourgeoisie and proletariat. Therefore, the antagonism has world-historical meaning: the final victory involves the redemption within itself; the emancipation is an emancipation of the whole humanity. Schmitt is critical about this historical finality of Marxian politics that is deeply grounded in the Hegelian view of history. The trust in the historical development expresses itself in the fact that history is seen as a guarantor for human emancipation (*The Crisis of Parliamentary Democracy*, 1923). Marx's concept assumes that in the history a rising consciousness exists

---

\* Institute for Social Research – Johann Wolfgang Goethe-Universitaet, Frankfurt am Main



which reaches its end in the capitalistic antagonism. In the final stage of class conflict in industrial capitalism the humanity attains, finally, emancipation. The reconciliation caused by the final emancipation should transfer the whole world into friendship relations. This is the real meaning of the famous thesis that in the course of the establishment of the post-capitalistic society the state and politics will be abolished.

Yet Schmitt admires that Marx and his successors have transposed the political into class antagonism. However, he can ascribe to this, differently than Marx, only low historical relevance. According to Schmitt, the class antagonism will be replaced by other conflict constellations in the future. Indeed, from today's perspective the vision of an abolition of all social and political conflicts as a result of a final revolutionary event has lost its credibility. The fact that political conflicts would be removed forever is difficult to accept.

Much more interesting is Schmitt's significant hint that Marx/Marxism has recognized the functional change of the state, or more precisely: the shift of the political to the economic. In *On the Jewish Question* Marx represents the view that the modern constitutional order is characterized by depoliticization. Marx assumes that the modern constitutional order is based on the opposition between the state (political sphere) and society. This means that the social life is divided into two spheres. Marx expresses this process also as a duplication of the existence of the individual in civil affairs and the affairs of the state. On the one hand the individual exists as a political subject and, on the other hand, as an egoistic member of the bourgeois society who pursues his own particular interests.

This is the key insight Marx gained in his analysis of the structure of the individual rights grounded in the American and French constitutions. The formal liberal rights (human rights) are divided into citizen's political rights and the bourgeois rights of the egoistic individual. The whole point of rights is that they protect property owners (MEW 1: 363). The crucial aspect is that political rights are subordinated to bourgeois rights. Marx can study this in the first phases of the constitutional practices. The symbolism of the rights shows that the political sphere functions as means for the purposes of the bourgeois society. The sphere of the state – which should assure for the implementation of the general equality – is the sphere where the individual is sovereign only on an ideal base. However, in the social reality the individual is subjected to the laws of the bourgeois society. In general, the individual is in reality a bourgeois, i.e. one individual escorted by practical interests and at the same time a citizen whose practices are determined by common weal (MEW 1: 355). The internal division of the individual as a member of private sphere and being part of political community can be described as political alienation:

In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt. [...] Für den Menschen als bourgeois [Hier: Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft] ist das »Leben im Staate nur Schein oder eine momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel« (MEW 1: 355). / In the state, on the other hand, where man is regarded as a species-being, he is the imaginary member of an illusory sovereignty, is deprived of his real individual life and endowed with an unreal universality. [...] For man as a bourgeois [i.e., as a member of civil society], "life in the state" is "only a semblance or a temporary exception to the essential and the rule".

The modern constitution protects the *status quo* of the bourgeois society. The political revolution did not change the social reality of the feudal order, it shrunk back to transfer the idea of the equality on the social reality. The political emancipation is in this respect an incomplete emancipation. While the bourgeois society is marked by the inner conflict and injustice, the principles of the political modern age (freedom, equality) constitute an imaginary



sphere. Therefore, to establish the political sphere means to establish a kingdom of heaven. In this imaginary sphere the individual exists as part of a rational order (355).

The political state, the constitutional state pretends being the bearer of the political. But the dominance of the bourgeois rights over the citizen's rights (MEW 1: 356) makes clear that the state is not the sovereign. Actually, political power is located in the bourgeois society. If the reason was the decisive spiritual principle in the Greek Antiquity, the interest of the individual is the decisive principle in the modern age. That is to say: the political and cultural self-image of modernity is deeply rooted in economic processes.



This interpretation of the individual rights as means of social-economic interests can help us grasp the ongoing transformations of the nature of political acting. Marx's argumentation shows that politics has only limited effect on constitutional states. It would not be an exaggeration to claim that Marx shows that historical development in politics (in the political sphere) is not possible. Political commitment does not change the existing political and social structures. From the perspective of the *On the Jewish Question* the present historical situation must be defined as a post-historical political period – and not as post-political. Political practices cause no change in the political structure. This does not mean that no political conflicts would take place any more. It means rather that no historical dimension is inherent in political conflicts and practices. In this respect, from the point of view of *On the Jewish Question* Kojève's and Fukuyama's thesis that the modern constitutional state marks the end of the (political) history can be better grasped.

Indeed, looking at *On the Jewish Question* in this broad perspective makes its continuing importance and relevance clear to us. The theory of political alienation can serve as conceptual framework to analyze the currently observed lack of enthusiasm for politics and democratic procedures in leading constitutional states.



Commentary

## The Passion for Reality in Hannah Arendt's *Ideology and Terror*: How to Escape from Totalitarianism

Paolo Bonari\*  
[paolo.bonari@unifi.it](mailto:paolo.bonari@unifi.it)

### ABSTRACT

*The Origins of Totalitarianism*, Hannah Arendt's masterpiece, does not contain philosophical theses, but is a historical and socio-political research about the rise of the totalitarian states and the reasons of their connected phenomena. One new chapter was added to the second edition of the book. I would suggest an interpretation of Arendt's analysis of totalitarianism based upon that last chapter of her book and I would argue for a philosophical understanding of totalitarianism: what is the role of human passions against the totalitarian ideologies and the bureaucracies? What are our weapons against the old and the new totalitarian forces?

---

In 1953, Hannah Arendt wrote an article for "Review of Politics" that can be considered as an attempt to analyze totalitarianism, which is still not recognized in its true potential. This article was added as the last chapter of the second American edition of *The Origins of Totalitarianism*, published in 1958, in a lightly revised form.

### WHAT WAS NEW?

*The Origins of Totalitarianism* is the classic work on totalitarianism and still is the necessary starting point to think about the historical and social reasons of the emergence of totalitarian phenomena: it is not strictly a philosophical book, because it does not offer an analysis of the philosophical roots of the totalitarian ideologies West has developed. Further it does not offer an elucidation about why political Western philosophy has made possible to reach that historical point.

Divided into three major parts, dedicated to antisemitism, imperialism and totalitarianism itself, the book was strongly criticized by his reviewers, mostly by the communists and the Marxists, who did not want to compare Nazism and Stalinism. In the two regimes Arendt had recognized similar power structures and the same totalitarian way to use terror as a technique of domination. In the article we are going to analyze, Arendt was trying to create a sort of "metaphysics" of totalitarianism, going back to the birth of political ideologies and to the logical mechanisms working on the totalitarian dynamics.

Before and after Arendt's article, the totalitarian regimes were and continued to be analyzed mostly in their political structures. On the analysis of totalitarianism, the perfect example of the return to the traditional categories of political science was written by Carl Friedrich and Zbigniew Brzezinski and was published in 1956<sup>1</sup>: in those pages, totalitarianism was classified as a new and powerful form of domination. Nevertheless, by following the

---

\* Department of Philosophy – University of Florence

<sup>1</sup> Friedrich & Brzezinski 1956.



authors' opinion, it was possible, to analyze totalitarianism under the paradigm, though revised in several parts, of the contemporary political science. According to this point of view, the above-mentioned authors stressed the changes totalitarianism has introduced into the techniques of political power and how totalitarianism organized repressive control and used censorship, terror and political police.

Something was lost, confronting it to the Arendtian approach, especially considering the 1953 article as an example. Here, Arendt tried to catch the philosophical, almost metaphysical, aspects of the totalitarian power: what have Auschwitz and the Gulag irremediably changed in the way we look at political power? Does it still make any sense to believe in the human rational behavior? One event in particular exemplifies how that conviction was merely a utopia and a useless instrument for a political science: when the Allies were arriving and all seemed to be lost, the order given to the Nazi troops by the German leaders was to intensify the killing of Jews, not to escape, nor to search to justify their genocide. Are we really sure that the lesson has been learnt and that nowadays we have overcome models of human action founded on the rationality of the actor?

Totalitarianism, according to Arendt, is not what we are used to think about – and what her contemporaries thought about. Starting from the Bolshevik Revolution, something has changed: totalitarianism could no more be reduced to a radical form of political absolutism, similar to the ancient tyrannies and to the modern dictatorships. The political power has shown its most terrifying face: the aim of totalitarianism has become that of creating a new man, by destroying every trace of the old and previous human identity. The “totalitarian man”, imagined in the dreams of some ideologists, was a new type of man and none of the previous moral standards could be useful to understand who he is. Totalitarian regimes have created

a system of values so radically different from all others that none of our traditional, moral, or common sense utilitarian categories could any longer help us to come to terms with, or judge, or predict its course of action. (Arendt 1953, p. 303)

Why? Many – probably, too many – words have been spent to prophesize that, after Auschwitz, nothing would have been the same but we can see that – though it is hard to give precise definitions –, to a large extent, disciplines like political theory, political philosophy and moral philosophy have not been changed so much and they maintained their principal paradigms and instruments.

#### **A REGIME OF MOVEMENT**

The article by Arendt has not been much influential on research studies about totalitarianism. On the contrary, the work which has been considered as the milestone in this area of political science, for various decades and still nowadays, was written by Friedrich and Brzezinski in 1956, a few years after Arendt's book. Friedrich and Brzezinski have created a structural explanation of totalitarianism, providing an impressive scheme of the totalitarian features through the comparison between it and the traditional dictatorships, while in Arendt's opinion totalitarianism is something different from all the other autocracies because it has exploded the very alternative on which all definitions of the essence of governments have been based in political philosophy, that is the alternative between lawful and lawless government, between arbitrary and legitimate power. That lawful government and legitimate power, on one side, lawlessness and arbitrary power on the other, belonged together and were inseparable has



never been questioned.<sup>2</sup>

This was the main reason why totalitarianism succeeded in destroying the main convictions and the previous categories of political philosophy and in creating a need for a new paradigm for the study of contemporary politics that questions the traditional distinction between legitimate power and arbitrary power.

We are used to thinking about totalitarianism as a regime of immobility as it is based on absolute laws. Taking it into consideration, the shift proposed by Arendt was radical and still not fully understood. Arendt defined totalitarianism as a sort of “regime of movement”: a chameleonic government that creates a superior form of justification of itself, a superior legitimation, «something which the legality of positive law admittedly could never attain» (Arendt 1953, p. 307). How did it work? The totalitarian regime shows itself as not interested in obeying the positive law, because «it claims to obey strictly and unequivocally those laws of Nature or of History from which all positive laws always have been supposed to spring» (Arendt 1953, p. 307): totalitarianism created a radically new type of law, a totalitarian law. «It goes to the sources of authority from which positive laws received their ultimate legitimation» (Arendt 1953, p. 307).

The regime was continuously moving itself, trying to show that it was following the invisible forces of Nature or History that simple citizens could not see. Trusting Arendt’s words, the Nazi regime did not even respect its own laws: those laws were anything but temporal emanations of the eternal principles and the attention had to be focused mostly on the superior level, not on the human one, that was frail and subject to frequent changes. These changes were necessary to follow the obscure pendulum of the Nature, which was visible only to the Nazi hierarchs and to the official intellectuals, those selected by the Party.

This technique of legitimization of power gives rise to two orders of reflections: on the one hand, we can analyze the reasons why totalitarian movements succeeded in destroying the previous liberal institutions and the positive law; on the other hand, we have to reflect on the possible methods of resistance to the totalitarian domination. How to question the legitimacy of the totalitarian power? How to catch this power, which is characterized by continuous movements? Where can we hit it? We have to fight the terror, which is «the essence of totalitarian domination» (Arendt 1953, p. 310) and «the realization of the law of movement» (Arendt 1953, p. 310). How does terror work? Arendt’s intuition was that terror begins inside the human being, when we feel lost because we are losing our compass, the logical coherence.

### IS LOGIC TOTALITARIAN?

Arendt’s article provides the most interesting analysis of the concept of ideology, after Marx’s presentation. «An ideology is quite literally what its name indicates: it is the *logic of an idea*» (Arendt 1953, p. 316): an ideology is what a philosophy that aims to change the world needs. «Ideologies are known for their scientific character: they combine the scientific approach with results of philosophical relevance and pretend to be scientific philosophy» (Arendt 1953, p. 315): the concept of ideology is used here not so differently than in Marx, insofar Arendt underlined the negative aspects of the ideological blindness. Nonetheless she opposed Marxian epistemology in the many pages she devoted to the analysis of the social conditions that favored the advent of the totalitarian regime and to the epistemic effects of totalitarian domination.

Ideologies are the most logical forms of thinking West has developed: ideological thinking does not require a contact with reality, nothing can contradict its premises and the flux of

---

<sup>2</sup> Arendt 1953, p. 306.



thought will come to an end without any errors.

Just as terror, even in its pre-total, merely tyrannical form ruins all relationships between men, so the self-compulsion of ideological thinking ruins all relationships with reality. (Arendt 1953, p. 321)

Totalitarianism based itself on an ideal human condition, that of loneliness.

By destroying all space between men and pressing them against each other, even the productive potentialities of isolation are annihilated; by teaching and glorifying the logical reasoning of loneliness where man knows that he will be utterly lost if he ever let go of the first premise from which the whole process is being started, even the slim chances that loneliness may be transformed into solitude and logic into thought are obliterated.<sup>3</sup>

The “logical reasoning of loneliness” is executed by a man who has lost anything but the logical laws: in his mind, «self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time» (Arendt 1953, p. 325) and finally he can wear every mask. The continuous movement of the totalitarian regime has been replied, in the totalitarian society, by the deadly carnival of the citizens’ masks, ruled by the totalitarian logic, into which the process may decide that those who today eliminate races and individuals or the members of dying classes and decadent people are those who must be sacrificed tomorrow. What totalitarian rules need in order to guide the behavior of their subjects is a *preparation* to fit each of them equally well for the role of executioner and the role of victim.<sup>4</sup>

#### ***THE HUMAN PASSION, THE PASSION FOR REALITY***

Who are those who will resist against new totalitarianisms? We cannot recognize them, but Arendt tried to elucidate this core point and to give some hints about how to become a subject of resistance. We have to resist and to remain capable of distinguish between the truth and the fictions created by the totalitarian regime.

The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist.<sup>5</sup>

Reality is imperfect and delusive. It is what makes resistance against our will, what often destroys our convictions: but reality is real and no ideology will totally defeat it. When the single human being leaves the ideological world he has created for himself, many things are going to change: many problems will appear, but he will meet other single human beings and he will reconquer a common language and they will start to talk each other. What are the truths even a perfect totalitarianism cannot destroy?

The elementary rules of cogent evidence, the truism that “two and two equals four” cannot be perverted even under the conditions of absolute loneliness. It is the only reliable “truth” human beings can fall back upon once they have lost the mutual guarantee, the common sense, men need in order to experience and live and know their way in a common world.<sup>6</sup>

Arendt’s words recall those of another deep thinker of totalitarianism, George Orwell: in his well-known dystopic totalitarian state, Winston Smith, the protagonist of the novel, understood that his resistance against the Party and the Big Brother has to begin from a simple point: «Freedom is the freedom to say that two plus two make four» (Orwell 1954, pp. 67-68).

<sup>3</sup> Arendt 1953, p. 327.

<sup>4</sup> Arendt 1953, p. 315.

<sup>5</sup> Arendt 1953, p. 321.

<sup>6</sup> Arendt 1953, p. 326.



These words were preceded by those of Gilbert Keith Chesterton. At the beginning of the century, he wrote: «Fires will be kindled to testify that two and two make four» (Chesterton 1905, p. 305).

#### **A TWIN APPROACH TO TOTALITARIANISM**

Starting from Arendt's article, it is possible to recognize the birth of two new approaches to the study of totalitarianism: the one belonging to political anthropology, the other belonging to political epistemology. I would define the first approach as the study of the anthropological and social mechanisms implied into the totalitarian domination and created by it, such as the never-ending creation of scapegoats, the lack of social trust and the obsessive control on everyone's life; the second approach has to be well defined and it is the most neglected one.

Political anthropology, relying on the works of René Girard, may help us to understand what are the inner human dynamics that are played out in political struggles and especially under a totalitarian regime such as the fear for the collapse of social order, the immediate search for scapegoats and the tranquility obtained by the recurrent restoration of order, in a renewed state of peace. In this perspective, the rise of political ideologies may be explained as the modern prevalence, after the French Revolution, for presenting someone as a victim of anybody else.

A political epistemology of the totalitarian domination will link epistemic models to political regimes. On the one side, the related question is: what are the epistemic consequences of some forms of political power? On the other, what are the political effects of certain epistemic attitudes? Arendt's article may provide a good basis for the foundation of such a discipline. A central concept in this research area is that of *ideology*, which is a form of 'seeing' the world that is already a form of action on the world itself in order to change it. Arendt's insistence on the perfect and unattackable logic of ideological thinking explains how much she was feeling that she had discovered the core of totalitarianism.

#### **BIBLIOGRAPHY**

- Arendt, H. (1953). Ideology and Terror: A Novel Form of Government. *Review of Politics*, XV(3).
- Chesterton, G. K. (1905). *Heretics*. New York: John Lane Company.
- Friedrich, C. & Brzezinski, Z. (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Orwell, G. (1954). *Nineteen Eighty-Four*. Harmondsworth: Penguin. [1949]



Commentary

## La 'passione dell'uguaglianza' e la 'passione del benessere' nelle società democratiche

*La Democrazia in America* di A. De Tocqueville

Rizzoli, Milano, 1992

Agostino Peruzzi

[peruzziag@gmail.com](mailto:peruzziag@gmail.com)



I filosofi della prima modernità hanno fondato le loro riflessioni politiche su un determinato paradigma antropologico: partendo cioè da considerazioni sulla natura umana, hanno giustificato soluzioni di tipo politico-sociale (si vedano ad esempio Hobbes e Rousseau). Tocqueville rovescia questo rapporto ne *La democrazia in America* (1835-1840). In quest'opera infatti vengono analizzate le ricadute a livello antropologico di un particolare assetto politico-sociale: la democrazia. Non è certamente un'idea nuova che il corredo emotivo degli uomini sia e debba essere "addomesticato" perché la politica e la società funzionino<sup>1</sup>; tocquevilliana è invece l'idea che un particolare assetto politico-sociale, nella fattispecie la democrazia, possa portare ad una vera e propria mutazione antropologica, incentivando e promuovendo passioni che prima non esistevano. La "passione dell'uguaglianza" e la "passione del benessere", che analizzerò a breve, non sono infatti pensabili fuori da un contesto democratico. Il corredo emotivo umano non può così essere considerato immutabile, ma capace di adattarsi e cambiare al variare delle condizioni esterne.

Punto di partenza della riflessione tocquevilliana è l'"uguaglianza delle condizioni" (*égalité des conditions*) che caratterizza la democrazia ed esercita la sua influenza non solo sulla politica e sull'economia, ma anche sui costumi e sui sentimenti, sui comportamenti e sulle relazioni degli uomini:

essa esercita un'influenza straordinaria sul cammino della società, dà un certo indirizzo allo spirito pubblico e una certa linea alle leggi, suggerisce nuove massime ai governanti e particolari abitudini ai governati. Compresi subito, inoltre, che questo fatto estende la sua influenza anche fuori della vita politica e delle leggi e domina, oltre il governo, anche la società civile: esso crea opinioni, fa nascere sentimenti e usanze e modifica tutto ciò che non è suo effetto immediato. (p. 19)

Tocqueville fa dunque riferimento con questa espressione tanto all'uguaglianza delle condizioni materiali-economiche quanto – e soprattutto – all'uguaglianza delle coscienze degli individui. L'uguaglianza delle condizioni non impone cioè solo un livellamento sul piano politico ed economico, ma anche un cambiamento nella sfera psicologica dei sentimenti e della mentalità, influenzando così l'identità dell'individuo e le relazioni sociali che egli è in grado di stringere. L'uguaglianza delle condizioni, come vedremo fra poco, è infatti il fondamento di

---

<sup>1</sup> In R. Bodei (2003), *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano si ricostruiscono le strategie messe in atto per tentare di «estirpare, moderare o addomesticare le passioni» (p. 7).



due differenti passioni tipiche dell'*homo democraticus*: la “passione dell’eguaglianza” e la “passione del benessere”.

L’eguaglianza, attraverso alcuni dispositivi (per esempio la legge sulle successioni) sovverte la “perpetuità” propria delle società aristocratiche, dove la posizione di ciascuno era definita una volta per tutte dalla nascita, e produce quella “mobilità” nella quale è stato riconosciuto il carattere fondamentale della democrazia. Con il termine “mobilità” Tocqueville intende affermare che, in virtù dello stato sociale democratico, tutti possono legittimamente aspirare a qualsiasi posizione sociale. Ciò si concretizza nella rapidità con cui le fortune vanno e vengono (non esistono ricchi che non abbiano visto da vicino la povertà, ma nemmeno poveri che non sperino di migliorare la propria condizione), ma anche nell’eguagliarsi delle condizioni intellettuali: «non esiste un paese al mondo in cui, fatte le dovute proporzioni, si trovino tanto pochi ignoranti e tanto meno sapienti come in America» (p. 82). L’eguaglianza delle condizioni spezza così i legami e i vincoli tra classi e generazioni che erano propri dello stato sociale aristocratico. Nello stato sociale aristocratico vi erano infatti dei vincoli imposti dalla nascita: tali vincoli costituivano l’orizzonte entro cui si muovevano gli uomini ed essi non inficiavano in alcun modo il legame sociale, che su questi anzi si fondava. Secondo Tocqueville dunque nelle società democratiche non esistono più barriere codificate dalla nascita, intese sia in una scansione diacronica come legami con le generazioni precedenti e successive, sia in una scansione sincronica come legami tra classi:

In mezzo al movimento continuo che regna in seno a una società democratica il legame che unisce le generazioni tra loro si allenta o si spezza [...] gli uomini che vivono in una simile società non possono neanche attingere le loro credenze nelle opinioni di classe cui appartengono, poiché non vi sono, per così dire, più classi. (pp. 423-424)

L’uomo democratico tende così sempre più a ricercare solo in se stesso la propria misura, il proprio “metodo”: lo stato sociale democratico dispone naturalmente gli uomini ad adottare le massime cartesiane. Gli uomini democratici affermano così la propria indipendenza, ma è proprio questa che si traduce in debolezza: l’uguaglianza, che dovrebbe accomunare gli uomini, finisce per tradursi invece in una perdita del legame sociale, in uno sradicamento degli individui trasformati dall’uguaglianza stessa in atomi tra loro irrelati, incapaci di fondare un legame “sano” con l’altro. È la perdita della distanza, impossibile laddove gli uomini sono e si considerano uguali, che annulla la possibilità di ri-conoscere l’altro come tale e di costruire con lui una relazione solida. Nella democrazia non si hanno più legami, ma solo rapporti economici. Temporanei, episodici e per loro stessa natura incapaci di una vera simpatia nei confronti dell’altro, tali rapporti esauriscono la vita relazionale dell’uomo democratico: a lungo andare l’assenza di legami, scaturita dall’eguaglianza delle condizioni, non può che portare alla debolezza dell’individuo singolo.

C’è un altro motivo che spiega la genesi della debolezza dell’individuo dall’uguaglianza: quest’ultima è infatti l’oggetto primario verso cui tende l’uomo democratico, incapace di avere un’uguaglianza che lo possa soddisfare appieno, e da ciò deriva la *passione dell’eguaglianza*.<sup>2</sup> A differenza della libertà, per la quale si può pervenire a un grado di pieno soddisfacimento, l’uguaglianza stabilita non basterà mai agli uomini. Nello stato sociale aristocratico, dove le disuguaglianze erano abissali, accettarle risultava semplice proprio in virtù del loro impossibile superamento; nello stato sociale democratico, dove invece le disuguaglianze diminuiscono, esse vengono interpretate come scandali tanto più intollerabili quanto meno appariscenti:

---

<sup>2</sup> Tocqueville afferma infatti che «la prima e la più viva passione nata dall’eguaglianza delle condizioni, non c’è bisogno di dirlo, è l’amore per l’eguaglianza stessa» (p. 511).



Io penso che i popoli democratici provino per la libertà un gusto naturale: abbandonati a se stessi, la cercano, l'amano e se ne distaccano con dolore di essere abbandonati da essa. Ma essi hanno per l'eguaglianza una passione ardente, insaziabile, eterna, invincibile: vogliono l'uguaglianza nella libertà e, se non possono ottenerla la vogliono anche nella schiavitù. Essi sopporteranno la povertà, la soggezione, la barbarie, ma non sopporteranno mai l'aristocrazia. (p. 514)

Lungi dall'essere qualcosa di acquisito una volta per tutte, l'uguaglianza diventa l'oggetto di questa passione ansiosa e inquieta, che produce una dinamica a spirale nell'impossibile tentativo di azzerare ogni differenza: «gli uomini non fonderanno mai un'uguaglianza che sia per loro sufficiente» (p. 551). Proprio questo desiderio insaziabile di eguaglianza funge da terreno ideale per la nascita dell'*invidia* verso coloro che occupano una posizione sociale più alta. L'invidia è un sentimento entropico, sordo e risentito, che non può che recidere ulteriormente il legame sociale. La stessa invidia può essere letta anche come l'esito della seconda passione comune a tutti gli uomini nell'età democratica, la "passione del benessere" (*passion du bien-être*):

Vedremo che, fra tutte le passioni che l'uguaglianza suscita o favorisce, ve n'è una che essa rende particolarmente viva e che pone contemporaneamente nel cuore di tutti gli uomini: è l'amore del benessere. L'amore del benessere è come la caratteristica saliente e indelebile delle età democratiche. (p. 441)

La passione del benessere è intimamente legata all'uguaglianza: producendo uno stato dove a tutti sono teoricamente garantite le stesse possibilità di riuscita, l'uguaglianza alimenta l'amore del benessere. Ancora una volta, è la mobilità dello stato sociale democratico a costituire, ed espandere, questa passione. In tale stato sociale infatti, nella misura in cui niente è definito dalla nascita, ma si assiste continuamente all'innalzamento e all'abbassamento delle ricchezze, la passione del benessere riguarda tutti gli uomini; ha cioè una caratterizzazione universale, ne sono colpiti il ricco e il povero alla stessa maniera:

Quando invece le classi sono confuse e i privilegi distrutti, quando i patrimoni si dividono e la civiltà e la libertà si diffondono, il desiderio di raggiungere il benessere si presenta all'immaginazione del povero e la paura di perderlo a quella del ricco. Si forma una grande quantità di fortune mediocri. Coloro che le posseggono hanno abbastanza beni materiali per concepire il gusto di essi, ma non tanto da contentarsene. Essi se li procurano a fatica e vi si dedicano con timore. (p. 544)

Ciò è dovuto anche al fatto che solitamente coloro che sono ricchi hanno provato sulla loro pelle la povertà e inversamente, non esistono uomini tanto poveri da non gettare uno sguardo di speranza e di invidia sulle ricchezze del vicino.

La passione del benessere si configura quindi come la caratteristica primaria e universale dell'individuo democratico. Tale benessere viene ricercato non più come mezzo per raggiungere un determinato fine, ma diventa il fine ultimo e ciò che catalizza tutte le attenzioni umane: l'intera vita pulsionale dell'individuo democratico si riduce alla passione del benessere, «la grande corrente delle passioni umane va in questa direzione, trascina tutto nel suo corso» (p. 544).

La passione del benessere non ha quel carattere glorioso e "dispendioso" tipico delle passioni aristocratiche. Essa si indirizza infatti in maniera «tenace, esclusiva e universale, ma limitata» (p. 544) ai piccoli godimenti materiali, gli unici permessi in una società composta da individui mediocri: la ragione di questo si deve cercare ancora nell'eguaglianza. Tale condizione pone gli uomini democratici di fronte all'illimitatezza delle possibilità, ma proprio questa si



traduce in limite. In una società dove teoricamente tutto è disponibile, nascono l'inquietudine e la paura di non scegliere bene:

È una cosa strana vedere con quale febbrile ardore gli americani perseguono il benessere e come essi si mostrino tormentati continuamente da un vago timore di non aver scelto la strada più breve per arrivarvi. (p. 549)

La passione del benessere si traduce in una spirale di desideri mai soddisfatti: «Egli li [i beni materiali, N.d.A.] afferra tutti, ma senza stringerli e se li lascia sfuggire di mano subito per correre dietro a nuovi godimenti» (p. 549). L'uguaglianza inoltre, aprendo uguali possibilità di realizzazione a tutti, impedisce proprio per questo a ognuno di emergere dalla folla: ben presto gli individui democratici rinunciano alle grandi ambizioni, cercando godimenti meno elevati ma più semplici da raggiungere. La gloria viene sostituita dal mero amore del successo, conquista di mete facili e immediate, che finisce per tradursi nel culto esclusivo del presente e nella perdita di futuro:

Fa dunque tutto in fretta, si contenta dell'approssimazione e si ferma sempre solo un momento per considerare ogni suo atto. [...] Non ha tempo e perde presto il gusto di approfondire. (p. 641)

Assistiamo pertanto ad una delle trasformazioni peculiari dell'uomo democratico: egli, chiuso nella morsa di un presente illimitato che produce fretta e superficialità, non riesce ad essere lungimirante, in ultima analisi perde il futuro.

La passione del benessere trova nell'uguaglianza il suo nucleo anche per un altro peculiare motivo. La ricerca dei piccoli godimenti materiali assume il ruolo di panacea al bisogno di visibilità proprio di individui senza alcun legame tra loro: laddove è scarso il riconoscimento altrui, è l'auto-riconoscimento a essere cercato tramite il miglioramento della propria condizione economica; ma tale bisogno di visibilità, lungi dal portare a una dinamica socializzante, insiste invece sul carattere livido dell'invidia; l'ambizione nel perseguimento del benessere, pensata almeno primariamente come un antidoto all'invidia stessa, finisce invece per incentivarla.

L'eguaglianza delle condizioni, con le passioni che essa attiva (passione dell'uguaglianza e passione del benessere), produce una mutazione antropologica. Sembra lecito parlare di mutazione antropologica perché, come abbiamo cercato di mostrare, l'eguaglianza delle condizioni modifica in maniera globale il rapporto dell'uomo col mondo e con se stesso; chiuso in un narcisistico spazio auto-costruito, l'individuo democratico finisce per perdere anche l'*altro* scoprendosi debole e incapace di una reale lungimiranza.

La garanzia dell'indipendenza di tutti finisce necessariamente per tradursi nella debolezza del singolo, incapace di imporsi sulla folla dalla quale cerca di fuggire, erodendo in questo modo il suo spazio di libertà. L'uguaglianza delle condizioni colma infatti le distanze che intercorrevano tra gli individui nella società gerarchico-aristocratica, ma al contempo finisce per spezzare il legame sociale. Gli individui, ormai atomi che hanno in comune solo l'identica passione del benessere, si trovano inermi di fronte alla massa, proprio in virtù del loro ritrarsi interamente nella sfera privata. Ciò fa sì che sia sempre più l'opinione pubblica a guidare il mondo, tanto che «si può prevedere che la fede nell'opinione pubblica diverrà una specie di religione, di cui la maggioranza sarà il profeta» (p. 429).

L'individuo democratico che vuole essere, e si sente, totalmente indipendente dalla massa, proprio per questo finisce paradossalmente per esserne assorbito:

Quando l'uomo che vive in un paese democratico si confronta individualmente a tutti coloro che lo circondano, sente con orgoglio di essere uguale ad ogni altro; quando però si mette a



considerare l'insieme dei suoi simili e a porsi da solo vicino a questo grande corpo, di colpo si sente oppresso dalla propria insignificanza e dalla propria debolezza. Quella stessa uguaglianza che lo rende indipendente da ogni suo concittadino preso singolarmente, lo mette solo e indifeso nelle mani del numero maggiore. (p. 429)

Nel momento stesso in cui rivendica la propria indipendenza, l'individuo si trova completamente solo ed accerchiato dalla massa a cui aveva tentato di sfuggire costruendosi «la sua piccola società» (p. 515) e finisce per accettare di conformarsi all'opinione pubblica, perdendo fatalmente la propria capacità di un pensiero libero:

Ogni volta che le condizioni sono uguali, l'opinione pubblica pesa enormemente sullo spirito di ciascun individuo: essa lo avvolge, lo dirige, lo opprime: ciò dipende dalla costituzione stessa della società, molto più che dalle leggi politiche. (p. 675)

La passione dell'eguaglianza non può che produrre invidia ed emulazione, e finisce per trasformarsi in conformismo ed omologazione. La passione del benessere è solo una spirale senza fine di desideri senza oggetto, alla ricerca di un appagamento impossibile da raggiungere: essa comporta inoltre, secondo Tocqueville, un ritirarsi nella sfera privata che priva così l'individuo della sua politicità, vista ormai come un fastidioso – e improduttivo – dovere al quale tende a sottrarsi.

La chiusura nella sfera del proprio interesse privato porta l'uomo democratico a voler essere esonerato dalla cosa pubblica e a delegare interamente la gestione del potere ai propri rappresentanti. Si abdica di fatto alla propria libertà, ai propri *doveri politici*, si preferisce che qualcun altro scelga al posto nostro piuttosto che occuparsi dell'inutile attività politica:

Allora non occorre strappare a tali cittadini i diritti che posseggono, poiché essi stessi se li lasciano volentieri sfuggire. L'esercizio dei doveri politici sembra loro un noioso contrattempo che li distrae dal lavoro. Sia che si tratti di scegliere dei rappresentanti o di prestare man forte all'autorità o di discutere di cose comuni, il tempo manca loro ed essi non possono perderlo in lavori inutili [...]. Questi uomini credono di seguire la dottrina dell'interesse, ma se ne fanno un'idea molto grossolana e, per meglio curare quelli che chiamano i loro affari, trascurano l'interesse principale che è quello di restare padroni di se stessi. (p. 554)

L'unica passione politica che è rimasta all'individuo democratico, dunque, sembra essere quella che potremmo definire *passione dell'ordine* che, unita alla chiusura nella sfera del proprio interesse privato e all'apatia politica, può aprire la strada al *dispotismo mite*:

Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere? Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. (p. 733)



## Commentary

# Una democrazia per il XXI secolo

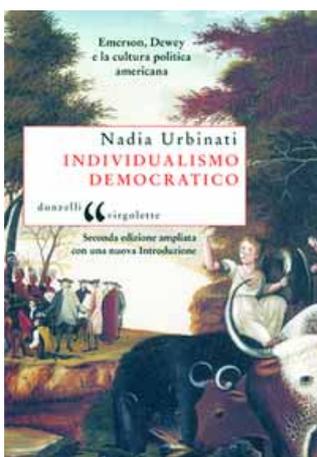
Individualismo Democratico (1997)

L'ethos della democrazia (2002)

di Nadia Urbinati

*Umberto Maionchi*

[umberto.maionchi@humana-mente.it](mailto:umberto.maionchi@humana-mente.it)



Dalla fine della seconda guerra mondiale il mondo ha cominciato a diventare sempre più piccolo. Anche civiltà che erano rimaste per secoli estranee hanno cominciato a venire in contatto, a scambiarsi informazioni, a conoscersi meglio e a confrontarsi. Ma questo, in fondo, si può dire che sia sempre accaduto, magari con modalità diverse, forse solo con maggiore gradualità. Quello che invece è apparso nuovo e talvolta sconvolgente è stata l'ampiezza e l'intensità con cui questo cambiamento è avvenuto.

Oramai è quasi banale sottolineare la quantità e la rapidità delle trasformazioni avvenute, la difficoltà di adattamento e la loro "digestione" da parte sia dei popoli che dei singoli individui. È opinione comune che la generazione dei cinquanta-sessantenni attuali sia quella che durante la propria vita è stata testimone della più grande rivoluzione della intera storia dell'uomo.

Parafrasando il titolo di un celebre saggio di storia della scienza potremmo dire che un sessantenne di oggi è passato da un "piccolo mondo chiuso ad un vero e proprio universo infinito", sia in termini spaziali che, ancor più, in termini di opportunità e di scelte.

Il ritmo e l'ampiezza di queste trasformazioni, di questi cambiamenti epocali, è cresciuto esponenzialmente, via via che ci avvicinavamo alla fine del secondo millennio. E quel che è diventato sempre più evidente è stata la crescita vertiginosa della "scala" di tali fenomeni fino al punto di doverli definire con un termine molto impegnativo e preoccupante: "crisi". Tanto per fare qualche esempio: crisi energetica, crisi petrolifera, crisi ambientale, delle riserve d'acqua, crisi demografica, crisi economica, crisi finanziaria etc.

Ciò che accomuna tutte queste situazioni "critiche" è in realtà un aspetto molto semplice, che potremmo definire 'evolutive': ossia il fatto che pur trattandosi di fenomeni conosciuti, già verificatisi in altri tempi e/o in altri luoghi, questa volta hanno assunto un carattere catastrofico proprio in virtù della loro ampiezza, intensità e concentrazione. Che il mondo sia diventato molto più complesso e variegato non è certo una novità e, in fondo, possiamo anche esserne compiaciuti. Ciò che invece sembra sorprenderci è che questa volta scopriamo che c'è davvero "qualcosa di nuovo sotto il sole", come recita il titolo di un celebre saggio dello storico dell'economia John Mc Neil (2000)! Qualcosa di nuovo e di preoccupante: la crescita vertiginosa e il repentino cambio di scala dei fenomeni ne ha profondamente modificato la stessa natura trasformandoli in qualcosa di sconosciuto (e minaccioso) e contro il quale non funzionano più le vecchie ricette o i vecchi trucchi.

La saggezza degli antichi e perfino i proverbi popolari hanno sempre sottolineato che "la quantità modifica la qualità" (e gli effetti, aggiungo): un bicchiere o due di vino fanno bene, due litri no. Stranamente nessuno ha pensato che questa regola valesse, oltre che per le singole persone, anche per il mondo nella sua totalità, in tutte le sue manifestazioni, il mondo fisico e il mondo umano. Il celebre concetto derivato dall'arte della Grecia classica della "giusta



misura”, del limite e della proporzione (da cui *ratio*, razionalità), è stato completamente dimenticato o sottovalutato; la nozione equivalente di “equilibrio” totalmente ignorata. Per fare un solo ma significativo esempio basta accennare alla nozione di “crescita” utilizzata dagli economisti: un concetto rozzamente lineare che tiene poco o nessun conto delle condizioni iniziali e del contesto fisico, storico e sociale su cui si opera. Eppure la nozione di complessità non è poi così recente e già da molti anni è anche diventata popolare: bastava tenerne un po’ conto. Non è poi così difficile spiegare perché tante previsioni degli economisti si sono dimostrate fallaci.

Detto questo, se così stanno le cose, non è difficile immaginare che anche per chi si occupa di scienze o di filosofia, si pongano problemi del tutto analoghi. Strumenti concettuali e teorie, ontologie e metodi d’indagine non possono certamente considerarsi immuni da questa impetuosa rivoluzione generale che deforma continuamente l’immagine della realtà senza un’apparente direzione. Tutto l’armamentario teorico costituitosi nel corso del ‘900, a sua volta proveniente per successive raffinazioni e rielaborazioni da filoni di ricerca anche millenari, si mostra ogni giorno di più incompleto e, talvolta, inadeguato. E questo accade in particolare nei campi della cultura un po’ distanti dalle scienze “dure”, dalla fisica e dalla matematica per esempio, due settori nei quali la pressione delle trasformazioni si è fatta sentire di più e con più impellenza esigendo rapide risposte.

In effetti, le cosiddette scienze umane e sociali, come la psicologia, la sociologia, la politica, l’economia e il diritto sembrano proprio aver bisogno di rielaborare criticamente gran parte delle loro nozioni basilari e delle peculiari metodologie d’indagine per adeguarle a questa nuova realtà in continua evoluzione. Gli economisti, per esempio, sono oggi sottoposti a critiche particolarmente dure per non aver saputo prevedere in tempo molte delle situazioni critiche che si sono manifestate in questi ultimi decenni nel mercato mondiale e che hanno portato a uno stato di crisi quasi permanente. Anche in questo caso si è potuto verificare che i rimedi proposti sembrano non più efficaci; così come in un altro caso paradigmatico, quello delle temute pandemie, ci siamo dovuti convincere che siamo davvero in presenza di una sorta di mutazione genetica dei fattori patogeni e che quindi è necessaria una radicale rielaborazione delle nostre strategie difensive o preventive.

Sempre di questi giorni è la notizia che uno dei membri della “Scuola di Chicago”, il giurista Richard Posner (2009) ha pubblicamente riconosciuto che le tesi di fondo di quel liberismo senza vincoli, la difesa della supremazia del mercato e le sue virtù di razionalità ed efficienza si sono dimostrate false, che dunque occorre, quantomeno, ritornare a Keynes. È, senza ombra di dubbio, una retromarcia clamorosa, un po’ come se il Papa si affacciasse alla finestra del suo studio per dichiarare che Dio non esiste! Ma è anche l’onesta ammissione che la dinamica della realtà, l’evoluzione dell’economia non si lascia ingabbiare da nessuna teoria, tantomeno se questa è rigida nei suoi assunti e nei suoi metodi.

Aldilà del caso particolare è però necessario avviare una profonda riflessione. Se il mondo cambia tanto rapidamente, se la realtà è così mobile e dinamica da non permetterci neppure di adeguare i nostri schemi interpretativi per la sua comprensione, allora dobbiamo davvero fare un gran salto di qualità e provare a sottoporre le nostre teorie, in particolare quelle che riguardano l’uomo e il suo comportamento sociale, ad una critica serrata, avendo il coraggio di rigettare quelle idee e quelle ipotesi che si mostrano inadeguate ogni giorno di più. Ma sappiamo tutti altrettanto bene, anche per esperienza diretta, che una delle caratteristiche





dell'uomo di tutte le epoche è quella di affezionarsi alle proprie convinzioni e di trasformare, sempre con le migliori intenzioni, anche le idee più brillanti in pregiudizi: si pensa spesso che se i fatti non si accordano con le nostre teorie allora sono i fatti ad essere sbagliati e che la colpa dei fallimenti non è nostra, ma è del mondo che non vuole adeguarsi alle nostre opinioni. Da questa abitudine non sono esenti neppure gli scienziati, in particolare quelli sociali!

Per fortuna (di tutti!), qualcuno comincia a denunciare *apertis verbis* questa situazione d'inadeguatezza – non è molto, forse è tardi ma è sempre qualcosa! Il prof. Sartori nel suo piccolo pamphlet *La democrazia in trenta lezioni* (Mondadori 2008) scrive:

Mentre gli economisti sono vittime del 'miracolo di mercato', a loro volta, le scienze sociali sono vittime di un 'deficit cognitivo'. [...] Il problema, nel caso della democrazia, è che anche il patrimonio del sapere che la riguarda è difettoso e sempre più inadeguato. Parecchi anni fa scrivevo così: 'Noi stiamo vivendo al di là e al di sopra del nostro capire. Quanto più ci inoltriamo nel rifacimento dei sistemi politici e tanto più sono colto dal sospetto che siamo [soltanto] degli apprendisti stregoni'. (p. 107)

E ancora:

la modernità resta caratterizzata da un'ambizione ingegneristica. [...] Non ci contentiamo di regolare al meglio il mondo che c'è, lo vogliamo progettare. Il guaio è che la nostra è un'ingegneria senza ingegneri. Se andiamo a rivedere le riforme politico-sociali attuate da un secolo a questa parte, scopriamo che all'ottanta per cento, dico a caso, falliscono; e se ricostruiamo gli errori che hanno portato al fallimento, ci rendiamo conto che i fiaschi erano largamente prevedibili. Chiaramente, le scienze sociali hanno imboccato una strada sbagliata. (p. 108)

E infine:

a tutt'oggi le scienze sociali restano pervicacemente una 'teoria senza pratica'. Le nostre teorie della politica e della democrazia ci propongono ogni giorno riforme e rimedi senza mai accertare se potranno funzionare e con quali strumenti potranno essere attuate. [da notare il "pervicacemente", N.d.A.] (p. 109)

Si potrà obiettare che questo è il punto di vista di un politologo anche se nessuno potrà negare che il prof. Sartori è tutt'altro che un emerito sconosciuto. La questione comunque è molto seria e può essere posta, brevemente, nel modo seguente: le cosiddette scienze sociali, oggi, che grado di affidabilità "scientifica" possono vantare e, soprattutto, quanto sono affidabili le loro previsioni? Sintetizzando ancora, quanto sono scientifiche le scienze sociali?

Rispondere a queste domande è tutt'altro che agevole. Se poi consideriamo il fatto che anche le scienze più "serie" hanno il loro bel daffare per dimostrarsi ancora solide, la questione diventa ancora più complicata. Resta forse un'unica strada da percorrere: tornare a considerare i fondamenti delle singole scienze, le nozioni basilari e la loro struttura interna, la loro dinamica. E come si fa solitamente nella ricerca scientifica ordinaria, assumere come test decisivo l'efficacia esplicativa pratica, cioè, in altri termini, la capacità del modello di descrivere correttamente e spiegare i fenomeni di cui parla: esattamente quello che chiede il prof. Sartori. E anche se appare abbastanza arduo definire con precisione cosa si debba intendere per "metodo sperimentale" in una scienza storico-sociale, è tuttavia indispensabile considerare i fallimenti delle previsioni come una prima approssimativa misura del grado di affidabilità di una teoria: in fondo, è la richiesta minima di qualunque protocollo sperimentale.

Rivedere criticamente una qualsiasi teoria, significa innanzitutto partire dal suo vocabolario e dal significato dei suoi termini: significa cioè partire dal linguaggio di quella teoria per



accertarsi che le sue espressioni siano effettivamente “significanti”, in altre parole, denotino entità definite e realmente esistenti del nostro universo del discorso. Potremmo scoprire, ad esempio, che certi nomi si riferiscono a oggetti che non ci sono più, a concetti che nessuno usa più oppure a concetti che hanno cambiato estensione o subito deformazioni e che solo per pigrizia mentale si continuano a usare. Altre volte, una semplice ricognizione semantica può consentire di scoprire che una nozione puramente accessoria è diventata centrale o che, viceversa, una nozione fondamentale ha perso quasi totalmente il suo significato originario ed è stata marginalizzata. Viene spontaneo pensare alla famosa “classe operaia” o alla nozione di “sfruttamento” e a tutte le sue declinazioni, tanto per fare due esempi.

Subito dopo il linguaggio occorre analizzare le assunzioni di base o principi e poi le articolazioni interne della teoria in esame. Capire se sono ancora proponibili, se sono ammissibili, se rappresentano davvero i principi fondanti di quella teoria è un altro passo fondamentale. Infine, e per le scienze storico-sociali si rivela essenziale, indagare le regole ammesse che caratterizzano la dinamica degli eventi e situazioni che quella teoria si propone di descrivere e, soprattutto, spiegare.

Forse, si potrà obiettare, si tratta di un esame difficile e forse troppo formale, scandito da passaggi inutilmente rigorosi. E forse è anche vero, ma se vogliamo provare a mettere in piedi teorie decorose, scientificamente rispettabili, questi protocolli bisogna abituarsi a considerarli come indispensabili. E poiché nella scienza sperimentale, a parte alcune questioni, troppo sottili per essere significative in questo contesto, si considera la verifica empirica “il” test finale, le scienze sociali che vorranno continuare a fregiarsi del titolo di “scienza” dovranno necessariamente attrezzarsi e procedere secondo i canoni cui abbiamo accennato. In caso contrario nessuno nega loro il diritto di esistere, ma dovranno accontentarsi della attendibilità che possiamo attribuire ad asserzioni non testate. Esempio paradigmatico di un tale processo di “scientificizzazione” in atto appare oggi il tentativo di accreditare le varie discipline che si occupano a vario titolo del comportamento umano con l’applicazione del prefisso “neuro” per farle rientrare nel grande alveo della ricerca neurobiologica: la neuro-economia, la neuro-etica, la neuro-psicoanalisi, la neuro-estetica, e così via in un crescendo che appare sempre più sconcertante.

Probabilmente si tratta di una moda, una delle tante che ci lascia in eredità il secolo passato; ma sicuramente l’esigenza da cui scaturisce è ampiamente motivata. Troppe sono le distorsioni, gli equivoci e i fraintendimenti che hanno consentito di definire “scientifico” perfino il metodo di lettura della mano o la preparazione di un oroscopo. Il fatto è che, a forza di allargare i confini di ciò che ci appare trattabile con i metodi della scienza, di ciò che vogliamo considerare scientifico, alla fine ci ritroviamo con una “mitologia scientifica” e con una magia che veste i panni di una scienza infallibile (come quella delle lotterie e delle scommesse clandestine).

Dunque, riassumendo, è in atto un processo di revisione e di ridefinizione di molte discipline. Si cerca di ridisegnarne ambito, funzioni e metodi con la consapevolezza di aver compiuto molti errori e nell’unica direzione che si è rivelata affidabile: quella della razionalità con forti dosi di dubbio metodico.

Proprio in questo quadro di un’attenta rivisitazione critica delle basi della propria disciplina si colloca il lavoro della politologa Nadia Urbinati. Abbiamo scelto due sue saggi in particolare, “*Individualismo democratico*” del 1997 e “*L’ethos della democrazia*” del 2002 da sottoporre alla vostra attenzione.

Il titolo originale del secondo, nell’edizione americana, recitava testualmente, “*Mill sulla democrazia – Dalla polis ateniese al governo rappresentativo*” e, in realtà i due testi potrebbero essere considerati due grandi capitoli di un’indagine ad ampio raggio su un unico



tema: il rapporto tra individuo e società nel caso in cui la società in questione abbia una forma democratica. Il primo saggio ricostruisce l'idea di "individualità democratica" ("una delle più audaci espressioni della cultura politica moderna") nel suo sviluppo storico e concettuale per mostrarne la fondamentale importanza come base di un'etica adeguata ad una moderna società democratica. Con un linguaggio piano e narrativo, l'autrice prende in esame i diversi tipi di individualismo, ne esamina le caratteristiche e li confronta tra loro. Lo scopo è quello di far vedere come sia possibile definire oggi un'idea di individuo capace di interagire positivamente con tutte le componenti di una organizzazione democratica, partecipando attivamente alla vita della comunità.

Il saggio, pur semplice e chiaro nella scrittura, è estremamente denso e ricco di riferimenti e citazioni. E dal momento che il tema è stato ed è uno dei più dibattuti nell'ambito della cultura politica americana, la Urbinati individua come suoi autori di riferimento due celebri personaggi che di quella cultura sono autorevoli esponenti e rappresentanti: Emerson e Dewey. Non è comunque possibile, in questa sede, entrare neppure brevemente nel merito e illustrare il contenuto o addirittura commentarlo: in fondo non è il compito che ci siamo proposti. Preferiamo soffermarci piuttosto sul secondo saggio e su John Stuart Mill e la sua teoria della democrazia.

La prima osservazione che s'impone è la modernità del pensiero politico di Mill, la sua sensibilità e la lungimiranza di tutta la sua visione. Ed è proprio il caso di dire che siamo di fronte ad un profeta visionario che è riuscito a cogliere il cuore della dinamica storica delle società occidentali. La loro evoluzione verso forme di governo democratico presenta effettivamente quelle caratteristiche e quelle difficoltà che Mill aveva ipotizzato e previsto. Sappiamo che era un profondo conoscitore e ammiratore della civiltà greca e forse dobbiamo davvero a questa sua dimestichezza ed alla conoscenza di uno dei suoi prodotti più raffinati, il pensiero logico e scientifico, la genialità delle sue intuizioni e delle sue ipotesi.

Per Mill dunque, la democrazia è il regno della parola: in tal senso il momento deliberativo della vita democratica (in vista delle decisioni che caratterizzano la politica di una comunità) è e deve sempre essere preceduto da una aperta e pubblica discussione nel corso della quale i cittadini (o i loro rappresentanti) confrontano liberamente tesi diverse, supportate da argomentazioni logicamente strutturate: una forma moderna ed aggiornata di dialogo socratico. Lasciando da parte in questa sede, per brevità, l'importante problema del controllo dei rappresentanti liberamente eletti, quel che per Mill costituisce il nocciolo della vita democratica è la ricchezza del dibattito pubblico e la presenza continua di opinioni diverse e contrastanti in lotta tra loro. Mettere a disposizione di tutti la propria originalità, la propria eccentricità, il proprio stile di vita per quanto strano possa essere considerato, rappresenta quindi il maggior contributo che ogni singolo cittadino può portare alla comunità e ciò costituisce il motore della vita sociale. La legge può e deve intervenire sanzionando soltanto per proteggere da qualche azione palesemente dannosa: in nessun altro caso si può interferire con le libere scelte dei singoli.

Ma per contribuire a questo processo continuo di formazione e di confronto di libere opinioni si rivela necessaria una particolare attenzione all'educazione dei giovani, alla scuola e all'istruzione superiore fino ai massimi livelli. Soltanto uomini e donne istruiti e preparati, abituati ad analizzare e risolvere problemi, a discutere liberamente le posizioni altrui e le proprie sono in grado di partecipare attivamente alla vita della comunità. Il senso profondo, l'essenza del modello democratico consiste per Mill nella diversità, nella presenza costante di una ricca varietà di opzioni, di posizioni, di idee e proposte che ognuno può e deve portare "in piazza", sia pure la piazza virtuale delle libere associazioni e dei partiti che "rappresentano" il popolo.

La vita democratica di una società si risolve principalmente in questo rapporto dialettico tra



individuo e società. Le norme fissano i limiti entro i quali si esprime la libertà di ognuno e di tutti: una democrazia non è la semplice somma dei suoi singoli componenti e non si riduce a questa ma, allo stesso tempo, è l'unico contesto entro il quale può esprimersi nella sua interezza la libertà di tutti. La democrazia di Mill valorizza ed emancipa il popolo, stimola e rinforza la ricerca della migliore qualità della vita: proteggendo rende liberi.

Il saggio della Urbinati analizza con grande acutezza e profondità i temi principali del pensiero politico di Mill con un occhio costantemente rivolto al presente e rappresenta quindi una interessante occasione di riflessione per tutti; in particolare per quelli che della politica militante e della teoria politica hanno fatto una professione.

Da parte mia vorrei soltanto aggiungere un'osservazione che considero però essenziale. Come ho cercato di sottolineare all'inizio, quando ho accennato alla dimensione dei fenomeni in senso generale e relativi al nostro presente, intendevo riferirmi in modo particolare, visto il tema affrontato qui, a tutte quelle caratteristiche della nostra organizzazione sociale che, secondo me, hanno modificato già (e stanno massicciamente continuando a modificare) il rapporto con la realtà, sia a livello individuale che a livello sociale. Quello che intendo sostenere qui è che oggi la capacità di leggere la realtà e di produrre opinioni autonome da parte dei singoli è fortemente ridotta e appannaggio di pochi: in altre parole, solo pochi sono in grado di partecipare ad un libero dibattito democratico sui temi e sui problemi del presente.

Le ragioni di questa situazione sono molte e diverse, ma una le riassume tutte: la drammatica incapacità di usare il potere razionante del nostro pensiero e l'estendersi sempre più rapido di una sorta di anestesia dell'immaginazione a partire dalle giovani generazioni dei paesi tecnologicamente ed economicamente evoluti dell'occidente. La complessità della realtà contemporanea e la difficoltà di trovare facilmente elementi o caratteri unificanti hanno poi favorito la rinascita di forme di pensiero magico e superstizioso che, a mio avviso, hanno l'unico scopo di semplificare il mondo per consentirne un'immagine coerente. Ma questa tendenza si pone in evidente antitesi con l'indispensabile sviluppo di un atteggiamento laico e razionale come quello che Mill suggeriva:

Il governo democratico, e quello rappresentativo come sua sottospecie, è caratterizzato da una interazione dinamica tra due forme di competenza: una deliberativa e una tecnica» [...] Mill identificò l'aspetto distintivo della democrazia rappresentativa proprio nella deliberazione, una funzione che non consiste semplicemente nel prendere decisioni, ma anche nel discutere pubblicamente e soppesare i pro e i contro delle varie posizioni, per giungere ad una proposta sulla quale la decisione verrà presa secondo la regola di maggioranza. (*L'Ethos della democrazia*, pp. 13-14)

Nelle nostre democrazie rappresentative dell'occidente sviluppato, vivere democraticamente in libertà significa avere la possibilità di esercitare un controllo costante sulle decisioni dei nostri rappresentanti. Ma:

Rendere i politici responsabili di fronte all'intero popolo' vuol dire presumere che il popolo sia sufficientemente competente da giudicare l'operato dei 'competenti' e che quindi comprenda il bene generale. (p. 14)

Infine aggiunge:

Sostenendo che tutti dovrebbero avere l'opportunità di partecipare alla pratica pubblica di 'una discussione libera ed uguale, egli [Mill, N.d.A.] diceva in sostanza che il fondamento morale della cittadinanza democratica sta nell'autorità del giudizio individuale. La cittadinanza democratica comporta il trattare gli individui come adulti e responsabili (nella loro 'maturità', non come bambini o inferiori); individui che possono capire e pubblicamente sostenere e difendere le loro



scelte, non fare semplicemente scelte o esprimere 'preferenze', come vorrebbe una [certa] concezione individualistica dell'agire collettivo. (p. 16)

La condizione della cosiddetta opinione pubblica delle democrazie attuali non è in grado di garantire un vero e proprio libero confronto di posizioni diverse, anche su temi di grande importanza o particolarmente gravi e urgenti. Già di per sé, le procedure della democrazia sono necessariamente improntate al rispetto di tutte le posizioni e quindi lente; e di fronte a questioni pressanti appaiono spesso inadeguate o pericolosamente insufficienti. Se a questo aggiungiamo la superficialità e ignoranza dei principali attori della vita politica, i cittadini, ed una endemica inadeguatezza degli strumenti culturali a loro forniti dall'educazione e dai mezzi di comunicazione, ecco spiegata la pericolosa tendenza a sottovalutare i terribili rischi che sta correndo il mondo contemporaneo, le guerre, l'inquinamento, il dramma dei cambiamenti climatici, le crisi economiche e finanziarie, etc.

Certo, non basta una più larga diffusione della cultura critica, una maggiore disposizione alla discussione ed al dibattito pubblico per rianimare e dare vigore alle moderne società della ricchezza e del consumo: tanti altri fattori stanno contribuendo al loro incipiente declino, a partire da un modello economico assurdo e incompatibile con gli equilibri ecologici ed umani del pianeta nel suo insieme. Ma non siamo ancora riusciti a trovare nessuna forma politica migliore della democrazia rappresentativa che possa garantire altrettanto bene la maggiore libertà possibile al maggior numero di persone quindi, pur con tanti difetti, dobbiamo cercare di far funzionare nel modo migliore questa macchina: al momento non abbiamo alternative e, anche se qualcuno insinua che in fondo si tratta di un vecchio modello, possiamo solo cercare di mantenerlo efficiente curandone la manutenzione. E per farlo al meglio proposta pare oggettivamente percorribile, sebbene di non facilissima attuazione.

Tutti sanno ormai che la democrazia è nata in Grecia molto tempo fa, ma non è altrettanto noto che la democrazia aveva un gemello che ne ha seguito, nel corso dei secoli, quasi lo stesso destino: il pensiero scientifico e la scienza, sua figlia naturale. Se ripensiamo alla loro storia ci accorgiamo che tutte le volte che gli spazi di libertà si sono estesi anche la scienza ha prodotto frutti importanti così come tutte le volte che la scienza è avanzata, gli uomini hanno conquistato condizioni di vita migliori liberandosi da superstizioni e paure, da malattie ed oppressioni varie. E così come per la democrazia, non abbiamo finora trovato nessuno strumento migliore della scienza per estendere le nostre conoscenze e stabilire le nostre seppur precarie verità, con tutti i limiti che la nostra umana condizione ci impone.

Allora la mia proposta è quella di considerare seriamente l'ipotesi di usare la scienza, nel senso della cultura e della ricerca scientifica, della forma e dei metodi del pensiero scientifico, da veicolare con l'educazione e la scuola, di usare, dicevo, questi elementi come terapia ricostituente delle nostre società democratiche attualmente in affanno: dobbiamo ridare alla parola sensata e pensata lo scettro del reame della democrazia.

#### BIBLIOGRAFIA

- McNeill, J. (2000). *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World*. New York-London: W.W. Norton & Company.
- Posner, R. (2009). *The Failure of Capitalism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sartori, G. (2008). *La democrazia in trenta lezioni*. Milano: Mondadori.
- Urbinati, N. (1997). *L'individualismo democratico*. Roma: Donzelli.
- Urbinati, N. (2002). *L'ethos della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.



Commentary

## Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama

### Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei *democrats*

Debora Spini e Margherita Fontanella  
Firenze University Press, Firenze, 2008

Riccardo Furi

[riccardo.furi@humana-mente.it](mailto:riccardo.furi@humana-mente.it)



Mai quanto oggi possiamo constatare come, usando le moderne forme di comunicazione, la politica riesca a diventare un fenomeno mediatico.

Attraverso la potenza e l'enorme diffusione dei canali d'informazione contemporanei (radio, internet, tv) il *leader* di un paese o di un partito può influenzare e smuovere quantità impensabili, fino ad un paio di decenni fa, di persone. Un suo discorso può essere ascoltato in tutto il mondo perciò le conseguenze della sua *ars* retorica, luogo d'espressione di valori sociali e programmi politici, nonché strumento principale della relazione tra la politica e la società, implica una risonanza globale.

A quasi un anno dal discorso di insediamento alla Casa bianca, tenuto il 20 Gennaio 2009 a Washington, seguito da centinaia di milioni di spettatori e diffuso quasi in tempo reale attraverso internet, si può affermare che, sia per la campagna per le primarie del *democratic party*, sia per la seguente propaganda politica per la presidenza, Barack Hussein Obama, 44° presidente U.S.A., abbia saputo costruire un modello di comunicazione politica moderno ed efficace, in grado di riavvicinare una generazione che aveva perso l'entusiasmo per la partecipazione politica. Durante la sua campagna, l'allora senatore dell'Illinois ha smosso i giovani ad impegnarsi nel sociale, tanto che, in un articolo del Boston Globe del 2008 durante per le primarie, l'editoriale firmato da R.D. Putnam *The Rebirth of American Civic Life* (Boston Globe, 2 Marzo 2008) sottolinea questo rinato impegno civile augurandosi il sorgere di una nuova grande generazione, in omaggio alla *Great Generation* che difese i valori della libertà e della democrazia durante la Seconda guerra mondiale. Una generazione capace di impegnarsi contro le disuguaglianze e le sottili sfide poste dall'attuale sistema globale.

Il successo di Obama, del suo carisma, del suo modo di porsi e di comunicare entusiasmo ed impegno alle persone è divenuto un fenomeno mondiale osservato molto da vicino anche nel nostro paese, influenzando più o meno direttamente anche la politica italiana. In un momento in cui la partecipazione politica e la crisi economica negli Stati Uniti segnano il minimo storico e gli ultimi mandati dell'amministrazione repubblicana hanno contribuito a dissipare quello che Putnam definisce il capitale sociale<sup>1</sup>, con i *liberals* in crisi d'identità, il volto fresco e ottimista di Obama e la sua retorica improntata (sull'impegnarsi) sul cambiamento hanno toccato le corde della passione sopita per la partecipazione alla vita politica del paese. Le analogie con l'Italia, se le cerchiamo, si sprecano, e sull'onda dell'*obamania* parte della sinistra italiana ha tentato di ricalcare un modello senza dare il giusto peso a quelle che sono le differenze culturali tra le due nazioni.

---

<sup>1</sup> Putnam 1995; Putnam 2000.



Lo hanno capito bene Margherita Fontanella e Debora Spini che nel saggio *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama* (Firenze University Press, 2008) propongono una selezione di discorsi pubblici di alcuni importanti *leaders* democratici, di cui vengono analizzati i temi e le strategie comunicative. Un lavoro che permette di chiarire il modo in cui viene posta e percepita negli Stati Uniti la relazione tra politica e società, rendendo manifeste indirettamente le differenze con la situazione italiana e permettendo così la riflessione sugli equivoci nati da una frettolosa trasposizione.

#### IL DISCORSO. COMUNICAZIONE LIBERAL NEL CONFRONTO PUBBLICO

*Il sogno e la politica da Roosevelt ad Obama* rappresenta uno strumento nelle mani del lettore che può, attraverso una selezione dei discorsi dei maggiori leaders politici del Partito Democratico, capire in maniera diretta la dialettica tra il sistema politico e la società statunitense. L'ottimo lavoro esplicativo viene parimenti diviso tra la Spini e la Fontanella: ciascuna infatti introduce nei due capitoli iniziali gli stili e le tematiche ricorrenti che si sono evolute nella comunicazione politica dei *liberals*.

Mentre Margherita Fontanella si occupa di chiarire dal punto di vista strategico e funzionale gli elementi che costituiscono un discorso, la Spini ne chiarisce i contenuti contestualizzandoli nella società americana.

Un discorso deve essere in grado sia di informare che di persuadere su ciò che l'oratore dice: queste due caratteristiche possono essere più o meno esaltate a seconda che si voglia dare più enfasi all'una o all'altra; un discorso pronunciato durante l'insediamento da presidente avrà dei tratti informativi molto spiccati in quanto lo scopo del nuovo presidente sarà rassicurare circa la propria imparzialità, tanto i suoi elettori che gli oppositori, nel tentativo di riconciliare una nazione divisa dalla propaganda elettorale. Un mirabile esempio è costituito dal discorso di insediamento di J. F. Kennedy che di fronte all'emergenza della *'guerra fredda'* invoca, in quanto presidente, una partecipazione collettiva per la costruzione della società futura.

Celebriamo oggi non una vittoria di partito, ma un'affermazione di libertà, che simboleggia una fine e al tempo stesso un principio, segno di cambiamento e rinnovamento. Poiché ho prestato dinnanzi a voi e a Dio onnipotente lo stesso giuramento che i nostri padri prescissero quasi centosettantacinque anni or sono. (p. 76)

E continua «nelle vostre mani, miei concittadini, più che nelle mie, stanno il successo o il fallimento definitivo della nostra azione» (p. 76).

Durante le campagne elettorali, tuttavia, raramente si riscontrano toni così concilianti, sebbene vero è che in alcuni *leaders* democratici si ritrovino appelli anche alla cooperazione con i repubblicani per lavorare alla costruzione di una grande società; molto più spesso, però, l'avversario politico viene demonizzato, cosicché il discorso acquista una grossa caratterizzazione persuasiva nei confronti di coloro che saranno chiamati a scegliere a chi dare il voto.

Nell'analisi della comunicazione politica in campagna elettorale la Fontanella sottolinea il progressivo aumento dell'*importanza dei media e dei tempi televisivi*. Pioniera della comunicazione politica mediatica, lo stesso Roosevelt ritenne importante far conoscere il programma di governo al popolo americano attraverso quelle che venivano chiamate le *fireside chats*, 'chiacchierate al caminetto' con cui il Presidente entrava per radio nelle case dei suoi connazionali. L'attuale evoluzione dei sistemi di comunicazione ha necessariamente alterato lo stile e l'approccio dei politici verso il pubblico; dai toni soffusi degli anni '40 la politica statunitense ha dovuto adattarsi, iper-semplificando i concetti e cercando sempre di



più la spettacolarizzazione nel messaggio: è la politica degli slogan, delle frasi ad effetto, del marketing pubblicitario; non vengono risparmiati i toni duri neanche dagli esponenti democratici. Nel '92, nella campagna di Bill Clinton contro l'uscente George Bush, il candidato dell'Arkansas asseriva:

questa sera dieci milioni di nostri compatrioti americani sono al lavoro. Altre decine di milioni lavorano molto più duro per una paga più bassa. Il presidente uscente ha detto che la disoccupazione aumenta sempre un po' prima che la ripresa cominci.

La disoccupazione deve aumentare di una sola persona prima che una vera ripresa possa cominciare. E, signor presidente, quella persona sei tu. (p. 124)

Oltre alla frase d'effetto la logica dei media prevede un accresciuto interesse per la figura, anche privata, del candidato. La *focalizzazione sul leader* è un elemento tipico della comunicazione politica contemporanea; un individuo è più semplice da rappresentare di un partito, costituito da equilibri interni e macchinoso per il mezzo televisivo, mentre il *leader*, diventato un divo, viene seguito nelle attività che svolge tanto nella sua sfera privata quanto in quella pubblica. Da vent'anni a questa parte ogni *leader* democratico si presenta nei suoi discorsi non come politico, ma come uomo; ad esempio Jesse Jackson, leader della *Rainbow Coalition* che nel 1984 raccolse un ampio voto nero e delle altre minoranze nella sua presentazione:

ho un messaggio per i nostri giovani. Li sfido a mettere la speranza nel cervello e non droga nelle vene. Ho detto loro che come Gesù anche io sono nato in uno *slum*, ma essere nato in uno *slum* non significa che lo *slum* sia nato con te e dentro di te. Puoi sollevarti al di sopra dello *slum* se veramente lo vuoi. (p. 122)

Dopo Jackson i candidati democratici si sono sempre presentati come uomini che hanno vissuto esperienze difficili, o hanno avuto momenti di grande sofferenza superati grazie al sostegno della famiglia e al rifugio nella fede: come Clinton che asserisce di aver imparato di più nel negozio di suo nonno piuttosto che alle varie università o Al Gore che parla con coinvolgimento emotivo dei particolari dell'incidente con cui ha quasi ucciso il figlio.

Il linguaggio vincente nella retorica dei media è dunque un linguaggio personale, antipolitico, con cui il leader di sinistra ha cercato di staccarsi dall'immagine connessa ad un partito assistenzialista e burocratico che gli era stata attribuita durante gli anni '70 e '80.

#### ESSERE LIBERAL

La mancanza di riferimenti allo Stato è solo una delle prime vistose differenze che un lettore europeo potrebbe trovare; il motivo risiede in una diversa articolazione della relazione tra Stato e società. Il sentimento di socialità, negli Stati Uniti, *preesiste* allo Stato, rappresentato/a dall'organizzazione cooperativa tra gruppi eterogenei, di genere federalista, radicata fin dai tempi dei *Pilgrim Fathers* che sfuggiti alla persecuzione e alle lotte di religione approdarono nel Nuovo Mondo. Molte generazioni si sono succedute, crescendo nella difficile convivenza tra i diversi gruppi religiosi, intrecciando giorno per giorno il tessuto sociale americano. Gli Stati Uniti diventano un paradigmatico esperimento politico di separazione tra Stato e Chiesa:

Il fatto che nessuna confessione possa vantare un predominio indiscusso sul potere politico non significa però che la società americana non sia profondamente impregnata di religione. (p. 6)

Nei propri discorsi gli esponenti democratici non usano il termine Stato per riferirsi all'istituzione governativa, prediligendo il più tecnico *Government*, o il più sbrigativo *the*



*system*, con cui si definiscono tutte le possibili applicazioni politiche.

Il Governo, nell'immaginario collettivo americano, rappresenta talvolta un controllore imposto, talvolta uno strumento per riequilibrare le tensioni sociali, sempre attento, tuttavia, a non invadere lo spazio delle libertà individuali.

Senza scendere nei particolari di un'analisi sociopolitica non richiesta e dispersiva, la differenza del modello americano rispetto a quello europeo si avverte anche nella vita quotidiana ben esemplificata, negli Stati Uniti, dalla possibilità di detenzione e uso delle armi e della violenza allo scopo di difendere se stessi e la proprietà. Realtà ben diversa da quella a cui siamo abituati, dove il cittadino delega allo Stato l'uso esclusivo della forza nell'interesse della sua sicurezza. Questo diritto, per gli americani, rappresenta l'affermazione della propria autonomia e indipendenza.

Il cittadino che reclama la propria libertà individuale acquisisce una profondità politica anche nell'ambito *liberal*, una vena di individualismo che ha lo scopo di richiamare al valore della responsabilità sociale e dell'impegno personale. Il richiamo alla responsabilità individuale diventa, infatti, estremamente sociale all'interno di gruppi di appartenenza identitaria.

Un'ulteriore differenza di rilievo riguarda i continui ricorsi dei leaders al lessico e alle tematiche religiose: anche nel caso della 'sinistra' americana le citazioni dalla Bibbia fanno parte del linguaggio politico. Il ruolo centrale dell'esperienza religiosa nella vita e nella comunicazione politica degli Stati Uniti lascia talvolta perplesso lo spettatore italiano non esperto della teologia e della prassi 'puritana'; al contrario, con il termine 'puritano' designamo erroneamente un individuo bigotto e moralista. Storiograficamente, nell'Inghilterra del Cinquecento e Seicento con *Puritanism* si definivano le varie correnti protestanti che volevano preservare la purezza della fede cristiana.

La pluralità delle confessioni e delle chiese costituisce il cuore pulsante dell'America: gli *Evangelicals*, come si definiscono in senso ampio, propongono una spiritualità individuale e non mediata, invitando ad un rapporto personale con la fede e il divino. Ben diversamente dall'altra realtà religiosa degli Stati Uniti della *Christian Right*, movimento integralista dominato da personaggi come Pat Robertson o Jerry Falwell che rivendicano la creazione di uno *stato cristiano* ed il controllo del potere politico, ottimamente confutati nel suo *American Fascist* (2008) dal premio Pulitzer Chris Hedge.

Questi esempi dimostrano l'enorme diffusione della religione in America e la sua importanza sociale, perciò un atteggiamento laicista del tipo francese è quanto di più lontano dalla visione del mondo di un cittadino statunitense medio. La fede appassionata che viene vissuta dal credente è stata spesso il motore per grandi cambiamenti sociali; memorabile fu la lotta non violenta per i diritti degli afro-americani guidata da *Martin Luther King*, pastore della chiesa nera *Dexter Avenue Baptist Church*, a Montgomery in Alabama.

Infine un altro aspetto importante della retorica democratica, discordante da ciò a cui siamo abituati dai partiti di centrosinistra italiani, riguarda il patriottismo. Considerato un discorso di destra in Italia, gli Stati Uniti si considerano fortemente una grande patria, in un senso tuttavia molto peculiare: quello delle *hyphenated identities* così definite da Michael Walzer nella sua celebre opera *What Does It Mean to Be an American*:

La *hyphenated identity* è una identità col trattino, per cui ogni cittadino si trova ad essere "qualcos'altro-americano". In questa definizione, a sinistra del trattino sta una prima determinazione di identità culturale o etnica (*Afro, Hispano, Jewish* e così via) mentre a destra sta la parola *American* comune a tutti e a tutte. Con questa parola si intende quindi la parte di identità che è caratterizzata da una scelta, dalle norme, dai principi e dalle regole alle quali si è scelto di aderire. (p. 10)

Lo stesso Martin Luther King impostava i suoi discorsi su due linee sostanziali come il



riferimento alla Scrittura da un lato e i valori evocati dalla costituzione dall'altro; Clinton nei suoi discorsi durante la corsa alla presidenza incitava gli elettori a ritrovare lo 'spirito americano', ad essere all'antica per un'era nuova.

Persino durante uno dei periodi più critici della loro storia, come durante la guerra del Vietnam la rivendicazione dei valori civili è stata fondamentale per imporre un cambiamento.

La declinazione *liberal* del patriottismo può dunque essere considerata come un richiamo ad un *patriottismo costituzionale*, più che al nazionalismo europeo presente fino alla metà del secolo scorso.

### ESSERE BARACK OBAMA

Barack Hussein Obama Jr. è nato ad Honolulu il 4 Agosto del 1961, il padre proveniente da una famiglia di pastori del Kenya era riuscito ad arrivare negli Stati Uniti grazie ad una borsa di studio, mentre la madre era originaria di una piccola cittadina del Kansas. Dopo la separazione dei genitori Barack segue per alcuni anni la madre in Indonesia, dopo di che torna ad Honolulu per terminare gli studi. Si laurea nel 1983 in Scienze Politiche alla Columbia University, nel 1988 si trasferisce a Chicago per dirigere il progetto no profit di assistenza per i residenti dei quartieri poveri nel South Side, nel 1991 si laurea ad Harvard alla Law School e torna a Chicago per esercitare la professione di avvocato, un anno dopo sposa Michelle Robinson, anch'essa avvocato. Nel 2004 si candida al Senato per il Partito Democratico e viene eletto senatore dell'Illinois, vincerà nel 2008, contro Hillary Clinton, le primarie del partito per la candidatura alla presidenza degli Stati Uniti venendo quindi largamente preferito al candidato repubblicano durante la tornata elettorale che ha visto il ritorno alle urne di molti giovani.

Barack Obama è il presente e il futuro del governo americano. Egli, primo presidente nero d'America, rappresenta la conseguenza di un voto che esprime voglia di radicale cambiamento in un paese che alla fine dell'amministrazione Bush contava una enorme percentuale di disoccupati, programmi di assistenza medica e di istruzione inesistenti, la crisi economica più grave dai tempi della *Grande Depression*, l'opinione pubblica avversa e relazioni politiche estere difficili a causa della prolungata guerra sul suolo iracheno e afgano.

La retorica del nuovo Presidente mira a suscitare la voglia di riscatto dei giovani e delle minoranze, ma riesce a conquistare anche il cittadino medio desideroso di riscoprire lo 'spirito americano' di cooperazione e reciproca assistenza. Obama ha saputo così coniugare le tradizionali tematiche *liberal* assistenzialiste e garantiste di politica interna nei confronti degli strati sociali più ingiustamente colpiti con un sistema moderno di comunicazione. Egli conia infatti uno slogan di potente impatto: 'Yes, we can' esprimendo una ideale continuità con il celebre 'I have a dream' di Martin Luther King. Lo slogan diventa persino un video musicale, visto in rete da più di dieci milioni di persone, prodotto con l'aiuto di artisti e cantanti famosi (tra cui il figlio di Bob Dylan, Jesse, i Black Eyed Peas, John Legend e Scarlett Johansson), e ispirato al discorso del gennaio 2008 in New Hampshire. Tuttavia, oltre al fenomeno mediatico suscitato dal suo efficace modo di comunicare, il successo di Obama si lega anche al coraggio da lui dimostrato nell'affrontare tematiche, quale quella religiosa, generalmente appartenenti al territorio politico repubblicano.

In una prospettiva più ampia, sbagliamo a non riconoscere l'importanza della fede nella vita della gente, nella vita degli americani, e credo che sia tempo di impegnarci in un serio dibattito su come riconciliare la fede con la nostra moderna democrazia pluralista. Ma se decidiamo di farlo, la prima cosa da capire è che gli americani sono un popolo religioso: il 90% di noi crede in Dio, il 70% aderisce a una comunità religiosa organizzata, il 38% si definisce cristiano praticante, e c'è più gente in America che crede agli angeli di quanta non creda alla teoria dell'evoluzione. Questa tendenza religiosa non è semplicemente il frutto della buona politica di marketing di abili



predicatori o della forza di trascinamento di qualche popolare mega-chiesa. In realtà ci descrive un bisogno che è più profondo, un bisogno che travalica ogni specifica causa o istanza. (p. 170)

L'approccio è didattico, con molti riferimenti alla vita quotidiana che esulano dalla politica: nel suo modo di comunicare Obama non esclude una certa complessità concettuale, sconsigliata dai manuali di comunicazione, ma che gli consente di mantenere viva l'attenzione e la concentrazione verso il messaggio che ha intenzione di comunicare, dimostrando al mondo dei media che la strategia emotiva largamente abusata non è l'unica modalità comunicativa possibile. Nel suo modo di rapportarsi agli elettori possiamo constatare in Obama la fiducia nelle capacità dei cittadini americani di poterlo aiutare a rendere gli Stati Uniti un paese migliore, in grado di ripensare il suo ruolo sia nella realtà quotidiana interna che nelle relazioni internazionali. Altre emergenze inoltre, proprie della globalizzazione, si impongono alle coscienze dei cittadini della terra: emergenze quali il clima, le risorse della terra e la disuguaglianza sociale che affligge il sud del pianeta. Se gli Stati Uniti intendono ritrovare quella *leadership* condivisa dovranno quindi ponderare bene l'immagine da presentare alla comunità internazionale.

Compito di Barack Hussein Obama, 44° presidente U.S.A., sarà cercare di tener fede al coraggio dimostrato in campagna elettorale e di far fronte alle inevitabili critiche, alcune già manifeste, senza disperdere il rinnovato *capitale sociale* con cui potrebbe realmente arrivare là dove nessun presidente è riuscito.

Non è esagerato sostenere che tutto il mondo si augura che Obama riesca a realizzare gli importanti cambiamenti da lui proposti.

#### BIBLIOGRAFIA

- Dreier, P. (2007). *Will Obama Inspire a new Generation of Organizers?* [www.dissentmagazine.org](http://www.dissentmagazine.org).
- Hedge, C. (2009). *Fascisti americani*. (trad. it. di R. Bnà). Roma: Vertigo. [2007]
- Obama, B. (2009). *L'era delle responsabilità*. Roma: Cooper. [2009]
- Obama, B. (2009). *Un nuovo inizio*. Roma: Cooper. [2009]
- Putnam, R. D. (1995). Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*, 6(1), 65-78.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

## Intervista **François Jullien**

a cura di Andrea Mayer  
traduzione di Elena Acuti

- 1. Nei suoi libri il confronto tra il pensiero cinese e la filosofia occidentale si svolge sempre in riferimento ai testi fondanti della nostra tradizione. Come lei ricorda più volte, lo studio della Cina è un modo per conoscere veramente la Grecia. Perché la scelta di non confrontare il pensiero cinese, in maniera più importante ed esplicita, anche con la filosofia contemporanea? Pensa forse che la filosofia contemporanea sia ancora entro le “pieghe” del pensiero occidentale?**

Ho deciso di passare attraverso la Cina per realizzare uno ‘spaesamento’ del pensiero; per uscire dalle scelte del pensiero europeo e, allo stesso tempo, per ritornarvi e reinterrogarlo sulle proprie posizioni. Come sa, gli assunti teorici del pensiero occidentale si innestano sulle tracce della filosofia e della poesia greca e dunque, nella misura in cui intendo svolgere un lavoro genealogico, è normale che mi rapporti a quelle che sono le origini del pensiero. Là, infatti, si sono formate alcune configurazioni teoriche che in seguito sono “andate da sé”, ed è questo “andar da sé” che io interrogo alla radice del pensiero europeo. Dunque, non lavoro solamente come un antichista, ma lavoro per ritornare sulle posizioni prese dalla ragione europea, al fine di sondare il suo impensato; e il suo impensato è tra quelle pieghe, quelle configurazioni e quelle scelte greche che hanno impegnato il pensiero occidentale in tutta la sua storia.

- 2. Leggendo i suoi libri, vengono alla mente, per affinità e contrasti, le prospettive del pensiero fenomenologico. Lei scrive in *Du temps*<sup>1</sup> che Husserl è colui che si è maggiormente avvicinato al concetto del “passaggio e della transizione”, per utilizzare al meglio i termini cinesi. Quali sono le risonanze e le affinità, nonostante l’incredibile differenza della lingua e delle categorie di pensiero, tra il concetto di transizione del Tao e il flusso fenomenologico?**

Quello che mi interessa è ciò che la filosofia europea ha lasciato a margine, o lasciato nell’ombra, perché essa ha chiarito e scelto posizioni differenti. Per me, la fenomenologia è davvero interessante perché è il tentativo della filosofia europea di recuperare quelle stesse cose che essa ha lasciato cadere a causa delle proprie costruzioni teoriche; costruzioni che, nel tentativo di cercare la verità, hanno occultato l’esperienza originale [...]. Così, quando un po’ azzardando cerco di stabilire dei ponti teorici con l’Estremo Oriente, trovo molte analogie tra il pensiero cinese e lo stoicismo [...] E lo stesso avviene anche con la fenomenologia, quando essa sceglie di uscire dalla categorizzazione di base del nostro linguaggio, cosa che accade ad esempio con la nozione di tempo che, grazie al concetto di flusso, le permette di ritrovare effettivamente qualcosa che ha un’analogia evidente con la controparte cinese. Certamente non è la stessa nozione, ma è un comune intelligibile, che dà la forza alla filosofia europea di spingersi al di là di se stessa e uscire dalle sue categorie e posizioni prese. È dunque in virtù di tale operazione di “dispiegamento” (da intendersi letteralmente come fuoriuscita dalle pieghe)

---

<sup>1</sup> F. Jullien (2001), *Du «temps», éléments d’une philosophie du vivre*, Grasset, Paris.



e di ritorno all'esperienza originale che è possibile istituire alcune analogie tra la fenomenologia e il pensiero cinese.

**3. In che senso Heidegger si è avvicinato al pensiero cinese attraverso il concetto di “essere-nel-mondo” e quello di “utilizzabile”?**

Credo che Heidegger sia risalito a monte dell'ontologia greca e delle sue opzioni, scoprendo qualcosa come l'“utilizzabilità”, che mostra analogie e affinità con alcuni elementi del pensiero cinese. Il pensiero cinese non ha conosciuto le opzioni ontologiche della Grecia (come la nozione di essenza, di definizione, etc.) e quindi non è cresciuto sulla base di queste categorie [...]. È per questa ragione che si possono trovare nelle categorie arcaiche e preclassiche della Grecia – prima che la filosofia si concentrasse sulla ricerca della verità – alcune nozioni, come quella di *métis*, che si trovano in affinità con il pensiero cinese. Credo per questo che tra il tentativo di Heidegger di risalire a monte delle opzioni teoriche ed ontologiche della Grecia classica ed il pensiero cinese si possano rinvenire delle analogie oggettive.

**4. Lei afferma in *Du temps* che “la decostruzione della metafisica ha lasciato più o meno chiara la questione del tempo. Essa dipende ancora dalla concezione europea (e fisica) di un tempo omogeneo e astratto che porta a teorizzare l'uomo come in proiezione e in cammino verso qualcosa”. In riferimento al tema dell'uomo come uomo in cammino” mi viene in mente una possibile lettura etimologica della parola “Esperienza”. Dal latino *exper-ire*: andare e camminare attraverso (*per*), venendo da (*ex*). Dunque, camminare come esperienza primaria, ma solamente camminare, e non camminare verso qualcosa, qui infatti non si trova nessun riferimento allo scopo, al pensiero della finalità. Pur rimanendo il tema dell'origine (attraverso la particella “*ex*”), l'esperienza sembra un camminare ondivago, fluttuante, senza meta. Volendo tornare ad una esperienza originaria, Heidegger non l'ha forse occultata, ritenendo la vita innanzitutto entro la categoria della finalità?**

La questione è davvero complicata, ma io penso che all'interno del pensiero di Heidegger sia possibile rintracciare le idee di finalità e di scopo che si sono sviluppate a partire dal pensiero greco (Platone, Aristotele e anche Plotino); e che si sono successivamente trasformate nel *télos* cristiano, attraverso la rappresentazione dell'uomo come essere in cammino verso Dio. Guardando al pensiero cinese, il quadro teorico che è possibile individuare è, invece, completamente differente; al punto che nella Cina classica non si è neppure costituita la nozione stessa di esperienza. Tutto viene infatti pensato come esperienza, e dunque perché costruire un concetto di esperienza, dal momento che normalmente si pensa un concetto per differenziare qualche cosa? Allo stesso modo in Cina si trova l'idea di “fase” e di “stagione”, ma non quella di tempo come noi la concepiamo. E questo perché la Cina ha intravisto le possibilità dei grandi temi occidentali dell'esistenza, ma, in seguito, non è stata interessata da tali questioni ed ha sviluppato altre priorità, come l'idea di un ritorno a monte, alla radice e alla base – e non i temi drammatici dello scopo e della finalità della vita, che sono i risvolti più importanti dell'Occidente, Heidegger compreso.

**5. La rottura tra Heidegger e il pensiero cinese sembra consumarsi da un punto di vista antropologico. Pur ritenendo entrambi l'uomo come “essere-nel-mondo”, da una parte l'apertura è intesa come progetto, dall'altra come disponibilità. Cosa intende effettivamente con ciò? Mi può chiarire la sua posizione?**



In Cina la disposizione del saggio è fondata sulla disponibilità: ovvero un'apertura dove tutto rimane possibile. In effetti, ciò che fa dell'uomo un saggio, in Cina, è il non fermarsi mai in una posizione precisa e statica. [...] Diversamente, nella filosofia heideggeriana si ritrovano i temi della direzione, del cammino verso, della perdita esistenziale, dell'abbandono e del dramma dell'esistenza. Ed è proprio in questo senso che l'"essere-nel-mondo" mostra uno scarto rispetto alla Cina, dove non si trovano il concetto di mondo e di natura come qualcosa di separato dall'uomo, nella misura in cui è altro e differente dal soggetto. Passare attraverso la Cina permette, invece, di ritornare a ciò che è stato perso, e che non può essere ritrovato nella filosofia di Heidegger, che rimane nel solco dell'idea dell'unicità e della diversità inestinguibile dell'uomo rispetto a tutte le altre entità.

**6. Esistere (proiettandosi) nel tempo, vivere (coincidendo) nella natura. L'antropologia cinese attraverso una visione processuale e non sostanzialista dell'uomo abolisce il concetto di soggettività, di coscienza, di libertà, di responsabilità, di linguaggio, e infine la questione del senso e la dimensione tragica della vita: l'uomo è costituito senza un "io". Quali sono le implicazioni filosofiche sul pensiero occidentale dell'assenza del concetto di "soggetto" e di "io" nel pensiero cinese? E come avviene che tale assenza si differenzi dalla moltiplicazione e frammentazione dell'"io" che si è sviluppata nella filosofia contemporanea a partire da Nietzsche? La Cina pensa l'uomo come inumano?**

Per me la Cina non abolisce interamente il soggetto, ma non sviluppa le dimensioni della soggettività, della coscienza e della libertà. Al contrario, si trova la dimensione della responsabilità, che non si configura come una responsabilità di scelta, ma come l'assunzione dell'incarico di seguire la regolazione naturale del Cielo. [...] In Cina tutto è considerato come in transizione, ed è per questa ragione che essa non ha mai sviluppato la nozione filosofica del tragico, [...] che si trova anche alla base della frammentazione del soggetto di Nietzsche. La Cina, diversamente, ha pensato in termini di armonia. Per ciò che concerne il soggetto, ciò che la Cina non ha sviluppato è la coppia soggetto-oggetto: come natura in posizione di oggetto e soggetto che si relaziona ad essa. E come lei sa, non è un caso se nella lingua cinese non ci sono i pronomi personali. Ad ogni modo, io non affermo che non ci siano l'"io" e il soggetto in Cina; ma semplicemente che non ci sia una costruzione forte del soggetto in rapporto al suo oggetto, così come si trova nella filosofia moderna. È per questa ragione che in Cina l'ideale dell'uomo, il saggio, è una persona aperta, disponibile, flessibile, che non è caratterizzata da una costruzione rigida e bloccata.

**7. Secondo Feyerabend nella Grecia arcaica, l'uomo è pensato come una somma di membra e articolazioni. È un aggregato di parti. È una marionetta azionata dall'esterno. L'uomo non possiede un essere attivo centrale, un sé che produce le sue idee, i suoi sentimenti e le sue intenzioni. Feyerabend sostiene che un tale universo paratattico si dissolve grazie alla comparsa di una prospettiva sostanzialista caratteristica della nascita del pensiero filosofico. Questa nuova prospettiva introduce il concetto di essenza, che distingue il mondo in apparenza e realtà e va a costituire il concetto dell'io. Lei pensa che ci sia un legame tra la visione del mondo cinese e quella della Grecia arcaica?**

Come per la nozione di *métis*, nella Grecia arcaica, e dunque precedentemente rispetto alle scelte della filosofia, si possono trovare alcune analogie con la Cina. [...] È stata, infatti, la filosofia greca a scegliere la posizione dell'ideale, dell'essenza e dell'idea. Diversamente da ciò che è avvenuto in Cina, dove, solo per fare un esempio, non si trova neppure il termine per



designare l'idea, perché essa non pensa la differenza tra l'ideale e la realtà, ma tra i nomi e le cose. Dunque, nella Grecia arcaica si possono rilevare molte affinità con la Cina, ma permane inevitabilmente un grande scarto nell'ideale greco degli eroi, che è il dispositivo e la struttura più importante del soggetto, e che non si trova sul versante cinese.

- 8. Heidegger sostiene che nell' "Angoscia", nel senso di isolamento, di estraneità e di mancanza si realizza la libertà reale, la soggettività, la peculiarità stessa di essere un uomo. Lei pensa che Heidegger concepisca l'Uomo come ripiegato su se stesso e isolato dall'Altro? Per utilizzare un termine caro a Gadamer, l'incontro è una "fusione di orizzonti". La Cina pensa l'apertura e la disponibilità, ma non il Soggetto. Come è possibile, dunque, pensare in Cina la nozione di incontro, se non come un dialogo impossibile tra due non-soggettività?**

Il tema dell'incontro è molto importante in Cina. Lungo la linea dell'orizzonte Cielo e Terra si incontrano e sono intimamente legati, ma senza confondersi. L'incontro è comunicazione e non mescolanza. Ciascuno conserva la sua identità mentre entra in contatto con l'altro; altrimenti la polarità della realtà scomparirebbe. La particolarità del pensiero preoccupato dalla trascendenza è pensare all'altro come "altro"; in contrasto con questa apertura sull'aldilà, la specificità di un pensiero dell'immanenza è di provare a valorizzare tutto ciò che è comune, in seno all'altro, e sfruttare tutto ciò che la loro correlazione permette. Per esempio, sul versante taoista si trova la rappresentazione dell'incontro dell'uomo con la musica del Cielo, che permette all'uomo di vivere in armonia con la natura. E questo incontro non implica un incontro tra due soggetti, ma comporta una co-implicazione di due fattori differenti. Così come del resto, in Cina la poesia è pensata come la risultante dell'incontro tra l'emozione e il paesaggio, e non come la risultante dell'ispirazione di un io soggetto. E per citare un altro esempio, sul versante confuciano la pietà morale è pensata anch'essa come co-implicazione di due fattori, come una reazione immediata dell'interno verso l'esterno, dell'io in relazione all'altro. [...]

- 9. Mi sembra che ci sia nel tema dell'apertura e della disponibilità nell'antropologia cinese una certa ambiguità: da un lato, c'è un uomo che si rinnova continuamente e che si inserisce nell'attualità del momento. Quell'uomo è sballottato (come la nave dai flutti) e si lascia attraversare completamente dal mondo: egli si esplica attraverso la nozione di respirazione (è un uomo che è lo specchio del mondo). Dall'altro lato, c'è un uomo che è in sintonia, che non dissolve il suo Sé e che non è passivo. Questo uomo vive "in fase" e "all'occorrenza", non si annienta, e si esplica attraverso la nozione di "fulcro" e di "vaso". Da un lato c'è l'impotenza del letterato, dall'altro la potenza della poesia allusiva. Da un lato c'è colui che è determinato alla pazienza, dall'altro la neutralità del "saggio" (senza un particolare carattere), che agisce in maniera impercettibile e a monte. Da un lato sembra che ci sia un uomo che si lascia passivamente invadere, dall'altro un uomo all'ascolto. Pensa anche lei che ci sia questa ambiguità?**

Io non vedo questa ambiguità all'interno della figura del saggio. L'"essere in sintonia" è un fluttuare e non un essere sballottato. È un'indeterminazione che permette all'uomo di scendere e salire secondo i processi del mondo. [...] Il saggio è colui che vive convenientemente, non a seconda del mondo o a seconda di sé, ma semplicemente in modo conveniente, a seguito e conformemente a questa indeterminazione che ascolta. [...] Quello che lei sostiene invece a proposito del letterato è una vera e propria contraddizione, che ha



portato i letterati confuciani all'impotenza politica. Volendo affermare le proprie posizioni solamente attraverso l'allusione e la critica allusiva, essi si sono così ritrovati in una posizione debole rispetto al potere. È per questo che il letterato cinese non è mai diventato un intellettuale libero, ma al contrario è sempre stato colui che, esaltando la potenza critica dell'allusione, è rimasto imprigionato in quest'arte della deviazione dalla parola.

**10. Nel suo libro *Du temps* lei fa un confronto tra l'uomo occidentale (concettualizzato come «Souci», «Sorge», «Cura») e l'uomo cinese (concettualizzato come «Nonsouci», «Noncuranza»). Ho l'impressione che si tratti di due piani differenti. Per Heidegger la Cura rappresenta l'"oblio dell'essere". E in effetti l'esperienza e l'interrogativo dell'essere si realizzano solamente nell'Evento (Ereignis). Mi domando se il confronto tra Heidegger e il pensiero cinese non dovesse focalizzarsi sull'Evento (Ereignis) e la "Nonsouci". Sia l'uno che l'altra, nelle loro differenze, permettono all'uomo di emanciparsi dalla cura quotidiana del mondo (essere-presso-le-cose). Da una parte, l'uomo si scopre come il solo che possa interrogarsi sul senso dell'essere (grazie all'angoscia); dall'altra, l'uomo si scopre in armonia con il tao come tutti gli altri esseri viventi (grazie all'annullamento della sua soggettività). Il primo scopre la sua libertà, il secondo la sua spontaneità. Il primo scopre il "nulla"; il secondo l'immanenza della regolazione. Che ne pensa?**

In Cina non si riscontrano la drammaticità, il pathos e la vocazione dell'uomo ad attraversare la sofferenza e l'angoscia che si possono, invece, rilevare nel pensiero di Heidegger. La Cina intravede la drammaturgia (che può essere vista alla radice di Heidegger), ma l'aggira, grazie alla convinzione che il mondo sia un grande appartenersi che mette in relazione tutti i fattori diversi, ponendo così le cose in uguaglianza. Per questo nell'ideale cinese l'uomo deve mostrare disponibilità e apertura a tutti i diversi fattori del mondo, invece di privilegiare se stesso come un io-soggetto, cosa che necessariamente introdurrebbe una dinamica drammatica. Qui si colloca lo scarto tra la Cina e le tracce greche (che si trovano anche in Heidegger) della tensione tragica e del *télos* verso l'ideale. [...] La difficoltà per noi sinologi è di sapere come leggere i testi della saggezza cinese, che non parlano al nostro desiderio di pathos, che parlano senza un desiderio di indagine del pensiero, ma che vogliono al contrario dissolvere l'inquietudine nella non-preoccupazione. [...] Quello che vedo in Heidegger, a partire dal contesto cinese, è la logica della drammaturgia interna ai suoi testi, dove si trovano come sentimenti primari dell'esistenza l'abbandono, l'essere abbandonato sulla terra, il nulla – che sono figli della mistica cristiana. È per questo che io penso che Heidegger debba essere reinterrogato per la sua visione davvero ideologica, che rimane nelle pieghe del dramma occidentale dell'esistenza.

**11. Nei suoi libri ci sono alcuni riferimenti alla psicanalisi. Può spiegare in quale senso lei riconosce alla psicanalisi il merito di adottare una prospettiva globale dell'uomo, di utilizzare un linguaggio allusivo dove ogni indizio è rivelatore, e di pensare la terapia come liberazione dai blocchi psicologici che paralizzano l'uomo? In compenso, sotto quali aspetti biasima all'interno della psicanalisi il concetto di corpo biologico, la drammatizzazione del conflitto psichico e l'idea che l'uomo abbia naturalmente un'aspirazione alla felicità? Secondo lei, Freud credendo nella forza curativa della parola allusiva, sarebbe rimasto nelle pieghe del pensiero occidentale o si sarebbe avvicinato al pensiero cinese?**



La psicanalisi rappresenta un grande spaesamento del pensiero europeo, ma ritengo che la teoria analitica (dell'analisi) non arrivi mai a giustificare la pratica dell'analisi. [...] La pratica e la "cura" analitica sono una sorta di "sbloccamento" che trasforma un'ostruzione in un passaggio, facendo così innescare un nuovo processo. Da questo punto di vista la Cina viene incontro alla psicoanalisi, poiché essa non pensa l'uomo sulla base dei concetti di scopo, di finalità e di verità. Freud vede la "cura" come un'operazione che attua una disostruzione che permette di avviare un processo di liberazione dalle fissazioni della psiche. E tutti questi temi possono essere rinvenuti nel pensiero cinese, che può rendere conto di qualcosa della pratica dell'analisi di cui la teoria analitica non può. [...] Il pensiero cinese illumina dunque la psicanalisi, mostrando i punti di contatto e allo stesso tempo gli scarti tra i due. Freud, per esempio, rimane nelle pieghe del logos quando pensa (come i greci) che la parola, grazie alla sua potenza emancipatoria, giochi un ruolo davvero importante, ma contemporaneamente si avvicina al pensiero cinese con le strategie della parola allusiva che dice a margine, dell'attenzione fluttuante e dell'idea del male come ostruzione. [...]

**12. Come lei sa, da una libera interpretazione di *Essere e tempo* di Heidegger è nata, grazie a Binswanger, l'analisi esistenziale, che rappresenta una prospettiva fenomenologica all'interno della psicoterapia. Per analogia, pensa che la visione dell'uomo e del mondo che emerge dai testi classici del pensiero cinese possa, sensatamente, dar luogo in Occidente a forme terapeutiche? Che pensa della larga proliferazione di forme terapeutiche che si ispirano, il più delle volte in maniera superficiale, alla "serenità orientale"? Queste terapie non rischiano di condurre l'uomo alla frustrazione e alla schizofrenia? E per finire, secondo lei, ha un senso il tentativo terapeutico di integrare, nella vita occidentale, l'ideale dell'uomo cinese (quale emerge dai suoi testi)?**

La prima cosa che voglio dire è che aborro tutte le formule che parlano dell'ideale dell'uomo cinese. Non c'è un uomo cinese, ci sono alcune configurazioni intellettuali del pensiero cinese, che possono essere delle risorse e delle fecondità per la psicanalisi e per la psicoterapia in generale, come l'idea che i problemi dell'uomo siano dei blocchi e che si debba mettere l'uomo in condizione di percepire dei processi di trasformazione, che mettono in movimento la psiche. O come l'idea che la vita sia un "essere in corso", un "essere in divenire", senza scopo, e che il male non abbia una consistenza sua propria, ma sia costituito dal blocco di scambi e comunicabilità tra l'io e il mondo. [...] La strada della trasformazione e della "processualità" rappresenta la grandezza cinese, non dell'uomo cinese che non esiste, ma della coerenza del pensiero cinese, che può essere utile per la psicoterapia, grazie alle idee di disponibilità, di attenzione fluttuante, di "allusività", di cura come processo che rimette in transizione, in evoluzione al fine di abbandonare alcune fissazioni. [...] Infine, come lei sa, il mio lavoro è speculativo e teorico, ma credo che nello stesso tempo sia possibile un uso a fini terapeutici qualsiasi risorsa e fecondità intellettuale, provenga essa da Montaigne come dal pensiero cinese.

**HUMANA.MENTE**   
*JOURNAL OF PHILOSOPHICAL STUDIES*

[www.humanamente.eu](http://www.humanamente.eu)

HUMANA.MENTE  
Journal Of Philosophical Studies

ISSN: 1972 -1293