

# POLITICS

RIVISTA DI STUDI POLITICI

n.6

VI  
2/2016



**Direzione:** Diego Lazzarich (Direttore editoriale, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”) e Alessandro Arienzo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”)

**Comitato scientifico:** Giuseppe Allegri (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”); Emiliana Armano (Università Statale di Milano); Olivier Butzbach (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Marta Cariello (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Alberto Clerici (Università Niccolò Cusano); Cristina Cassina (Università di Pisa); Pasquale Cuomo (Università di Pisa); Michele Filippini (Università di Bologna); Eleonora Forenza (Università di Roma Tre); Diego Giannone (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Raffaele Nocera (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”); Giorgio Scichilone (Università degli Studi di Palermo); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Adriano Vinale (Università degli Studi di Salerno)

**Comitato scientifico internazionale:** Christian Azaïs (Université de Picardie Jules Verne, France); Étienne Balibar (Université de Paris-X, France); Peter Birke (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Kristin Carls, (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Luc Foisneau (CNRS – Paris, France); Anahita Grisoni (ENS de Lyon); Patrick Gun Cuninghame (UAM-Xochimilco, Mexico); Asad Haider (University of California Santa Cruz, USA); Annalisa Murgia (University of Leeds); Marta Nunes de Costa (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brazil); Milena Petters Melo (Universidade Federal de Santa Catarina); (Codrina Sandru (Transilvania University of Brasov, Romania); Lucia Pradella (King’s College London); Jacob Soll (University of Southern California, USA); Barbara Szaniecki (DSc, Pontificia Universidade Católica, Brasil)

**Direttore responsabile:** Michele Lanna

**Numero:** VI

**Anno:** 2/2016

**Periodicità:** semestrale

**Modalità di raccolta degli articoli:** *call for papers*

**Tipo di selezione e valutazione degli articoli:** comitato scientifico e *double-blind review*

**Standard di citazione:** Chicago Manual of Style 16<sup>th</sup> (Author-date)

**Contatti:** [direzione@rivistapolitics.it](mailto:direzione@rivistapolitics.it)

**Sito web:** [www.rivistapolitics.it](http://www.rivistapolitics.it)

**Social media:** Facebook: [www.facebook.com/rivistapolitics](https://www.facebook.com/rivistapolitics); Twitter: [twitter.com/PoliticsRivists](https://twitter.com/PoliticsRivists);

Pinterest: [www.pinterest.com/politicsrivista](https://www.pinterest.com/politicsrivista)

---

## Indice

*Premessa*

p. iv

On the expression «*Li òmini in universal iudicano più alli occhi che alle mani*»: an Alternative Reading of Chapter 18 in *The Prince*

**Andrea Polegato**

pp. 1-18

Cartografia politica delle passioni: le istituzioni repubblicane in Saint-Just

**Vincenzo Di Mino**

pp. 19-30

Dalla fondazione alla crisi della democrazia. Rousseau e *Le origini della Francia contemporanea* di Taine

**Andrea Marchili**

pp. 31-44

*Seeing like a pariah?* Note sulla (ri)appropriazione contemporanea del pensiero politico di Hannah Arendt

**Annalisa Furia**

pp. 45-60

Individui, massa e potere, oggi

**Leonard Mazzone**

pp. 61-74

«L'adattamento della razza umana ad un nuovo modo di esistenza  
Note su *The Good Society* di Walter Lippmann

**Alessandro Simoncini**

pp. 75-92

Il sentimento come categoria politica: una lettura critica della teor  
dell'agire comunicativo di J. Habermas

**Valentina Dafne De Vita**

pp. 93-106

La laicità nell'età 'postsecolare'

**Ilaria Bianco**

pp. 107-122

**Politics. Rivista di Studi Politici**

www.rivistapolitics.it

n. 6, 2/2016, iv

@ Editoriale A.I.C. - Edizioni Labrys

All right reserved

ISSN 2279-7629



---

### **Premessa**

Il presente numero di *Politics. Rivista di Studi Politici* (n. 6, 2/2016) è frutto di una *call for papers* a tema libero lanciata nel luglio 2016. In seguito al considerevole numero di *abstract* ricevuti (44), abbiamo deciso di utilizzare una parte delle proposte giunte anche per la pubblicazione del n. 7 (1/2017).

Da qui, come sempre, è partita la valutazione degli *abstract* da parte del Comitato Scientifico, che ha portato alla selezione di 37 articoli – per i quali, in alcuni casi, sono state inviate specifiche richieste di modifica o suggerimenti di indirizzo. Al termine della prima fase, abbiamo ricevuto 25 articoli definitivi che sono stati tutti sottoposti a una doppia revisione anonima.

Gli articoli pubblicati nel presente numero sono, pertanto, la prima parte del risultato finale della doppia selezione operata dalla nostra rivista. La seconda parte degli articoli sarà pubblicata nel n. 7.



---

On the expression «*Li òmini in universali iudicano più alli occhi che alle mani*»:  
an Alternative Reading of Chapter 18 in *The Prince*

**Andrea Polegato**

**Abstract**

This article clarifies the meaning of a key passage contained in Machiavelli's *The Prince* (1513), chapter 18: «*li òmini in universali iudicano più alli occhi che alle mani*» («Men in general judge more by their eyes than by their hands») by linking it to Machiavelli's early administrative letters where the image of the eyes and hands is often employed. While most scholars and translators agree that «eyes» and «hands» refer to «men» who judge, in the letters the hands never belong to the judge but, rather, to the judged. Following this alternative interpretation, it is possible to appreciate the provoking originality showed by Machiavelli in turning upside down the context in which this image was usually employed. The Florentine secretary does not adopt the point of view of those who may be the potential victims of a deception (the judges) in order to warn them, as it used to be in the letters, but rather he writes in order to advise the deceiver (the judged). The comparison with the technical use of the image in the letters also helps to identify those few who «feel who [the prince] is». They are not the virtuous or smart men who are able to expose the prince's ruses but rather his victims.

**Keywords**

Prince - Machiavelli - Chapter 18 - Morgante - Bracciolini

Chapter 18 has been considered the most puzzling chapter in Niccolò Machiavelli's *The Prince*<sup>1</sup>. It belongs to the central section of the book dedicated to the qualities that the new prince should have in order to seize power and maintain it. Machiavelli addresses issues that had often been raised before him: if the prince should be loved or feared,

---

<sup>1</sup> «Celebre, aspro e sconcertante» (famous, rugged and baffling; Sasso 1993, 467). This article presents part of my dissertation research on Machiavelli's early administrative letters. While the responsibility for this work is only mine, I want to thank Massimo Scalabrini and Fabio Raimondi, respectively chair and precious member of my dissertation committee, for their guidance and patience: grazie, miei cari maestri!

should be considered generous or parsimonious, merciful or cruel<sup>2</sup>. Chapter 18 discusses «quomodo» (in what manner) a prince should keep his word. At the beginning of the chapter, Machiavelli compares an ideal world prizing integrity and honesty with sheer contemporary historical experience, concluding that a ruler is more successful when unfaithful (2006, 234-5). He then illustrates the two ways men have at their disposal to compete: the way of the law, proper to men, and the way of the force, proper to beasts. The way of the law is not sufficient to succeed; therefore, in competing with other men, the new prince should be able to resort to two beastly qualities: the cunning intelligence and the strength, respectively represented by the fox and the lion. Success depends on the ability to use both natures, man and beast, symbolized by the centaur Chiron, half man, half horse: «l'una [natura] senza l'altra non è durabile» (236)<sup>3</sup>. After analyzing the reasons why it is not wise to keep your own word in any circumstances, Machiavelli moves on to discuss how the prince can resort to cunning intelligence (and strength) without harming his own reputation. At the end of the chapter, Machiavelli writes in a well-known passage:

[§ 16] Debbe adunque avere uno principe grande cura che non li esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte qualità, e paia a vederlo e udirlo tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto religione; e non è cosa più necessaria a parere di avere che questa ultima qualità; [§ 17] *e li òmini in universali iudicano più alli occhi che alle mani*, perché *tocca* a vedere a ognuno, *a sentire* a pochi: ognuno vede quello che tu pari, pochi *sentono* quello che tu se', e quelli pochi non ardiscono opporsi alle opinioni di molti che abbino la maestà dello stato che li difenda; e nelle azioni di tutti li òmini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine (Machiavelli 2006, 241; italics is mine)<sup>4</sup>.

According to Machiavelli, a prince is successful if he knows how to cover the violence and the injustice he has to perform – whenever it is necessary – behind the veils of traditional virtues and customs. Indeed, before the prince there are two groups of

<sup>2</sup> For an overview on the genre *specula principum* (mirrors for princes) see De Benedictis and Pisapia (1999); more specifically, for the *Quattrocento* and Machiavelli, see Gilbert (1939), Skinner (1978, 118-138), and Quaglioni (1987).

<sup>3</sup> «The one without the other is not lasting» (Mansfield 1998, 69).

<sup>4</sup> «[§ 16] A prince should thus take great care that nothing escape his mouth that is not full of the above – mentioned five qualities and that, to see him and hear him, he should appear all mercy, all faith, all honesty, all humanity, all religion. And nothing is more necessary to appear to have than this last quality. [§ 17] *Men in general judge more by their eyes than by their hands, because seeing is given to everyone, touching to few*. Everyone sees how you appear, few touch what you are; and *these few dare not oppose the opinion of many, who have the majesty of the state to defend them*; and in the actions of all men, and especially of princes, where there is no court to appeal to, one looks to the end» (Mansfield 1998, 70-1; italics is mine).

people: men in general who «iudicano più alli occhi», judge by the eyes (i.e., by appearances), and a small group of people, the few, the only ones to *feel* who the prince really is. The general meaning of this passage is clear: in political competition there is a fundamental distinction between how the prince should present himself and what he actually has to do in order to gain and maintain power; however, the expression «iudic[are] più alli occhi che alle mani» requires a further discussion.

Commentators and translators usually attribute eyes and hands to those who have to judge, namely: «li òmini in generale» base their judgment on what *they see* (eyes), while only few base their own judgment on what *they touch* (hands). This interpretation, pointing out the reliability of touch over sight, is authorized by how Machiavelli phrases the whole sentence, «*tocca* [...] a *sentire* a pochi: [...] pochi *sentono* quello che tu se'». Indeed, one of the meanings of the verb *sentire* (to feel, to sense) refers to the consequence of touching: the few «sentono» (feel) because they touch. Moreover, even though the verb «*tocca*» is impersonal and, therefore, means *to be given*, its first meaning is still *to touch*<sup>5</sup>. In this sense, the expression «iudic[are] alle mani» echoes a popular episode in the Gospels, the story of Doubting Thomas, who had to *touch* Jesus' wounds to believe in his resurrection (John 20, 24-29).<sup>6</sup> This episode was very popular in the Renaissance to the point that the areas dedicated to the administration of justice in Tuscan town halls were usually decorated with artistic representations of the «incredulità di San Tommaso» (Parenti 2013, 198). Consequently, we should not be surprised to find a reference to Doubting Thomas in a chapter devoted to justice.

In sum, according to the most common interpretation, the few understand who the prince really is because they *touch* his real nature firsthand, like Doubting Thomas. It remains, however, unclear who the few are and what Machiavelli actually means when he writes they «feel» who the prince is. Francesco Bausi argued that while the majority of people base their own judgment on what they see, only a few are allowed to be that close to the prince to verify firsthand, to tangibly prove, «concretamente

<sup>5</sup> A literal translation for this passage would be: “sensing touches few; [...] few sense that which you are”.

<sup>6</sup> De Alvarez traces back the preference for touch over sight, conveyed by the expression «iudicare alle mani», to the well known experiment according to which a straight stick looks bent if immersed in water (De Alvarez 2008, 87-8). De Alvarez mentions an episode from Rousseau's *Emile* to describe the experiment, but it was already in book X of Plato's *Republic*. However, in the *Republic*, Plato's reasoning focuses only on the sight (602c) and not the touch. In this sense, Dotti (2013) interprets more correctly this derivation when, in his commentary on *The Prince*, he explains in a note that *sentire* in the sentence «pochi sentono quello che tu se'» means: «vedere con gli occhi della mente; penetrare al di là delle apparenze esterne» (179n46). However, I doubt this derivation for the expression «iudicare alle mani» is correct because, in the second part of *Quattrocento*, Plato's *Republic* was not as popular as the evangelical episode of Doubting Thomas or the other sources we will discuss in this article.

constatare», who he really is (2002, 383). Maurizio Viroli shared the idea of proximity included in the expression but tried to be more specific. «Judging by hands» -he wrote- means «to be able to understand [the prince's] passions and humors», since passions and humors guide his conduct. While the many base their own judgment on what they see and hear, only the few have the ability to *touch* the prince, i.e., to identify the particular passion (revenge, hatred, lust, fear, etc.) that moves the prince's actions. It goes without saying that only the prudent men possess such a skill (2014, 86-7). More complex is Erika Benner's interpretation. While she identified the few in the «other Machiavellian foxes, who know how to recognize snares», she believed Machiavelli's real intention in this chapter was to «exercise readers' skills at seeing through [the prince's] appearances», warning the reader against the princes' general faithlessness, rather than instructing the prince in the art of deception (2013, 213-24). Despite the obvious differences, all these interpretations share the same idea: the image of «iudic[are] alle mani» stands for the *active ability* possessed only by a few to unveil the prince's ruses.

### **The image of the eyes and hands in Machiavelli's early correspondence**

I argue that it is possible to offer a different interpretation of this crucial passage of chapter 18 by analyzing the use of the image of the eyes and hands in the administrative letters Machiavelli wrote at the beginning of his career, as secretary of the Second Chancery and the *Dieci di Pace e Libertà* (Ten of Peace and Liberty)<sup>7</sup>. Even though Machiavelli's early correspondence might appear to be of lower quality and significance in comparison with his main writings, it represents a direct and, sometimes, even a day-by-day account of Machiavelli's activity as secretary as well as of the environment from which he absorbed the political terminology in use at that

---

<sup>7</sup> The Second Chancery of the Republic of Florence was in charge of the correspondence for the internal affairs of the Republic, and in particular the management of the Florentine domains. Machiavelli was elected secretary of the Second Chancery on June 19, 1498 and held the position until November 7, 1512. Because of the delicate political situation the Republic had to face right after his election, Machiavelli was also appointed secretary for the *Dieci di Pace e Libertà*, an executive board responsible in exceptional times for the control of the countryside and the various centers of the Florentine domains. On Machiavelli's early life and administrative career, see Bausi (2005, 27-73); and for a brief overview of his early works, Cadoni (2006). For a description of the main duties covered by the *Dieci*, see Guidi (1992, 2: 787ff.).



time.<sup>8</sup> Furthermore, due to their practical goal, the letters had to convey orders and suggestions, issued by the executive boards of the Republic, to the Florentine officers without any ambiguity or misunderstanding. Consequently, the language used in the letters was as clear and concise as possible while expressions and words commonly used in Florence at that time tended to acquire a technical meaning (Guidi 2009, 251n63)<sup>9</sup>. This is the case of *le qualità dei tempi* (the qualities of time), an expression heavily employed by Machiavelli in his major works. In the administrative letters, *le qualità dei tempi* is the technical expression used to recommend extra caution in certain circumstances or to justify decisions and conduct in contrast with ethical principles and values (243-260).

The image of the eyes and hands, rather than being just a colloquial phrase, represents another example of such a tendency to give a technical slant to common words and expressions. Here I report seven occurrences of this image taken from Machiavelli's early letters (1498-1503):

- (1) avendo l'occhio loro alle mani (by keeping your eye on their hands) [I, 8, 4];<sup>10</sup>
- (2) si vuole in questi tempi avere cura loro alle mani e non agli occhi (In these times it is necessary to pay attention to their hands and not to the eyes) [I, 30, 5];
- (3) avendo destramente cura alle mani a coloro di chi tu giudicassi non si potere fidare (And carefully keeping an eye on those you believe cannot be trusted) [II, 5, 4];
- (4) arai li occhi alle mani al Marchese Gabbriello e t'ingegnerai intendere sue pratiche (you will have your eyes on Marquis Gabbriello's hands and use your ingenuity to find out what he is doing) [II, 75, 6];

---

<sup>8</sup> The publisher Salerno recently finished printing the "Legazioni. Commissarie. Scritti di governo." for the Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli (2012). This new publication covers, for the first time, Machiavelli's last years at the Chancery (1505-12) and also includes writings never published before (Machiavelli, 2002-2012). For a detailed description of the differences between this very recent publication and the previous ones, in particular those by Chiappelli and Marchand (1971-85), see Machiavelli (2002, 548-50).

It can be reasonably argued that, in the earlier years of his political and diplomatic activity, the relatively young and inexperienced Machiavelli first grasped the common ideas and practices in use at that time by the officers of the Florentine institutions, then he re-elaborated them in an original way and, finally, he systematized them in his main writings. It is Machiavelli himself who says that *The Prince* stems from his fifteen-year experience in «studio all'arte dello stato» (in the apprenticeship in the art of state). See his letter to Francesco Vettori on December 10, 1513 (Gaeta 1961, 304-05).

<sup>9</sup> In his fundamental study of the political language in *The Prince*, Fredi Chiappelli (1952, 9 and 57ff) extended this «tendenza a tecnicizzare» (tendency to apply a technical meaning to) common expressions and words to *The Prince* itself, however there is no general agreement on that; see for example Fournel and Zancarini (2000, 551-3).

<sup>10</sup> The Roman numeral (e.g., I) refers to the volume from the critical edition of the letters, and the two following Arabic numerals refer to the number of the letter and paragraph. The English translation is mine.

- (5) E fatto questo, gli arai gli occhi alle mani (Once you have done that, you will keep your eyes on his hands) [II, 391, 5];  
(6) a' quali arai gli occhi alle mani (You will keep your eyes on their hands) [II, 392, 5];  
(7) avere li occhi alle mani (To keep your eyes on [their] hands) [II, 368, 4].

In all these examples, while «occhio/occhi» (eye/eyes) can refer to either party according to the context, «mani» (hands) always belong to the one being judged and never to the one doing the judging. In this sense, the image of the eyes and hands in the administrative letters seems to have more in common with the thrush's tale than Doubting Thomas.<sup>11</sup> Here is how Poggio Bracciolini records this story in his *Facetiae*, a very popular collection of witty anecdotes and tales:

Quidam aviculas capiens in cavea reclusas, stricto manibus capite interficiebat. Interim casu lachrymas coepit emittere. Tum una ex reclusis ait reliquis: «Bono sitis animo, nam ut video lachrymantem nostri miscret.» Hic senior ex eis: «O fili - inquit - non *ad oculos* respice, sed *ad manus*,» non ad verba, sed opera monstrans esse a nobis respiciendum (Bracciolini 1964, 486)<sup>12</sup>.

The moral of this tale is clear: the anecdote tells us that we should base our judgment on «opera», the actual deeds of the person we have to judge (judging by the hands), and not on «verba», his external manifestations (judging by the eyes). Between the thrush's tale and Doubting Thomas there is an important difference: the hands belong to the judged (the hunter) and not to the judge (the apostle Thomas).

---

<sup>11</sup> Bardazzi (1975, 1486) was the first to notice the connection between the image «iudic[are] alle mani» in chapter 18 and the thrush's tale. Few years later, Bausi made the same connection. For both of them, this connection has been made possible through Luigi Pulci, who uses the same image in his *Morgante* (later discussed in this article). In her commentary on Pulci's masterpiece, Franca Ageno identified the thrush's tale as the source for the image of the eyes and hands (Bardazzi 1975, n80; Bausi 2002, 383). However, Bausi, who does not seem to be familiar with Bardazzi's publication, argues that Machiavelli took this image from Pulci («Machiavelli, se – come credo – era memore, attraverso il citato luogo pulciano, di questa favoletta»). We can now conclude that Machiavelli was already familiar with it and used it several times from the very beginning of his career.

<sup>12</sup> «On a very cold day a man took some birds out of a cage and killed them by crushing their heads with his fingers. While he was doing this, it so happened that tears began flowing from his eyes. Then one of the birds in the cage said to the others: "Take heart. I see that now he is weeping, and I am sure he will have mercy on us." The oldest bird replied: "My son, *do not look at his eyes, look at his hands*"» (Speroni 1964, 57-8; italics is mine).

### The link between the image of the eyes and hands and the virtue of prudence

The technical use of this image in the administrative letters is not limited to the specific attribution of the hands to the subject that has to be judged but is also reinforced by its association with *prudenzia* (prudence), a crucial term of contemporary political language. Today, prudence mainly means caution, the avoidance of unnecessary risks and, generally speaking, its use is not common anymore. On the contrary, in the 16<sup>th</sup> century, prudence was considered a virtue and played a pivotal role in political literature.<sup>13</sup> As Albert Russell Ascoli reminds us, the concept of prudence has three meanings according to the basic temporal divisions: «it is memory as regards the past; it is understanding as regards the present; and it is foresight as regards the future.» In other words, prudence is the ability to learn from your own past, the ability to understand the surrounding reality, and finally the ability to foresee future dangers and opportunities. Moreover, the virtue of prudence as a whole (past, present, and future) takes its name from its third part, as its etymology suggests: prudence derives from the Latin *providere*, to foresee (234).

It is, therefore, not surprising to notice that the image of the eyes and hands is often associated with *prudenzia* in the administrative letters<sup>14</sup>. For example, in a letter written in July 1498, at the very beginning of his career, Machiavelli addresses Agnolo Pandolfini, representative of the Republic in charge of the district of Barga, an area close to the city of Lucca. At this time, Florence is at war with Pisa, which rebelled against the Florentines in 1494. This is a very serious issue for the city of Florence since Pisa is its harbor, and it will take 10 long and expensive years of intermittent war to regain control over the rebelling city. The Florentine government is hoping that the city of Lucca will not take the side of Pisa. In the letter, Machiavelli prizes Pandolfini's decision to give back to the subjects of Lucca their belongings that had been stolen by mercenary troops paid by Florence. Pandolfini's gesture might lessen the tension between the two cities. However, despite the gratitude expressed by the ambassador of Lucca to Pandolfini, Machiavelli warns the officer to stay alert, «avendo l'occhio loro alle mani» (by keeping your eye on their hands), in order to detect any sign of

<sup>13</sup> As for an analysis of the term prudence in Machiavelli's major writings, the most important work is still Chiappelli (1977). He not only thoroughly analyzed all its instances but also identified the words, verbs, and expressions that Machiavelli links to prudence such as *conoscere*, *vedere*, and *pigliar partito* or *modo* (to know, to see, to deliberate) (194-95, 205). For a comparison of Machiavelli's notion of prudence with Aristotle, see Garver (1987); with Aquinas, see Lazzeri (1995) and Ascoli (1993); with Pontano, see Santoro (1967, 23-65, 179-231). On the relationship between *prudencia* and *sapientia* before and in Machiavelli, see De Mattei (1976), Lazzeri (1995), and, more recently, Ginzburg (2009) and Frosini (2013).

<sup>14</sup> It is not surprising also because the term prudence is generally linked to the metaphor of *seeing* (Dini and Stabile 1983, 71), precisely as in both the thrush's tale, «*look at his hands*,» and the image of the eyes and hands, «*keep [...] your eye on their hands*» (italics is mine).

deception behind those manifestations of gratitude: «[per fuggire] qualche macchinazione d'inganno che potessi sotto tali velami nascere». Machiavelli concludes: «il che, perché *se' prudentissimo*, sappiamo non bisogna ti sia ricordato» (Machiavelli 2002, 22; italics is mine)<sup>15</sup>. In this letter, prudence is explicitly linked to the ability to distinguish between appearance and reality, between the gratitude expressed by the ambassador of Lucca and the deception that might be hidden behind «tali velami» (those veils). More precisely, prudence refers to the ability to detect the first signs of deception; in other words, to foresee the danger, as the etymology of prudence suggests. That is the reason why Machiavelli does not recommend that Pandolfini simply use caution (as the modern meaning of prudence would suggest) in keeping his eye on the hands of the Lucchesi but prudence, the only virtue that can guarantee a full understanding of the present situation thanks to the ability to detect the sprouts of deception, to use Machiavelli's metaphor.

In conclusion, the image of the eyes and hands was already popular in the *Quattrocento* thanks to the thrush's tale, and that is the first reason why we find it in Machiavelli's correspondence: it is an expression everybody understands. However, as we have seen, in the administrative letters the use of this image goes beyond the obvious reference to a Florentine popular tale since it assumes a technical meaning. Rather than conveying a generic warning, the use of this image suggests a specific course of action and warns against a specific risk: it urges the Florentine officers to always exercise prudence in distinguishing what is said (appearance, words, external manifestations) from what is done (reality, deeds, actual agenda), and to base their own judgment on the latter; otherwise, the risk is to become the victim of a potential deception, like the poor thrush<sup>16</sup>.

### **The image of the eyes and hands between Doubting Thomas and the thrush's tale**

Before going back to Chapter 18, it is worth analyzing two literary sources in which the attribution of the hands to the judged appears more ambiguous than in the administrative letters. The first source is Luigi Pulci's *Morgante*. In the *cantare* 28, stanza 45, the author warns his audience by writing:

---

<sup>15</sup> (Since you are *so prudent*, we do not have to remind you of that; translation is mine). In this letter, the term prudence is explicitly mentioned next to the image of the eyes and hands; however, that is not always the case. When the word *prudence* is not mentioned explicitly, there are other terms that replace it, such as *conoscere*, *vedere*, and *pigliar partito* or *modo* (to know, to see, to deliberate), see Chiappelli (1977, 194-95, 205).

<sup>16</sup> In the letters, the image of the eyes and hands is often accompanied by expressions, such as *addormentare* (literary, to make somebody sleep), to indicate the act of deceiving.

e s'alcun susurrone è che v'imbocchi,  
 palpate come Tomma, vi ricordo,  
 e giudicate alle man, non agli occhi,  
 come dice la favola del tordo (Pulci 2007, 53)<sup>17</sup>.

Pulci urges the readers not to follow what some «susurron[i]» (literally whispers, carpers) say against him but to verify their opinions by touching, like Doubting Thomas, and judging by «the hands,» like the «old fable of the thrush» suggests. It is, however, unclear to whom we should attribute the hands: do they belong to the readers, as clearly stated by the verb *palpare* and the allusion to doubting Thomas, or to the judged, as is implied in the reference to the thrush's tale?

According to Bausi, who has analyzed this source in comparison to Machiavelli's use of the image in chapter 18, Pulci implicitly authorizes the attribution of the hands to the readers because, by placing the reference to Doubting Thomas *before* that of the thrush's tale, he encourages the reader to *palpare* with the hand before actually judging («un'esortazione a “palpare” con mano prima di giudicare», 383). Following this interpretation, Bausi concludes that Machiavelli, who remembers Pulci's passage, employs the image of the eyes and hands in chapter 18 to convey the same preference for touch over sight. Contrary to Bausi, I believe that, rather than prioritizing one source over the other, Pulci first urges the readers to verify reality, like Doubting Thomas, and then, by alluding to the thrush's tale and its tragic end, he warns everybody against following those fools who criticize him – a threat that becomes more explicit in the following verses:

E non sia ignun più ardito che *mi tocchi* (touches me),  
 Ch'io *toccherò* (I will touch) poi forse un monacordo  
 Ch'io troverrò la solfa e' suoi vestigi:  
 Io dico tanto a' neri quanto a' bigi (Pulci 2007, 53)<sup>18</sup>.

Whoever tries to slander the author, he will end up like the poor thrush *touched* by the hunter/Pulci: a threat – I imagine – that can be easily extended to those among the readers who will not «iudicare alle man» but instead back up the opinions spread by those «susurron[i]».

<sup>17</sup> «And if some fool dares prompt you, once again / I tell you that like Thomas you must be: / judge with your hands, not merely with your eyes, / as the old fable of the thrush suggests» (Tusiani 1998, 740).

<sup>18</sup> «And let nobody touch me anymore, / Else I will play my monochord so well / That more than sol-fa they will recognize / whether 'tis black or gray, I treat them both likewise». (Tusiani 1998, 740)

The second source where the attribution of the hands is more ambiguous is a sonnet, composed by Machiavelli himself and addressed to Giuliano de' Medici, the first recipient of Machiavelli's masterpiece<sup>19</sup>. The sonnet, whose title is «Io vi mando, Giuliano, alquanti tordi» (I send you, Giuliano, a few thrushes), accompanies some game birds Machiavelli wants to donate to Giuliano, perhaps on occasion of his release from prison (March 1513)<sup>20</sup>. Even though Machiavelli is well aware that this gift is not appropriate for a member of such an important family, he invites Giuliano to feed them to any slanderer to make him stop criticizing others while he is busy biting into those birds. Machiavelli anticipates Giuliano's possible objection that the thrushes are not good or fat («non buoni e non son grassi») enough to tempt anyone by offering himself as a counter example: despite the fact that he is not fat either, his own enemies «spiccon [...] di me di buon bocconi».<sup>21</sup> Then, in the last stanza, Machiavelli, like Pulci, invites Giuliano to not base his own judgement on those opinions. On the contrary, Machiavelli suggests:

Lasci l'opinioni  
Vostra Magnificenzia, e palpi e tocchi,  
e giudichi a le mani e non agli occhi (Machiavelli 1971, 1004)<sup>22</sup>.

Machiavelli's allusion to Pulci's passage is quite clear: the invitation to not follow opinions based on appearances, the use of the verb *palpare*, and the image of the eyes and hands. The only difference regards the attribution of the hands: the ambiguity still operating in Pulci seems to be solved in favor of Doubting Thomas. Indeed, the encouragement, «e palpi e tocchi», heavily affects the expression that follows, «giudichi a le mani», especially because Pulci's explicit reference to the thrush's tale here is missing<sup>23</sup>. In any case, as Pulci exhorts his readers to stick to reality and not to follow appearances, lest they be touched by his «monacordo», Machiavelli warns

<sup>19</sup> In the aforementioned letter to Francesco Vettori, December 10, 1513, Machiavelli informs his friend about the completion of his masterpiece, *De Principatibus*, and the intention to offer it to Giuliano de' Medici (Gaeta 1961, 304-05).

<sup>20</sup> For a discussion of the poem, see Black (2011).

<sup>21</sup> «get off [me] some good mouthfuls» (Black 2013, 90).

<sup>22</sup> «Won't Your Magnificence give up their opinions, and feel and touch / and judge with hands and not with eyes?» (Black 2013, 90).

<sup>23</sup> In this sense, Bausi's interpretation of Pulci's use of the image of the eyes and hands seems more suitable for Machiavelli's poem. Still, I find it difficult to dismiss as mere coincidence the fact that the gift accompanying the sonnet is actually a clutch of thrushes («alquanti tordi»); in other words, the gift itself evokes the thrush's tale!

Giuliano not to judge his gift on its appearance but trust him and use it against his own slanderers; otherwise, they will keep on biting him<sup>24</sup>.

### **A new attribution to the hands: the competition between the prince and the nobles**

As we have seen, the young Machiavelli employed the image of the eyes and hands from the very beginning of his career. This image was used due to the popularity of its sources, Bracciolini's *Facetiae* and Pulci's allusion in the *Morgante*, and, therefore, it was understandable by anybody operating in the same political environment in which the young Machiavelli served as secretary: from Machiavelli's colleagues and assistants in the Second Chancery, through the officers to whom the administrative letters were addressed, to the most influential citizens serving in the *Dieci* and the *Signoria*. Moreover, in this specific context, this image was used with a technical meaning since the goal of the letters sent to the Florentine officers in the *contado* (the territories ruled by the Republic) was to convey a message as clearly and concisely as possible. For this reason, *the hands* were consistently attributed to the judged, stressing in this way (1) the importance of basing the judgment on the actual actions of the counterpart (rather than his promises or formal gestures), and (2) the risk of being victim of a potential deception, thanks to the allusion to the thrush's tale. Finally, the ability evoked by this image to distinguish between appearance and reality was considered a sign of prudence, the most important political virtue. Therefore, this image was also a reminder for the officers, operating on behalf of the Republic, to take the situation in which they were involved as an opportunity to prove they possessed such a virtue and, consequently, deserved the position to which they were assigned<sup>25</sup>.

We also remarked that the attribution of the hands to a specific subject appears more ambiguous in at least two literary sources. Indeed, in Pulci's *Morgante* and Machiavelli's sonnet, the image of «iudicare alle mani» is associated with Doubting Thomas but, at the same time, is never fully detached from the thrush's tale. Actually, the allusion to the tale – explicit in Pulci and 'tangible' in Machiavelli – works as a warning sign against the danger of becoming victims of appearances: *touched* by Pulci's «monocordo» or *bitten* by Giuliano's hungry slanderers.

As for the use of the image in chapter 18, we saw that the most common interpretation attributes both eyes and hands to those who have to judge the prince's actions, and identifies the «few» with those who are willing or able to investigate and

<sup>24</sup> Particularly interesting is Jaeckel's reading of this sonnet (1988). According to him, the actual gift accompanying Machiavelli's sonnet was *The Prince/De principatibus*.

<sup>25</sup> The importance of the *reputazione* for the officers of the Republic is well explained by Connell (1988, 615-6).

recognize the truth, i.e., the virtuous men, the Machiavellian foxes, etc. By attributing the hands to those who have to judge, this interpretation -implicitly or explicitly- opts for Doubting Thomas over the thrush's tale but only because the latter has disappeared from our culture.<sup>26</sup> On the contrary, we can now say that the memory of the thrush's tale was quite lively at that time. Indeed, it is difficult to believe that Giuliano would have failed to make the connection between Machiavelli's gift, the thrushes, and the image of the eyes and hands, contained in his sonnet. It is also difficult to believe that the image used by Machiavelli in chapter 18 did not evoke in his friends and colleagues -with whom he shared the same political language and among whom *the Prince*, or parts of it, privately circulated- the technical meaning it assumed in the administrative letters they copied, wrote, or read<sup>27</sup>. As for Machiavelli as well, after using this image so frequently in the administrative letters, it is difficult to believe he did not have in mind its technical use either (and, consequently, the allusion to the thrush's tale) while he was employing it – once again – in *The Prince*, in a chapter discussing deception and truth. Therefore, an alternative interpretation of the image of the eyes and hands that takes into consideration its technical use in the administrative letters and the thrush's tale is, at least, equally reasonable as the interpretation based only on Doubting Thomas. Let's now test this interpretation in the context of chapter 18.

If we follow this alternative interpretation of the sentence «[men in general] iudicano più alli occhi che alle mani», the «hands» do not refer to the people but rather to the prince. The first consequence stemming from this interpretation is that we can better understand and appreciate Machiavelli's provoking originality in turning upside down the context in which the image of the eyes and hands was usually employed in the administrative letters (but also in the literary sources we analyzed). Machiavelli does not adopt the point of view of those who may be the potential victims of a deception

---

<sup>26</sup> Beside Bausi, who however ends up attributing both hands and eyes to the judge, the only scholar discussing the thrush's tale in relation to the image of the eyes and hands in chapter 18 is Viroli (2013; 2014). It is interesting to note that Viroli includes the thrush's tale in his own interpretation of the passage by attributing two meanings to the expression «iudicare alle mani». According to Viroli, the hands can refer to either the people or the prince; in the former case, it invites the people to investigate the truth firsthand (to judge with their hands); in the latter, to base their judgment on the prince's hands, i.e., his actual actions. In both interpretations, Viroli assigns to «li òmini in universali» and the «pochi» the same function of judging the prince. In this article, we argue that the few are actually the victims of his hands.

<sup>27</sup> Two famous examples of friends and colleagues are Buonaccorsi and Vettori. Buonaccorsi was a close friend and collaborator of Machiavelli and he copied *The Prince*. As for Vettori, who was an aristocrat, he served the Republic, in particular in the 1507 mission to the German Imperial court with Machiavelli. On January 18, 1514, he informs Machiavelli that he really, «oltre modo», liked the chapters of *The Prince* he read, but he wants to reserve judgment until he has the whole work, «se non ho il tutto» (Inglese 2014, XXIII).



(the judges) in order to warn them, but rather that of the deceiver (the judged) in order to advise him. Indeed, he reassures the deceiver, i.e., the prince, that his wrongdoing, the necessary acts of violence and deception he has to perform, will not jeopardize his own reputation because<sup>28</sup>: (1) people in general base their judgment on what they see or what the prince shows them – today we would say *his narrative* – and not on what the prince's hands actually do (his actual actions); (2) those few who actually *feel* who the prince really is are ineffective since they are too afraid to go against the popular view supporting the prince or, even if they are not, they would not find any following. As we have seen, these few are usually interpreted as a second group of judges, wiser than the majority – Viroli, for example, in a recent publication called them «i cittadini saggi»<sup>29</sup> – because they judge the prince according to reality and not appearances. However, throughout the chapter, we do not perceive any concern that the prince's real intentions or unjust actions may be exposed by such a group of people<sup>30</sup>. On the contrary, the real concern is the avoidance of snares and traps deployed by others<sup>31</sup>. Indeed, chapter 18 is populated by all sorts of animals – foxes, lions, and wolves – competing against each other in a dangerous setting full of snares. The moral of the thrush's tale and the verb *sentire* support an alternative interpretation that better matches this competitive climate. Rather than being more virtuous or smarter than others in exposing the prince's wrongdoing, the few who feel who the prince really is are more simply those among his competitors who fall victims to his beast-like actions. They «sentono» (feel) not only because they are reached by the prince's voice and appearance, «a udirlo e vederlo», like anybody else, but also because they *are touched* by his hands. In this sense, the expression «sentono quello che tu se'» echoes the sound of the thrushes' heads crashed by their executioner.

The solution to the contradiction between hands (the prince's unjust but necessary actions against his competitors) and eyes (his good reputation among the people) passes through the verb *sentire*. What Machiavelli is saying is that the prince's appearances and his actual actions *affect* people differently. The appearances concern everybody, while the actual actions only affect those who *are touched* by the prince's «hands», i.e., the direct victims of his crimes. The trick consists of keeping these two levels apart. As stated more clearly at the beginning of chapter 19, people only want to not be harassed, «[3] qualunque volta alle universalità delli òmini non si toglie né roba

<sup>28</sup> If – of course – the prince «paia a vederlo e udirlo tutto pietà».

<sup>29</sup> (2014b, ch. 2). For this interpretation, see note 26.

<sup>30</sup> See for example pars. 9-12 but especially par. 18 (Machiavelli 2006, 236-9 and 241-2).

<sup>31</sup> In paragraph 7 «[...] Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e liene a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul liene non se ne intendano», Benner has correctly noticed that: «The first thing to learn from these beasts [...] is their means of *self-defence*. Thus one must be a fox to 'recognize snares' and a lion to 'frighten off' wolves both defensive, not aggressive, aims» (2013, 217).

né onore, vivono contenti»<sup>32</sup>, this is the «fine» and «lo evento della cosa» at which they look and on which they build their own opinion of the prince and, consequently, his reputation. However, abstaining from their properties is not enough. The prince must know how to *colorare* (to color) the unjust but necessary actions he directs against his adversaries, especially when he has to break a promise. If he does not take these precautions, people will see «who he really is» and therein lies the problem. Indeed, following the technical use of the image of the eyes and hands, *judging only with the eyes* means that men, in general, lack the necessary prudence to distinguish between appearance and reality and, therefore, they would confuse a necessary act of violence or deception for a dangerous habit<sup>33</sup>. Consequently, they would start to *feel* unsafe and uncertain for their properties and women and, if the prince becomes hateful and contemptible before the people, the few would finally have a place to lean on, «appoggiarsi», against him.

## Bibliography

- Ascoli, Albert Russell. 1993. "Machiavelli's Gift of Counsel." In *Machiavelli and the Discourse of Literature*, edited by Albert Russell Ascoli and Victoria Kahn, 219-257. Ithaca: Cornell University Press.
- Bardazzi, Giovanni. 1975. "Tecniche narrative nel Machiavelli scrittore di lettere." In *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, classe di lettere e filosofia*, series III, vol. V, 4: 1443-89.
- Bausi, Francesco. 2002. "Politica e poesia. Ancora sulla cultura di Machiavelli." In *Intersezioni* 23: 377-393.
- Bausi, Francesco. 2005. *Machiavelli*. Roma: Salerno.
- Benner, Erica. 2013. *Machiavelli's Prince: a New Reading*. Oxford: Oxford University Press.

---

<sup>32</sup> (Machiavelli 2006, 243-44). «whenever one does not take away either property or honor from the generality of men, they live content» (Mansfield 1998, 72).

<sup>33</sup> This is the same problem tackled in chapter 16: people are not able to properly distinguish between appearance (generosity) and reality (lavishness) therefore «if one wants to keep up a reputation for being generous, one must spend lavishly and ostentatiously» (Skinner and Price 1988, 56). In chapter 18, Machiavelli implicitly argues that what is called *integrity* is actually *naivety*.

- Black, Robert. 2011. "Notes on the date and genesis of Machiavelli's *De Principatibus*." In *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, edited by Paola Guglielmotti et al, 29-42. Firenze: Firenze University Press.
- Black, Robert. 2013. *Machiavelli*. London and New York: Routledge.
- Bracciolini, Poggio. 1964. *Opera Omnia. Tomus primus*. Foreword by Riccardo Fubini. Torino: Bottega d'Erasmus.
- Cadoni, Giorgio. 2006. "La formazione del pensiero politico di Machiavelli." In *Il pensiero politico* 39.2: 179-210.
- Chiappelli, Fredi. 1952. *Studi sul linguaggio del Machiavelli*. Firenze: F. Le Monnier.
- Chiappelli, Fredi. 1977. "'Prudenza' in Machiavelli." In *Letteratura e critica: studi in onore di Natalino Sapegno*, edited by Walter Binni, 191-211. Roma: Bulzoni.
- Connell, William J. 1988. "Il commissario e lo stato territoriale fiorentino." *Ricerche storiche* 18.3: 591-617.
- De Alvarez, Leo Paul S. 2008. *The Machiavellian Enterprise: A Commentary on The Prince*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- De Benedictis, Angela, and Annamaria Pisapia, eds. 1999. *Specula Principum*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- De Mattei, Rodolfo. 1976. "Dal primato della sapienza al primato della prudenza nel dottrinarismo politico italiano del Cinque e del Seicento." In *Giornale critico della filosofia italiana* 55: 116-127.
- Dini, Vittorio and Gampiero Stabile. 1983. *Saggezza e prudenza*. Napoli: Liguori Editore.
- Dotti, Ugo, ed. 2013. *Il Principe*. Milano: Feltrinelli.
- Fournel, Jean-Louis, and Jean-Claude Zancarini. 2000. "Sur la langue du Prince: des mots pour comprendre et agir." In *De Principatibus. Le Prince*, by Niccolò Machiavelli, edited by Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini, and Giorgio Inglese, 545-610. Paris: Presses Universitaires de France.
- Frosini, Fabio. 2013. "La 'prospettiva' del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli." In *Giornale critico della filosofia italiana* 92.3: 508-542.
- Gaeta, Franco (ed.) 1961. *Lettere*, by Niccolò Machiavelli. Milano: Feltrinelli.
- Garver, Eugene. 1987. *Machiavelli and the History of Prudence*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Gilbert, Felix. 1939. "The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli." In *The Journal of Modern History* 9.4: 449-483.
- Ginzburg, Carlo. 2009. "Pontano, Machiavelli and Prudence: Some Further Reflections." In *From Florence to the Mediterranean and Beyond: Essays in Honour of Anthony Molho*, edited by Diogo Ramada Curto et al, 117-125. Firenze: Olschki.
- Guidi, Andrea. 2009. "'Esperienza' e 'qualità dei tempi' nel linguaggio cancelleresco e in Machiavelli (con un'appendice di dispacci inediti di vari cancellieri e tre scritti di governo del Segretario fiorentino)." In *Laboratoire italien* 9: 233-272.
- Guidi, Guidubaldo. 1992. *Lotte, pensiero e istituzioni nella repubblica fiorentina dal 1494 al 1512*. 3 vols. Firenze: Olschki.
- Inglese, Giorgio. 2007. *Per Machiavelli: l'arte dello stato, la cognizione delle storie*. Roma: Carocci.
- Inglese, Giorgio, ed. 2014. *Il Principe*, by Niccolò Machiavelli. Torino: Einaudi.
- Jaeckel, Hugo. 1998. "I tordi e il principe nuovo. Note sulle dediche del Principe di Machiavelli a Giuliano e Lorenzo de' Medici." In *Archivio Storico Italiano* [ASI], 156: 73-92.
- Lazzeri, Christian. 1995. "Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel." In *De la Prudence des Anciens comparée à celle des Modernes: sémantique d'un concept, déplacement des problématiques*, edited by André Tosel, 79-128. Paris: Diffusion Les Belles Lettres.
- Machiavelli, Niccolò. 1971. *Tutte le Opere*, edited by Mario Martelli. Firenze: Sansoni.
- Machiavelli, Niccolò. 2002. *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*. Tomo 1, edited by Jean-Jacques Marchand. Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Vol. V. Roma: Salerno.
- Machiavelli, Niccolò. 2003. *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*. Tomo 2, edited by Denis Fachard and Emanuele Cutinelli-Rèndina. Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli. Vol. V. Roma: Salerno.
- Machiavelli, Niccolò. 2006. *Il Principe*, edited by Mario Martelli. Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, vol. I. Roma: Salerno.
- Mansfield, Harvey C., trans. 1998. *The Prince*, by Niccolò Machiavelli. Chicago: University of Chicago Press.
- Parenti, Daniela. 2013. *Dal Giglio al David. Arte civica a Firenze fra Medioevo e Rinascimento*. Milano: Giunti Editore.

- Pulci, Luigi. (1955) 1994. *Morgante*, edited by Franca Ageno. Milano: R. Ricciardi.
- Pulci, Luigi. 2007. *Morgante*, introduction and notes by Giuliano Dego. Milano: BUR.
- Quagliani, Diego. 1987. "Il modello del principe cristiano. Gli «specula principum» fra Medio Evo e prima Età Moderna." In *Modelli nella storia del pensiero politico: saggi*, edited by Vittorio Ivo Comparato and Carlo Carini, Vol. I, 103-122. Firenze, L.S. Olschki.
- Ridolfi, Roberto. 2014. *Vita Di Niccolò Machiavelli*. Roma: Castelvechi.
- Sasso, Gennaro. 1972. *In margine al V centenario di Machiavelli: filologia, erudizione, filosofia*. Napoli: Guida.
- Sasso, Gennaro. 1993. *Niccolò Machiavelli*. Vol. 1: *Il pensiero politico*. Bologna: Il Mulino.
- Santoro, Mario. 1967. *Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento*. Napoli: Liguori.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. 1, The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin, and Russell Price (eds.) 1988. *Machiavelli: The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Speroni, Charles. 1964. *Wit and Wisdom of the Italian Renaissance*. Berkeley: California U.P.
- Tusiani, Joseph, trans. 1998. *Morgante: the epic adventures of Orlando and his giant friend Morgante*. By Luigi Pulci. Bloomington: Indiana University Press.
- Viroli, Maurizio. 2014. *Redeeming "The Prince": the Meaning of Machiavelli's Masterpiece*. Princeton: Princeton University Press.
- Viroli, Maurizio. 2014b. *Scegliere il principe. I consigli di Machiavelli al cittadino elettore*. Roma-Bari: Laterza.

**Andrea Polegato** (Ph.D., Indiana University) is Lecturer in Italian at the University of North Texas (Denton). His specialization is on the political language of the Renaissance, in particular Niccolò Machiavelli and his early diplomatic and administrative writings. He also has a strong interest in Comparative Studies. He has published articles on Machiavelli, Machiavelli and Sunzi (The Art of War), Pietro Aretino, and the Italian filmmaker Ermanno Olmi.

Email: [Andrea.Polegato@unt.edu](mailto:Andrea.Polegato@unt.edu)



---

## Cartografia politica delle passioni: le istituzioni repubblicane in Saint-Just

**Vincenzo Di Mino**

### **Abstract**

Among the many figures emerging from the controversies surrounding the French Revolution, the name and work of Saint-Just are often forgotten. Discussing the relationship between political theory and political practice, his thought was characterized by a constant attention to connecting social needs within new decision-making arrangements, according to the movements and the divisions occurring within society. The self-governing tendency of society is a key focus, leading to the overcoming of laws, in favor of a downward distribution of powers: the institutions are spaces of connection between desires, habits, customs and needs, able to connect the different subjectivities. In order to give practical effect to these claims, Saint-Just inscribed the ontological force of social conflicts in a dynamics of transformation, where the equality of rights is the central node in the revolutionary becoming of the people, and virtue is seen as fidelity towards the revolutionary event itself.

### **Keywords**

Institution - desire - insurrection - virtue - happiness

L'ultima fase della vita e del pensiero di Louis Antoine de Saint-Just, compressa tra i due fuochi dello sfiancamento dettato dalla guerra ai confini e dalla marcata erosione del rapporto che legava i cittadini al processo rivoluzionario (Burstin 2016), è caratterizzata da un'anomala e singolare presa di posizione sul destino della Rivoluzione stessa, sulla traiettoria che, determinata dalla contingenza, essa aveva preso. Seppur ligio al dovere, derivatogli dall'essere membro del Comitato di Salute Pubblica e commissario politico al fronte, Saint-Just rivede e riconsidera le proprie posizioni sull'esperienza rivoluzionaria, specialmente sulla fase in cui era stato uno degli esponenti più in vista. Non è una fulminazione sulla via di Damasco che gli fa abbracciare posizioni opposte, né un pentimento che gli fa rinnegare l'intera esperienza politica del dispotismo della libertà robespierrista; piuttosto, è l'inespresso e insoddisfatto desiderio per la libertà reale, completa e pacifica, che lo porta a esplorare alcuni territori ignoti, presenti impercettibilmente nella propria produzione teorica, che emergono prepotentemente, fungendo da bussole per cartografare l'impensato della rivoluzione.

Constatata la stasi del progetto giacobino (*"la Révolution est glacée"*), considerata l'impossibilità del *"passo in più"* richiesto dagli agonizzanti comitati e da Babeuf, che certamente avrebbe riacceso nei cuori dei comitati popolari la scintilla del rilancio dell'azione rivoluzionaria (Mathiez 1949; Babeuf 1969), Saint-Just decide di imbarcarsi in un viaggio intellettuale nel deserto che il reale gli offriva, provando a ricostruire una dinamica di liberazione attorno a delle linee di fuga. *'Caute!'*, viene da dire con il giovane Spinoza, perché se è vero che si può annoverare Saint-Just tra i teorici più importanti della prassi rivoluzionaria, non lo si può certamente considerare un mero esaltatore della violenza popolare, un animatore di un grossolano egualitarismo *à la Roux* o, per altri versi, Hébert (Groppi 1976). Il nuovo dispositivo politico, costruito teoricamente, viene innestato all'interno di una rete organizzativa in cui si possano bilanciare la forza dei tumulti, il consenso dei diritti e la durata dei costumi. Nel manoscritto incompleto intitolato *De la nature*, ritrovato da Albert Soboul, e nei *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane* viene articolato questo progetto utopico, che, nel solco della tradizione illuminista (Belissa, Bosch, Gauthier 2009), ha come fine massimo la rigenerazione morale della società e degli individui e, nel solco degli avvenimenti, la creazione di un nuovo tipo di umanità solidale, attiva, razionale. Per dirla con il filosofo francese Gilles Deleuze, oltre alla sovversione del presente, egli si occupò del *divenire-rivoluzionario*, della metamorfosi della soggettività nell'immanenza del nuovo tempo storico.

Ma cosa sono le istituzioni? Per Saint-Just esse «costituiscono per il governo di un popolo libero la garanzia contro la corruzione dei costumi e per il popolo e i cittadini la garanzia contro la corruzione del governo» (Saint-Just 1952,161). Sono dei vettori in grado di accumulare e rielaborare la potenza singolare e collettiva, laboratori della libertà, in grado di prefigurare l'autogoverno su scala sociale partendo dai costumi e dai bisogni collettivi, forme di organizzazione dinamiche dei rapporti sociali. Sono dunque modelli dell'azione, perché permettono una presa di parola collettiva sui diritti a quei soggetti fino ad allora esclusi dal novero del politico, esercizio costante del potere costituente dell'eterogeneo universo rivoluzionario, diventando fulcro con il quale trasformare le enunciazioni formali in cambiamenti materiali, in grado di incidere sulle forme di vita stesse. Saint-Just rimase sempre fedele alle sue precedenti elaborazioni, nonostante le innovazioni semantiche e concettuali: la centralità dei costumi e l'odio per l'esercizio arbitrario e dispotico del potere sintetizzato icasticamente nell'orazione che condannò il re. L'istituzione è «la categoria della durata, della continuità e del reale [...] le istituzioni sono fondate sul potere, ma a questo subentra una forma di consenso» (Hauriou 1967,5). Un sistema di mezzi e di bisogni organizzato, continuamente aperto e trasformato dalle soggettività e dalle loro convenzioni, dai loro costumi, dalle loro forme di vita. L'istituzione dunque ha un portato storico di rottura nei confronti di tutta la teoria politica precedente: nel fallimento delle due opzioni della *reductio ad unum* che



essa si era data nel corso dei secoli, rappresentata metaforicamente nella terribile figura di *Leviathan* (e la sua trattazione nell'opera di Thomas Hobbes) e catturato nell'astratto culto del *Contrat Social* (e il modello teorico costruito da Jean Jacques Rousseau), questa altra opzione, vero e proprio *tertium non datur*, destruttura completamente gli ordini del discorso precedenti. Il secondo potere, quello delle sezioni popolari, era stato costituzionalmente sancito con il diritto all'insurrezione, nell'articolo 35: «Quando il Governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ciascuna parte del popolo il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri». Esso viene messo a tema e ipostatizzato da Saint-Just in queste nuove forme istituzionali soggettive, ovviamente dotate di una propria personalità giuridica, determinata ontologicamente sul piano della loro attività e non più in base a norme superiori astratte ed impersonali. Come esemplifica perfettamente Miguel Abensour, «l'institution, en outre, évoque l'idée d'un système suffisamment bien combiné pour que l'agacement de ses différentes parties produise un tout harmonieux» (Abensour 1967, 275). Un secondo potere dinamico e molecolare, diffuso, non semplicemente una forma di bilanciamento del governo ma una vera e propria potenza costituente, eccedente la mediazione costituzionale che, da Montesquieu in poi aveva pensato il potere come uno e trino, si pone su un piano d'immanenza assoluta rispetto alla materialità delle vite:

Le istituzioni sono la garanzia della libertà pubblica; esse moralizzano il governo e lo stato civile; reprimono le rivalità, che producono a loro volta le fazioni; stabiliscono la delicata distinzione tra la verità e l'ipocrisia, l'innocenza e la colpa; instaurano il regno della giustizia. Senza istituzioni la forza di una repubblica riposa o sul merito dei fragili mortali o su mezzi precari (Saint-Just 1955, 181).

Come si può evincere, queste affermazioni marcano una differenza profonda tra la concezione che Saint-Just ha della rivoluzione da quella, che, per esempio, aveva Robespierre (Robespierre 1967). Entrambi pensatori e uomini d'azione abituati a muoversi nella contingenza, arrivarono a diverse conclusioni sulla fondazione del potere rivoluzionario: nell'uomo di Arras il dispositivo governativo era rigido, indipendente, dotato di poteri eccezionali, una vera e propria dittatura sovrana (Guerin 1946; Schmitt 1975; Gauthier 2014). Contrariamente, il giovane convenzionale pensa al potere come forza dotata di ambivalenza perché irresistibile ma dinamica, in grado di intercettare le tensioni rivoluzionarie e ricombinarle immediatamente su un piano strategico, superando completamente le sabbie mobili delle rappresentazioni. La diffusione di nuove forme decisionali, dotate di forza politica, sull'intero tessuto sociale diventa la condizione primaria di politicizzazione della società nella prospettiva del proprio autogoverno: opporre la forza collettiva della società alla macchina statale è il compito che il sistema delle istituzioni vuole realizzare. Tutto ciò comporta non l'irenica

transizione ad un immaginifico paradiso (come da diffusa tradizione religiosa), ma la continua operatività nello scarto che si crea tra la forza istituyente delle soggettività e la struttura formale dei poteri costituiti (Castoriadis 1975).

C'è una lunga linea del pensiero politico che, partendo dalle stesse considerazioni, oppone la politica intesa come un insieme di pratiche conflittuali collettive al politico, inteso come forza di sussunzione e disciplinamento, e Saint-Just può essere annoverato tra questi pensatori: così è possibile pensare il rivoluzionario all'interno di questa genealogia che teorizza e pratica la rivoluzione permanente, nell'accezione in cui Karl Marx l'ha presentata come dinamica continua della *lotta di classe* (Bongiovanni 1989), come rottura, come riaffermazione dei desideri soggettivi contro la brutalità e l'astrattezza del politico. All'interno dell'opera *De la nature* e poi nello scritto sulle istituzioni, Saint-Just, fuori da qualunque nostalgia primitivista, oppone in questi termini società naturale e società politica:

Les hommes forment donc une société naturelle qui repose sur leur indépendance, mais tous ensemble forment un corps ou une force politique contre la conquête [...]  
C'est une erreur de croire que les premiers hommes étaient sauvages et qu'ils se réunirent d'abord dans l'état civil pour se conserver (Saint-Just 2004, 1044-1046).

Non è l'apertura di un campo politico di rapporti tra i soggetti a distruggere la società, ma la sua continua subordinazione a degli ordini di volta in volta sempre più oppressivi (politici, morali, giudiziari, religiosi, repressivi). L'uomo è libero nel suo continuo proliferare di legami e affetti, nel suo vivere le trasformazioni di un'epoca in cui la giustizia si mutò nella compensazione delle disuguaglianze e nell'eliminazione delle malversazioni accumulate nei secoli precedenti (Abensour 2005). A differenza dell'ordine del discorso politico, sviluppatosi tra il XVII ed il XVIII secolo, per cui la pace e l'armonia si sviluppano solo ed esclusivamente nella cessione (volontaria o sotto forma di obbligazione) e nella rinuncia alla propria forza per favorire "la spada del sovrano" di hobbesiana memoria, Saint-Just afferma invece la forza costituente del diritto sociale. Il potere costituente diventa origine stessa dell'agire rivoluzionario, pratica collettiva indirizzata contro la violenza generata dalla spasmodica volontà di accumulazione, permettendo di disattivare la connessione tra governanti e governati che il formalismo costituzionale aveva prodotto: «Le droit social interdit la distinction des gouvernants et des gouvernés qui avait pour effet de ruiner la cohésion première et de construire la cité sur l'opposition désastreuse du fort et du faible» (Abensour 2004, 44).

Opponendo la *loi naturelle* alla *loi politique*, quindi, pensando il diritto a partire dalla forza soggettiva e non dai limiti che le si possono imporre, si può così smontare completamente la sterile visione che presenta Saint-Just come pensatore poco originale

e appiattito su Rousseau (Pala 1981). Se nel ginevrino e nel suo più fedele testimone rivoluzionario, Robespierre, l'eccessivo uso di un'antropologia politica positiva li porta ad elaborare dei progetti teorici, il cui *telòs* fosse l'unificazione delle singole volontà all'interno di un unico centro di irradiazione o, per dirla con Antonio Negri, l'esercizio statico di una forza dinamica per cui «il potere costituente non può da essi essere definito come produzione, come lotta per costruire un nuovo mondo, ma è semplicemente la rivelazione di un'unità organica soggiacente che la rivoluzione restaura [...] essi vivono l'astratto costituzionale» (Negri 2001, 264), Saint-Just ci invita a radicare i modelli comportamentali e di giustizia nei costumi e nella convenzioni, prodotti del vissuto quotidiano radicato nei secoli, e non incantarsi davanti l'asservimento alla metafisica della volontà espressa dalla legge. Certamente segni di equità e di saggezza, le convenzioni sono, secondo la definizione datane da David Hume simile per molti tratti alla concezione che ha il nostro dei costumi e degli usi, «il modo in cui le regole della giustizia vengono stabilite mediante l'artificio degli uomini, e le ragioni che ci spingono ad attribuire alla osservanza o alla negligenza di queste regole una bellezza e una bruttezza morale» (Hume in Magri 1994, 157). La concezione assoluta che supporta e giustifica un governo di emergenza come quello giacobino, in cui la linea del conflitto è tracciata dallo statuto etico e morale degli attori in campo e la forza della congiuntura fa sì che la legge «una volta instaurata, si oppone a terzi, vige per un periodo determinato ed è senza riserve» (Deleuze 2007, 103; Deleuze 2002) traduzione materiale di quella kantiana disposizione morale verso l'assoluto e la ragione (Illuminati 1971; Scuccimarra 1997), ha come conseguenza l'inasprirsi delle tensioni sociali e la cristallizzazione dei dispositivi di soggettivazione prodotti dagli eventi. Saint-Just, ottimista sul potenziale operativo insito nelle dinamiche di aggregazione rivoluzionaria, così rispondeva:

Le leggi lunghe sono pubbliche calamità [...]. Obbedire alle leggi, non è un principio chiaro; spesso la legge non è altro che la volontà di colui che la impone. Si ha diritto di resistere alle leggi oppressive. La forza delle leggi generali è estrema (Saint-Just 2004, 228-229).

Chiarendo quanto la de-individualizzazione ed il superamento della servitù volontaria tramite la diserzione e la disobbedienza fossero necessari nei processi di liberazione. Attivando invece i costumi all'interno delle istituzioni, quindi radicandoli ontologicamente alle passioni degli uomini, si può costruire una comunità d'affetti e mostrare la virtù come strada maestra della repubblica:

Sento dire da molti che essi hanno fatto la rivoluzione. Si ingannano. Essa è opera del popolo [...] tutto ciò che tenda a rendere i costumi feroci o molli dev'essere censurato (Saint-Just 2004, 228-229).

Alla spontanea forza costituente del comportamento popolare deve essere affiancata una forza non separata ma completamente interna alle dinamiche della *civitas*, che sia un virtuoso esempio nell'esercizio quotidiano del cambiamento repubblicano:

Coloro che sono incaricati di governare la repubblica devono dare l'esempio della virtù e della modestia [...] la garanzia degli obblighi e della inflessibilità dei funzionari è anche la garanzia dei diritti e della libertà dei cittadini. Occorre far paura a quelli che governano. Non bisogna mai farne al popolo (Saint-Just 2004, 238-239).

La virtù evocata in queste pagine è dunque una disposizione etica del soggetto, riflesso del suo iscriversi all'interno di una collettività nuova e quindi costume principale della nuova forma repubblicana: essa deve essere radicata completamente nel sentire sociale come pedagogia dell'animo cittadino. La virtù si articola, nel progetto delle istituzioni, attraverso tutta una minuziosa parte dedicata al rispetto di alcuni costumi sociali e nell'implementazione, all'interno dei rapporti sociali, di una nuova forma di educazione alla libertà dalle servitù morali e materiali. È evidente che lo scopo di Saint-Just è quello di trasformare e organizzare, a partire dalle soggettività rigenerate dalla tempra rivoluzionaria, nuove modalità di esercizio del potere che potesse fare proprie la pluralità e il movimento, legando e mettendo in virtuoso rapporto forza e consenso, terrore e libertà, tumulto e istituzione: è, contro H. Arendt, sia *constitutio libertatis* che *novum ordo secolorum* (Arendt 2006) - costituzione delle libertà collettive e immagine della trasformazione - e si esperisce come forza costituente la nuova *polis* nella rottura. Lo stesso Saint-Just comprende la potenza rivoluzionaria della verità, come campo di tensione continua tra la virtù e la sua effettualità, e da buon *parrhesiasta* (ossia colui che dice la verità in faccia al potere) indica nello stoicismo la matrice etica del divenire-rivoluzionario, fedele al proprio evento e alla propria indipendenza:

La rozzezza è una forma di resistenza all'oppressione; la dolcezza è compagna della fierezza dell'uomo libero. Solo lo stoicismo, che è la virtù dello spirito e dell'anima, può impedire la corruzione di una repubblica [...] che manchi di costumi (Saint-Just 1952, 195).

Una militanza attiva sul versante della libertà, resa manifesta dall'esaltazione dei costumi repubblicani non frugali né limitanti, bensì amplificanti l'equità, la giustizia,

l'amore per il prossimo. Grande attenzione è riservata alla definizione delle feste repubblicane, nelle date fondative, come momenti di gioia, socialità e rafforzamento dell'anima, in «commemorazione dell'eguaglianza umana» (Saint-Just 1952, 232). Queste ritualità, inserite nel nuovo calendario repubblicano, rappresentando contemporaneamente il ricordo del passato funesto e l'avvento di nuovi tempi carichi di prosperità, segnavano delle sospensioni materialistiche impresse al presente. Se il tempo costituito si configurava come memoria e ferita del passato di servitù, quello delle feste ne distruggeva i presupposti, elevando la moltitudine repubblicana ad artefice del proprio destino; per usare le parole di Michail Bachtin esse si configuravano come carnevali della soggettività: «Tutti questi tratti comuni si manifestavano nel legame di tali forme col tempo, che, sul versante popolare e pubblico di ogni festa, diventa il personaggio principale che porta alla detronizzazione del vecchio e all'incorporazione del nuovo». (Bachtin 2001, 240). Un tempo sospeso, carico di utopie e speranze che si materializzano nelle insorgenze gioiose degli uomini e delle donne rivoluzionarie, un tempo che in un movimento *benjaminiano* (Benjamin 1997) guarda anche al passato per scorgervi la luminosità del futuro: «il denominatore comune [...] è il loro rapporto essenziale col tempo gioioso [...] simbolo e incarnazione della vera festa popolare e pubblica, totalmente indipendente dalla chiesa e dallo stato» (Bachtin 2001, ibidem). L'utopia si iscrive nella rottura tra tempo imposto e temporalità propria dell'evento rivoluzionario, favorendo l'immaginazione radicale di una nuova vita; la scansione delle feste nel nuovo calendario crea scadenze, che si trasformano in eventi di enunciazione collettiva di desideri e potenza dentro il flusso storico temporale, non solo tramite la sua sospensione ma attraverso la *praxis* umana. La costruzione della società di liberi ed eguali si dà all'interno di una transizione che bisogna saper governare, di cui bisogna assumerne la responsabilità, per piegare al proprio volere il tempo, fino ad allora appannaggio dei monarchi e dei curati che ne avevano abusato per disciplinare le esistenze. Governare l'impensato processo rivoluzionario e le sue microscopiche pieghe, con il carico d'insidie nel suo divenire storico, è il compito che si prepone l'istituzione: il culto dell'Eterno può essere letto come culto *sub specie aeternitatis* della ragione che ha partorito gli eventi rivoluzionari, come fiducia nel progresso e nell'uomo, lascito ereditario alle nuove generazioni:

L'animo immortale di coloro che sono morti per la patria, di coloro che furono buoni cittadini, che hanno amato i loro padri, che hanno amato i loro padri e le loro madri e mai li hanno abbandonati, è in senso all'Eterno (Saint-Just 1952, 226).

In maniera fortemente spinoziana, fantasma aleatorio in gran parte della cultura filosofica dell'illuminismo francese radicale e materialista (Citton 2006), egli aggancia le istituzioni alle passioni politiche della soggettività, così da renderle porose e aperte

all'innovazione. I movimenti dell'anima devono essere lo statuto genetico dei processi istituzionali: il governo della rivoluzione è carne e sangue delle passioni rivoluzionarie: «Un uomo reo d'ingratitude è bandito» (Saint-Just 1952, 227). Le passioni rivoluzionarie a cui pensa Saint-Just sono passioni dalle forti tonalità emotive (Michelon 1981), coinvolgenti, radicate nel proprio piano d'immanenza, capaci di lavorare al rinnovamento senza dover operare in maniera autoritaria: anche se «non è ancora arrivato il tempo di fare il bene. Il bene particolare che si fa è un palliativo [...]. Ciò che produce il bene generale è sempre terribile, o, se si comincia troppo presto, appare bizzarro» (Saint-Just 1952, 99).

Il buon uso dell'odio diventa la molla in grado di attivare il desiderio rivoluzionario dal rischio dell'assopimento. È proprio una radicale palingenesi quella prospettata, una sovversione materiale che sappia traghettare gli uomini ai legami liberi dalle passioni distruttive e dalle iniquità. Se, infatti, Spinoza può affermare di buon grado «lo stato migliore è quello nel quale la vita umana trascorre nella concordia e i cui diritti si conservano inviolati» (B. Spinoza 2009, 79), Saint-Just lega a doppia mandata la concordia con la felicità: «La rivoluzione deve arrestarsi alla perfezione della felicità e della libertà pubblica» (Saint-Just 1952, 199).

Nell'intera opera del convenzionale felicità è un termine usato più volte e dalle sembianze polisemiche: cercherò di enuclearne gli usi e raffrontarli alle riflessioni coeve. In primo luogo, la felicità è associata al diritto di "esecuzione" della stessa, ad una sua materiale pratica; è la libertà dal bisogno, la base dell'uguaglianza. Decenni di revisioni storiche e attacchi conservatori hanno provato a delimitare all'interno della semplicistica equazione bisogno-odio-terrore (Bodei 1991) la logica dell'agire rivoluzionario, ma le parole del convenzionale possono aiutare a smentirle: «l'égalité vient ensuite, rompt la loi politique, ferme l'entrée à l'esclavage et à l'usurpation» (Saint-Just 2004, 1062).

La pratica rivoluzionaria della felicità è un compito che spetta al cittadino in prima battuta. Una radicale definizione di cittadinanza sorregge queste enunciazioni di principio:

La cité est le corps social formé du législateur, du roi et du souverain, conséquemment elle est indivisible car une société qui se divise cesse d'être une société(..) la cité ne peut reconnaître d'autres lois que celles de la nature [...] La cité est en même temps législateur, roi et souverain (Saint-Just 2004, 1079-1080).

Questo modello di cittadinanza eccede tutte le definizioni filosofico-giuridiche concui essa era stata formulata inizialmente, come distribuzione geometrica degli diritti e dei doveri, per farsi pienezza nell'esperire continuo della prassi. Intorno alla nuova triade repubblicana formata da indipendenza, possesso ed uguaglianza viene edificato un

potente dispositivo di soggettivazione. Infatti, se già l'uguaglianza è, nell'intenzione dei costituenti, misura della pietà e della compassione tipica dell'epoca, indipendenza e possesso potrebbero suonare strane alle orecchie di chi pensa che la rivoluzione esperisce i propri effetti solamente nell'evento generale di distruzione dei simboli del passato, e non nella durata presente e futura dei propri effetti. Ma le tre cose sono legate insieme perché «le républicanisme de Saint-Just se caractérisé non seulement par l'élaboration d'un modèle étiq ue caractérisé par la présence de la vertu, à laquelle tous les membres du moi commun doivent nécessairement se référer, mais aussi par une transposition concrète de ces valeurs dans la formation de liens sociaux et dans le respect des droits naturels qui de fait transforment les individus in une société» (Calorenni 2012, 87). L'indipendenza non è sinonimo di atomizzazione o, peggio ancora, espressione tipica dell'individualismo proprietario borghese, ma libero sviluppo delle proprie capacità nella cooperazione con altri membri della società. L'indipendenza è l'elemento centrale dell'autogoverno, perché «un peuple doit être gouverné par soi même» o, più chiaramente, «[t]utti gli esseri sono nati all'indipendenza [...] che ha le proprie leggi senza le quali gli esseri languirebbero nell'isolamento» (Saint-Just 1952, 186). Il possesso, invece, libera l'uomo dal bisogno e dalla necessità dell'asservimento, qualunque forma esso prenda, salariale in primis: il modello immaginato è quello di una società aperta di piccoli produttori che, scambiando le eccedenze e cooperando sulla base della loro autonomia, producono ricchezza comune a cui tutti possono accedere. Il *moi commune*, concetto di derivazione rousseauiana, a questa altezza del discorso può essere letto come prodotto e presupposto dell'attività degli individui nella società. Alla generazione di questa particolare soggettività, si affianca una particolare attenzione riservata all'educazione. L'educazione è infatti intesa come mezzo in grado di far uscire gli uomini dall'oscurità che la servitù volontaria prodotta dalla monarchia aveva determinato per secoli. La formazione pedagogica di una soggettività tendente alla virtù sin dalla tenera età, infatti, permette al cittadino di crescere in-corrotto e preservare la propria forza. Rivoluzione Culturale è termine anacronistico riferito all'epoca ma che può riassumerne l'idea, in quanto connessione di pratiche discorsive e pedagogiche:

[U]n tipo d'istruzione proprio ai Francesi potrebbe forse essere quello di società di fanciulli presiedute da un magistrato, che indicasse i temi da trattare e dirigesse la discussione, in modo da formare i sensi, l'animo, lo spirito, il cuore (Saint-Just 1952, 214).

Più che a un progetto di trasmissione disciplinare di altri saperi, esso assomiglia allo sviluppo di uno sguardo critico e l'avviamento alla responsabilità e al rispetto che solo in un secondo momento della vita saranno presi in carico dalle nuove organizzazioni repubblicane. La maggiore conoscenza del mondo, anche delle sue declinazioni malvage,

trasforma la felicità nella sua accezione di godimento in forza d'azione immediata: lontano da determinazioni eudemonistiche che, moralmente formali, conducono all'obbedienza (come in Kant), o da caratterizzazioni liberatorie ma eccessive che si pongono unicamente come *pars destruens* come in Sade (Ost 2005), la felicità, conseguentemente alla visione dinamica che sto provando a dare della teoria di Saint-Just, diventa un operatore delle passioni collettive in continua metamorfosi, che catalizza bisogni e affetti. Il diritto alla felicità in questa accezione è la rivendicazione dell'amore come forza ontologica che rafforza la società e nutre le istituzioni; l'amore riveste un ruolo fondamentale nella formazione di una *communitas* affettiva e politica che, estendendosi oltre la famiglia, modifica l'amor di sé tipico dell'indipendenza in una macchina collettiva in grado di trasformarsi continuamente a contatto con il reale. È un teorico anomalo Saint-Just, perché nel realismo che caratterizza la sua azione pensa che le passioni non distruttive possano generare, dal grembo della corruzione, la forma di governo dell'uno e dei molti: fino alla fine, associò l'ottimismo della volontà rivoluzionaria all'ottimismo della ragione illuminista e materialista. L'architettura della felicità fornita dal sistema delle istituzioni è qui in tutta la sua attualità a dimostrarcelo.

## Bibliografia

- Abensour, Miguel. 1968. "La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple selon Saint-Just." In *Actes du colloque Saint-Just*, Parigi, Société des études robespierristes.
- Abensour, Miguel. 2004. "Lire Saint-Just" in L.A.A. Saint-Just, *Oeuvres Complètes*, Parigi, Gallimard.
- Abensour, Miguel. 2005. *Rire des lois, du magistrat et des dieux. L'implosion Saint-Just*, Bourg en Bresse, Horlieu
- Arendt, Hannah. 2006. *Sulla Rivoluzione*, Torino, Einaudi.
- Bachtin, Michail. 2001. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi.
- Babeuf, Gracchus. 1969. *Il tribuno del popolo*, Roma, Editori Riuniti.
- Belissa, Marc, Yannich Bosch, Florence Gauthier. 2009. *Républicanismes et droit naturel: Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen - L'esprit des Lumières et de la Révolution*, Parigi, Kimé.
- Benjamin, Walter. 1997. *Sul concetto di storia*. Torino, Einaudi.



- Bodei, Remo. 1991. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità*. Milano, Feltrinelli.
- Bongiovanni, Bruno. 1989. *Le repliche della storia. Karl Marx tra la Rivoluzione Francese e la critica della politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Burstin, Haim. 2016. *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione Francese*. Roma-Bari, Laterza.
- Calorenni, Fabrizio. 2012. "Indépendance, égalité et possession. Saint-Just et le «trinôme républicain»". *Annales Historiques de la Révolution Française*, 370, pp.82-102.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Parigi, Seuil.
- Citton, Yves. 2006. *L'envers de la liberté*. Parigi, Amsterdam Editions.
- Deleuze, Gilles. 2002. *Istinti e istituzioni*. Milano, Mimesis.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Il Freddo e il Crudele*, Milano, SE.
- Gauthier, Florence. 2014. *Triomphe et morte du droit de l'homme et du citoyen*. Parigi, Syllepse.
- Groppi, Angela (a cura di). 1976. *Gli Arrabbiati*. Roma, Editori Riuniti.
- Guerin, Daniel. 1946. *Les luttes des classes sous la Première République*. Parigi, Gallimard.
- Hauriou, Maurice. 1957. *Teoria dell'istituzione e della fondazione*. Milano, Giuffrè.
- Illuminati, Augusto. 1971. *Kant Politico*. Firenze, La Nuova Italia.
- Magri, Tito. 1994. *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*. Milano, Feltrinelli.
- Mathiez, Albert. 1949. *Carovita e lotte sociali sotto il Terrore*. Torino, Einaudi.
- Michalon, Yves. 1981. *La passion selon Saint-Just*. Parigi, Albin Michel.
- Negri, Antonio. 2001. *Il Potere Costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Roma, Manifestolibri.
- Ost, François. 2005. *Sade et la loi*. Parigi, Odile Jacob.
- Pala, Lucio. 1981. *Un lettore giacobino di Rousseau: Saint-Just*. Urbino, Montefeltro.
- Robespierre, Maximilien. 1969. *La Rivoluzione Giacobina*. Roma. Editori Riuniti.
- Saint-Just, Louis Antoine Leon. 1952. *Frammenti sulle Istituzioni Repubblicane*. Torino, Einaudi.

Saint-Just, Louis Antoine Leon. 2004. *Œuvres Complètes*, Parigi, Gallimard.

Schmitt, Carl. 1975. *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*. Roma-Bari, Laterza.

Scuccimarra, Luca. 1997. *Kant e il diritto alla felicità*. Roma, Editori Riuniti.

Spinoza, Baruch. 2009. *Trattato Politico*. Pisa, ETS.

**Vincenzo Di Mino** has a degree in “Political Science” at University of Rome “La Sapienza” with a thesis on Saint-Just’s project of Republican Institution (“Architetture della Felicità: Saint-Just e le Istituzioni Repubblicane”). He is an independent researcher in political theory and political philosophy (connecting also social history, social science, constitution theory in modern and contemporary age).

Email: [vividimino@hotmail.it](mailto:vividimino@hotmail.it)



---

Dalla fondazione alla crisi della democrazia. Rousseau e *Le origini della Francia contemporanea* di Taine

**Andrea Marchili**

**Abstract**

*The Origins of Contemporary France* by H. Taine represents a diagnosis of the crisis that lasts from 1789 until the Commune in 1871. Taine identifies the affirmation of the democratic principle as the cause of the chronic state of the French malady. In this analysis, Rousseau and the Enlightenment become paramount, transforming modern contractualism and its rationalistic themes into a revolutionary ideology. Hence, the focus of Taine's argument is the relationship between reason and crisis. In this reflection on the philosophical-political models that have generated the democratic discourse, and on the epistemological paradigm shift between the XVIII and XIX centuries, the end-of-century positivism and liberalism emerge as using an anti-democratic stance against the Enlightenment, moving away from their progressive traits that derive from the Enlightenment.

Every bond that links rationality, subject and social processes disappear, and the natural brutality of the crowd, whose physiological state is in fact pathological, persists. Rousseau's critique is therefore a consequence of an age when society does not seem to be able to resolve its endless conflicts.

**Keywords**

Rousseau - Taine - Democracy - Liberalism - Masses

Generate dalla violenta esperienza della *Commune* di Parigi, le *Origines de la France contemporaine* (1875-1893) appartengono a quella tradizione storiografica che, a partire dalla Restaurazione, aveva cercato di elaborare una diagnosi della società nata dalla Rivoluzione. Questa tradizione si alimentava di contributi di varia natura teorica e politica – conservatrice, reazionaria, liberale –, che convergevano tuttavia nel considerare l'avvento della democrazia come l'instaurazione di una crisi permanente che attraversava tutto l'Ottocento. Senza pretendere di cancellare la specificità dei contesti e le differenze fra gli eventi, si può però ricordare, a puro titolo d'esempio, come nel 1849, di fronte ai moti rivoluzionari e alla affermazione di Luigi Bonaparte, Guizot potesse sostenere, senza tanti giri di parole, che «il più grande male, il male che

è al fondo di tutti i suoi mali [della Francia], che mina e distrugge i suoi governi e le sue libertà, la sua dignità e la sua felicità, è il male che io attacco, l'idolatria democratica» (Guizot 1849, 2). La crisi degli anni '70-'71, con la guerra Franco-Prussiana e la stessa Comune, poteva apparire perciò come un evento radicato profondamente nella storia francese, un *effetto* di lungo periodo di una *malattia* che aveva cristallizzato l'intero *organismo* francese in uno stato di perenne conflitto, proprio a partire dall'evento fondativo del 1789. Essa proiettava l'ombra dei tumulti rivoluzionari su una vasta gamma di intellettuali, restituendo un'immagine definitiva del carattere della società democratica: l'instabilità dei governi, l'indocilità e l'ottusità delle masse popolari, l'individualismo sfrenato, l'onnipresenza dello stato politico, la perdita di vigore morale in tutte le forze sociali. Insomma, la crisi induceva gli interpreti a sottolineare il carattere naturalmente regressivo delle masse popolari, preda dell'irrazionalità e contagiate da pulsioni distruttrici, e pertanto gravate abitualmente da una condizione psicopatologica<sup>1</sup>. L'esperienza della *Commune* mutava pertanto il senso degli sforzi diagnostici di una certa cultura politica: con Taine (e Renan), l'analisi della democrazia diventava un problema di «clinica storica»<sup>2</sup>, in cui appunto l'oggetto della storia – la società – viene elaborato secondo i concetti della scienza e ridotto a un fatto naturale. Lo sguardo clinico di Hippolyte Taine forniva, quindi, un'anamnesi di questa crisi risalendo alle cause che l'avevano scatenata.

In questa indagine Rousseau riveste un ruolo importante sul piano dell'analisi critica dei fondamenti teorici e antropologici della Rivoluzione, e del loro rapporto con la prassi. Il gesto filosofico di Rousseau definisce perfettamente, agli occhi di Taine, il rapporto disastroso fra ragione e crisi che la società nata dalla Rivoluzione francese perpetua indefinitamente. In questo contributo ricostruirò le linee generali dell'interpretazione di Taine, rapportandola all'interpretazione della cultura di antico regime e poi allo stesso quadro teorico di Taine.

---

<sup>1</sup> Ha ricostruito benissimo questo clima culturale Chabod che riassume in tal modo: «[La Comune] spingeva questi letterati e intellettuali verso principi di pura conservazione, di fobia della Rivoluzione e della democrazia, di apprezzamento di un Dio degli eserciti e della polizia, che soli assicurano la vittoria sul campo di battaglia e l'ordine per le strade delle città» (Chabod 1952, 97).

<sup>2</sup> De Sanctis 1992, 176. De Sanctis mostra in modo molto suggestivo la trasformazione del linguaggio "medico" – diagnostico-terapeutico – nei confronti degli esiti democratici della Rivoluzione. Proprio intorno al periodo della Comune, con Renan e Taine, la metafora lascia spazio alla similitudine, indice, questo, di una trasformazione in chiave scientifica e naturalistica della riflessione politica e morale del liberalismo francese.

## 1. Illuminismo e Rivoluzione

È Taine stesso che enuncia esplicitamente ciò che rappresenta il nucleo di queste cause in una lettera del 1881 indirizzata a Georgesl Saint-René Taillandier. In essa egli sostiene che l'abbandono del vecchio regime avrebbe potuto prendere due direzioni:

[...] on pouvait faire l'opération de deux manières, à la façon anglaise et allemande d'après les principes de Locke et de Stein, ou bien à la façon française d'après les principes de Rousseau. L'histoire contemporaine montre la supériorité de la première méthode. En France, où la seconde a prévalu, non seulement on a dû traverser les massacres de la Révolution et les boucheries de l'Empire: mais les deux conséquences fatales du principe de Rousseau ont subsisté et continuent à se développer (Taine 1907, IV, 126-127)<sup>3</sup>.

La natura di questi due percorsi rappresenta bene la concezione storica del nostro autore e il motivo della sua avversione per la filosofia di Rousseau. Per Taine la storia si produce secondo un'evoluzione naturale nella quale tutto un orizzonte culturale, piegato da leggi che non possono essere infrante dalla volontà umana, si trasforma in maniera impercettibile adattandosi ai nuovi bisogni. In questo senso, l'esperienza inglese e quella tedesca rispettano il *continuum* storico ponendo le riforme sociali «intorno a un nucleo primitivo e massiccio, appoggiandosi su qualche vecchio edificio centrale riaggiustato più volte, ma sempre conservato» (Taine 1902-1904, I, III)<sup>4</sup>. Taine riprende dunque l'opposizione tradizionale tra storia e ragione per tessere un elogio del pregiudizio. Egli sostiene l'idea che la lenta e cieca stratificazione storica delle istituzioni politiche e religiose, per quanto possa apparire irrazionale ed arbitraria, possiede una logica intrinseca: quella di operare come un dispositivo disciplinare nei confronti delle passioni, sostituendo la cultura alla natura animale (Taine 1902-1904, II, III, 6-13). Da questo punto di vista, il contributo storico delle *Origines* si caratterizza – come è stato scritto – per la tesi «della piena naturalità e legittimità delle gerarchie sociali di Antico Regime e delle funzioni da esse svolte, di comando e protezione» (Battini 1995, 190). Questa concezione della storia riprende palesemente le posizioni reazionarie dell'età romantica<sup>5</sup> e si articola armoniosamente con la sua visione positivista di cui costituisce un'ulteriore elaborazione. Ora, la critica illuminista nega

<sup>3</sup> Per le visioni di insieme della filosofia di Taine si veda Pozzi 1993; Gasparini 1993; Léger 1993.

<sup>4</sup> La forma politica è spesso paragonata da Taine a un edificio (ad esempio Taine 1902-1904, II, III, 16). Cfr. Pozzi 1993, 254. Sulle metafore in Taine cfr. Collina 2001, 139-161, in modo particolare sulle metafore edilizie 153 ss.

<sup>5</sup> Si può ad esempio confrontare la posizione di Taine con la visione storica del pensiero reazionario. Cfr. la ricostruzione di Bodei 1997, 505-508 sulla critica antirivoluzionaria di Burke.

appunto valore all'autorità della storia e si presenta con l'imperativo opposto: *Recommencer l'histoire* (Taine riproduce questa frase di Barère).

Désormais il y aura deux histoires, l'une celle du passé, l'autre celle de l'avenir, auparavant l'histoire de l'homme encore dépourvu de raison, maintenant l'histoire de l'homme raisonnable. Enfin le règne du droit va commencer (Taine, 1902-1907, II, III, 47).

La tradizione, con le istituzioni religiose e politiche che la perpetuano, non può più mostrare alcun titolo di legittimità di fronte al vaglio critico della razionalità illuminista: il confronto con le verità disvelate dalla ragione può soltanto rivelare la completa opacità di un passato e di una realtà governati dal *pregiudizio*. Una volta spezzata la trama del tempo, l'uomo è ormai isolato da qualsiasi relazione positiva con il proprio orizzonte di senso. La ragione dei Lumi è allora pronta a imporre delle leggi alla realtà. A questo livello di discorso, l'apporto principale di Taine è di aver sviluppato l'analisi critica dell'Illuminismo a partire dalla nozione di *esprit classique*, lo stile di pensiero e di linguaggio con cui si stabilivano i criteri argomentativi della ragione del XVIII secolo, che egli ha cura di opporre al pregiudizio ereditario, considerato positivamente per essersi formato attraverso la stratificazione secolare e irriflessa delle esperienze collettive. Lo spirito classico trasforma il sapere scientifico in discorso pubblico, e quest'ultimo in rappresentazione teatrale. In questo modo la lingua si riduce a una serie di formule generiche, prive di ogni complessità: una lingua educata, *levigata*, nel senso etimologico del termine *polie* (Starobinski 1990, 19-20).

Elle n'est que l'organe d'une certaine raison, la raison raisonnante, celle qui veut penser avec le moins de préparation et le plus de commodité qu'il se pourra, qui se contente de son acquis, qui ne songe pas à l'accroître ou à le renouveler, qui ne sait pas ou ne veut pas embrasser la plénitude et la complexité des choses réelles [...] le style classique est incapable de peindre ou d'enregistrer complètement les détails infinis et accidentés de l'expérience (Taine 1902-1907, I, III, 300).

L'accusa, di chiara ispirazione romantica, che Taine muove alla ragione calcolante è quella di non saper cogliere l'individuale,

la chose vivante, l'individu réel, tel qu'il existe effectivement dans la nature et dans l'histoire, c'est-à-dire comme un ensemble indéfini, comme un réseau et un organisme complet de caractères. La capacité lui manque pour les recevoir et les contenir. Il en écarte le plus qu'il peut, tant qu'enfin il n'en garde qu'un extrait

écourté, un résidu évaporé, un nom presque vide, bref ce qu'on appelle une abstraction creuse (Taine 1902-1907, I, III, 309-310)<sup>6</sup>.

La filosofia dell'Illuminismo concettualizza la natura umana astraendo da ogni dato esperienziale; in questo modo il suo contenuto è uniforme e statico. È a questo livello problematico che Taine introduce la critica alla teoria di Rousseau. Nel volume sull'*Ancien Régime*, ricostruisce tre stadi nello sviluppo della filosofia illuminista: il primo momento, rappresentato da Montesquieu e Voltaire, è posto all'inizio del processo di demolizione della tradizione, ma riconosce ancora il valore della religione e della legge naturale soggiacenti alle istituzioni storiche come elementi costitutivi dell'organismo sociale:

Ce qu'on peut dire de mieux en faveur «d'une nation policée», c'est que ses lois, coutumes et pratiques se composent «pour moitié d'abus», et pour «moitié d'usages tolérables». Mais sous ces législations positives qui toutes se contredisent entre elles et dont chacune se contredit elle-même, il est une loi naturelle sous-entendue dans les codes, appliquée dans les mœurs, écrite dans les cœurs (Taine 1902-1907, II, III, 20)<sup>7</sup>.

Il secondo momento è invece rappresentato dagli Enciclopedisti – ma Taine accenna soltanto alla figura di Diderot – che rifiutano la tradizione rinunciando completamente a concepire un'intelligenza esterna e superiore all'essere umano. Così il naturalismo di Diderot vede soltanto il «corpo organizzato, l'animale sensibile, con i suoi bisogni, i suoi appetiti e i suoi istinti», tutti legittimi per il solo fatto di essere naturali.

L'Illuminismo isola dunque nel genere umano pochi caratteri – gli istinti, e specialmente il più potente di tutti: l'autoconservazione – dai quali deduce successivamente tutte le conseguenze con un ragionamento astratto. In questo modo la ricerca egoista dell'utile è radicata nella medesima struttura naturale. Agli occhi di Taine, ciò significa liberare le pulsioni naturali dal freno della cultura e dagli obblighi morali, con le relazioni di benevolenza e di solidarietà che la religione e gli istituti politici hanno imposto storicamente all'egoismo umano lungo il lento corso della civiltà.

---

<sup>6</sup> Su questi temi cfr. Nordmann 1992, 220 ss., *passim*.

<sup>7</sup> Taine si concentra soprattutto sulla modello della critica *ironica* usato nei confronti della religione e delle istituzioni politiche da Voltaire in *Micromégas* e da Montesquieu nelle *Lettere persiane*. Il modello di critica indiretta, che il canone definisce 'estraniamiento', è uno dei metodi letterari tipico dell'Illuminismo: cfr. Todorov 1966; Orlando 1997; Ginzburg 1998, 15-39.

È a questo punto che viene introdotto il pensiero di Rousseau, che appare come il vero ideologo del giacobinismo. Ad un primo livello, i riferimenti di Taine a Rousseau sono piuttosto tradizionali. Il disprezzo che Taine riserva a Rousseau è prima di tutto di carattere personale. Nella corrispondenza privata Taine sottolinea la distanza dovuta allo spirito e al carattere del Ginevrino: «Je n'aime pas ces sortes de dieux manquées, en qui la vanité est monstrueuse et le jugement faux par essence» (Taine 1907, 3, 290). Nelle Origines il pensiero politico e filosofico rousseauiano viene preliminarmente ridotto a un problema psicopatologico:

[H]omme étrange, original et supérieur, mais qui, dès l'enfance, portait en soi un germe de folie et qui à la fin devint fou tout à fait; esprit admirable et mal équilibré, en qui les sensations, les émotions et les images étaient trop fortes: à la fois aveugle et perspicace, véritable poète et poète malade, qui, au lieu des choses, voyait ses rêves, vivait dans un roman et mourut sous le cauchemar qu'il s'était forgé; [...] ayant commis des extravagances, des vilenies et des crimes, et néanmoins gardant jusqu'au bout la sensibilité délicate et profonde, l'humanité, l'attendrissement, le don des larmes, la faculté d'aimer, la passion de la justice, le sentiment religieux, l'enthousiasme, comme autant de racines vivaces où fermente toujours la sève généreuse pendant que la tige et les rameaux avortent, se déforment ou se flétrissent sous l'inclémence de l'air. Comment expliquer un tel contraste? Comment Rousseau l'explique-t-il lui-même? Un critique, un psychologue ne verrait là qu'un cas singulier, l'effet d'une structure mentale extraordinaire et discordante [...] (Taine 1902-1907, II, III, 32-33)<sup>8</sup>.

Ma Taine amplia la sua analisi. La potenza critica di Rousseau produce nei confronti dell'ancien régime due effetti: dissolve dapprima tutti gli obblighi tradizionali, impone poi la creazione di un nuovo ordine sociale ancora più coercitivo. Di qui si fanno derivare dalla teoria rousseauiana due principi apparentemente opposti, quello anarchico e quello dispotico<sup>9</sup>.

Rousseau radicalizza l'attitudine del pensiero moderno, sforzandosi di sostenere che l'individuo extra-sociale, dedotto astraendo da ogni rapporto storico, è effettivamente buono<sup>10</sup>. La responsabilità del male nella storia è attribuita da Rousseau a un nuovo

<sup>8</sup> Su questo particolare aspetto cfr. L'Aminot 2007, 121-122.

<sup>9</sup> Sulla storia delle letture di Rousseau nel XIX secolo si vedano Burgio 2012, 131 ss.; Ruocco 2012, 3-23. È appena il caso di segnalare come nel primo Ottocento il quadro degli autori politici sia complessivamente determinato da posizioni anti-rousseauiane (Rosanvallon 1985, 45-46).

<sup>10</sup> In Rousseau, la bontà naturale non ha il significato 'ottimistico' che gli viene attribuito nello stesso momento da Taine, ma anche da Dostoevskij in *Le memorie del sottosuolo* (Dostoevskij 1994), per non fare che due nomi. In Rousseau, per usare le parole di Leo Strauss: «L'uomo è buono per natura perché è per natura quell'essere, in uno stadio ancora inferiore dell'umanità, suscettibile di divenire buono o cattivo» (Strauss 1993, 292). La bontà naturale si riferisce alla natura umana nel suo nucleo presociale e



soggetto di imputazione morale e giuridica, la società e i suoi meccanismi di riproduzione. Per comprendere l'analisi del rapporto fra l'individuo e la storia si può ricorrere all'idea formulata da Ernst Cassirer, ma risalente a Kant, della «secolarizzazione della teodicea» (Cassirer 1938, 53-60): se Dio è esonerato dalla responsabilità di aver creato il male e se l'uomo è naturalmente buono, il male stesso diventa il prodotto di un errato processo di socializzazione. Sono appunto le istituzioni politiche storicamente concresciute ad essere cattive. Di conseguenza, queste sono le conclusioni che ne trae Taine, la società non è più suscettibile di riforma, ma assume il volto dell'ingiustizia assoluta. Nessuna mediazione è allora possibile con l'ordine esistente (Taine 1902-1907, I, III, 34-35):

Si la civilisation est mauvaise, la société est pire. Car elle ne s'établit qu'en détruisant l'égalité primitive, et ses deux institutions principales, la propriété et le gouvernement, sont des usurpations (Taine 1902-1907, I, III, 39-40).

Tramite la filosofia rousseauiana Taine arriva a tracciare, pertanto, un quadro interpretativo generale per cui la ragione classica conduce allo spirito rivoluzionario: tutti gli elementi che strutturano l'analisi della *teoria* di Rousseau si ritrovano nella *pratica* politica della Rivoluzione.

Per Taine, Rousseau, in quanto uomo del popolo, incarna l'uomo del risentimento: «al di là della teoria, si riconosce l'accento personale, il rancore del povero plebeo» (Taine 1902-1907, II, III, 39-40). Così la voce di Rousseau

perce au delà des salons jusqu'à la foule souffrante et grossière, à qui nul ne s'est encore adressé, dont les ressentiments sourds rencontrent pour la première fois un interprète, et dont les instincts destructeurs vont bientôt s'ébranler à l'appel de son héraut (Taine 1902-1907, II, III, 35).

La democrazia nasce dal rancore dovuto al misconoscimento sociale: l'*homo democraticus* è l'*homme du ressentiment*<sup>11</sup>.

---

prerazionale, prima cioè che intervenga il processo di storicizzazione attraverso l'interazione umana: essa non ha alle sue spalle un'esperienza morale (Goldschmidt 1983, 330).

<sup>11</sup> È noto che Nietzsche svilupperà questa tesi, definendo l'uomo democratico *homme du ressentiment*. Sulla relazione tra Taine e Nietzsche in chiave antidemocratica si veda Losurdo 2002, *passim*.

## 2. Un nuovo dispotismo

Se un polo è costituito dalla critica delle istituzioni sociali, l'altro esalta la costruzione di una nuova società a partire, appunto, da un essere – l'uomo generico – concepito come assolutamente buono.

Liberté, égalité, souveraineté du peuple, ce sont là les premiers articles du contrat social. On les a déduits rigoureusement d'une définition primordiale; on déduira d'eux non moins rigoureusement les autres droits du citoyen, les grands traits de la constitution, les principales lois politiques ou civiles, bref l'ordre, la forme et l'esprit de l'État nouveau (Taine 1902-1907, II, III, 49).

Si tratta qui della critica della sovranità popolare. Come ha notato Chignola più in generale, «di fronte alla persistenza del carattere assoluto e unitario del potere, il rapporto complessivo degli individui con esso cambia natura, perché ciò che libera gli individui dagli obblighi tradizionali e dai legami di lealtà verso il proprio ordine è la simultaneità e la sottomissione integrale al popolo, nel quale l'unità del corpo politico si rappresenta». Da questo punto di vista l'analisi di Taine riconosce, come già aveva fatto Tocqueville, come elemento costitutivo del pensiero moderno il rapporto tra l'assolutezza della libertà individuale e quella del potere (Chignola 2011, 117 ss.). Liberato così dalle maglie della storia, l'individuo è ormai affidato ad un «convento filosofico».

Quindi, secondo Taine, la struttura «totalitaria» è già determinata nel fondamento contrattuale dello Stato: il fondamento individualistico e la natura molecolare delle interazioni sociali sono totalmente compatibili con il contenuto assolutista, vale a dire con l'«alienazione totale», che egli interpreta come una cessione allo Stato di tutto ciò che permette di definire la persona in senso proprio. Con ogni evidenza, Taine è meno interessato ad analizzare la complessità delle formule rousseauiane che a costruire un percorso ermeneutico che confermi la sua tesi sul rapporto tra *ragione* e *crisi*.

Da questa cessione legittima della volontà individuale derivano tre corollari: la proprietà diventa, agli occhi di Taine, una concessione del sovrano, uno dei suoi «doni», che legittima l'intervento della collettività nella vita individuale e che può arbitrariamente essere revocata dal popolo.

Inoltre l'educazione diventa un affare di stato – Taine si riferisce al *Discorso sull'economia politica* e al *Governo della Polonia*: allo scopo di formare i futuri cittadini, l'istruzione pubblica segue i criteri stabiliti dal governo e dai magistrati. La politicizzazione dell'istruzione impone la trasformazione del genitore in un «ispettore delle scuole» (Taine 1902-1907, II, III, 71).

L'ultimo corollario è costituito dalla religione civile: di carattere laico, essa s'identifica con la totalità e con la comunità al tempo stesso. Dato che per Rousseau qualsiasi forma di società parziale è vietata, la religione civile rimpiazza la fede cristiana che dissolve l'unità politica, e la fede cattolica che è intollerante. Nel tentativo di proteggere l'unità sociale, una nuova inquisizione sorveglierà il rispetto dei suoi dogmi particolari.

Tous ces articles sont des suites forcées du contrat social. Du moment où, entrant dans un corps, je ne réserve rien de moi-même, je renonce par cela seul à mes biens, à mes enfants, à mon Église, à mes opinions. Je cesse d'être propriétaire, père, chrétien, philosophe (Taine 1902-1907, II, III, 75).

Rousseau è perciò il padre di una società completamente politicizzata. L'utopia rousseauiana del contratto democratico opera come un «meccanismo ideologico» all'interno della pratica della Rivoluzione. Il volontarismo rivoluzionario fornisce quindi un contenuto concreto alle astrazioni di Rousseau: il contratto sociale stretto spontaneamente da tutti gli associati, l'idea di un'assemblea sovrana che contiene il popolo-umanità nel cui seno i diritti reciproci di tutti gli individui sono riconosciuti.

### 3. Dal popolo alla folla

A questa applicazione letterale delle dissimulazioni giusnaturaliste si associa un'immaginazione capace di trasformare un dispositivo giuridico in un discorso di comunione idilliaca degli animi. Il diritto si trasforma in utopia. La combinazione di pratiche democratiche e umanitarie, secondo Taine, fa coincidere lo stato democratico perfetto del *Contratto sociale* con la primitività edenica, che sarebbe la caratteristica dello stato di natura ricostruito nel *Discorso sulla disuguaglianza*. Sulla fondazione del mito della rigenerazione dell'uomo convergono l'ideale della sovranità popolare e l'immagine dell'*Età dell'oro*:

Voilà bien le bonheur idéal, tel que les livres et les estampes du temps le montraient. L'homme naturel, enterré sous la civilisation artificielle, s'est dégagé, et reparaît comme aux premiers jours, comme à Otaïti, comme dans les pastorales philosophiques et littéraires, comme dans les opéras bucoliques et mythologiques, confiant, aimant, heureux. «L'âme se sent affaissée sous le poids d'une délicieuse ivresse à l'aspect de tout ce peuple redescendu aux doux sentiments de la fraternité primitive», et le Français, bien plus gai, bien plus enfant qu'aujourd'hui, s'abandonne, sans arrière-pensée, à ses instincts de sociabilité, de sympathie et d'expansion (Taine 1902-1907, I, III, 54).

Il nostro autore crede allora di vedere un legame tra la concezione della natura umana in Rousseau e la catastrofe rivoluzionaria. Di fatto, per Taine si tratta di un discorso puramente ideologico: ai discorsi sulla bontà del popolo corrispondono, nella realtà, violenza e distruzione. Appare evidente che in Taine il momento costruttivo della Rivoluzione appare schiacciato sull'elemento del 'terrore'. La Rivoluzione si presenta non come l'instaurazione di un nuovo ordine sociale, ma come l'annientamento violento di qualsiasi ordine. In questa maniera, la violenza rivoluzionaria è il prodotto della penetrazione delle idee filosofiche del diritto naturale in una struttura mentale che esclude ogni razionalità e che vive ancora una condizione infantile. Di fatto, Taine traduce nel suo linguaggio scientifico i concetti normativi di Rousseau. È chiaro infatti che Taine costruisce un percorso lineare che conduce dalla volontà generale di Rousseau all'ideale rivoluzionario del popolo-nazione, e di qui alla folla che vive ai margini della società di fine Ottocento. La condizione letteralmente barbarica della folla rappresenta la verità di quella teoria. Nelle folle rivoluzionarie Taine individua, infatti, lo scatenamento violento delle forze naturali e primitive e la dimostrazione della possibilità della regressione della civiltà a stadi irrazionali<sup>12</sup>.

Ecco il punto di massima distanza filosofica tra il pensatore del XIX secolo e Rousseau. Per Taine la natura umana non è sostenuta abitualmente dall'attività della ragione. La conquista della ragione è sempre parziale, temporanea. La norma è piuttosto quella del delirio e, di fronte a dei traumi, il regresso verso la barbarie e l'animalità è sempre possibile, almeno per gran parte degli uomini (Bodei 2002, 56-61, 195). L'errore di Rousseau, secondo Taine, sta quindi nell'aver costruito una teoria politica – quella della sovranità popolare – su un'antropologia sbagliata. E questa stessa antropologia, fondata sull'idea della bontà naturale dell'uomo, sta con l'Illuminismo stesso – almeno quello di Voltaire, Montesquieu, Buffon – in un rapporto contraddittorio di filiazione e tradimento.

In una lettera a François Guizot (12 luglio 1873) – il destinatario è decisivo in questa lettera, anche per quanto detto all'inizio – troviamo la critica dell'antropologia rousseauiana e l'enunciazione del proprio ideale scientifico:

Ce qu'il y a de plus étonnant, à mon sens, c'est l'idée qu'on se faisait alors de l'homme et de la société [...] On admet que l'homme en soi, l'homme abstrait, l'homme primitif et naturel est essentiellement bon et surtout raisonnable; là-dessus on fabrique un idylle. En général, cette conclusion passe pour être une conséquence rigoureuse de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle; tout ce que je puis dire, c'est que la raison, même laïque, ne l'accepte pas. Du moins la science, dès qu'elle

---

<sup>12</sup> Sul concetto di popolo-folla si veda Van Ginneken 1991, 35-42; Pozzi 1995, 23-32; Peloille 2003, 171-179; Marchili 2014, 57-74.

est précise et solide, cesse d'être révolutionnaire, et même devient antirévolutionnaire. La zoologie nous montre que l'homme a des canines ; prenons garde de réveiller en lui l'instinct carnassier et féroce. La psychologie nous montre que la raison, chez l'homme, a pour supports les mots et les images; prenons garde de provoquer en lui l'halluciné et le fou. L'économie politique nous montre qu'il y a toujours disproportion entre la population et les subsistances; n'oublions jamais que, même pendant la prospérité et la paix, le struggle for life persiste, et prenons garde de l'exaspérer en augmentant les défiances réciproques des concurrents. L'histoire montre que les États, les gouvernements, les religions, les églises, toutes les grandes institutions sont les seuls moyens par lesquels l'homme animal et sauvage acquiert sa petite part de raison et de justice; prenons garde de détruire la fleur en tranchant la racine (Taine, 1907, 3, 247).

Di questo passaggio vanno sottolineati alcuni punti. In primo luogo Taine tende ad associare erroneamente bontà naturale e razionalità. Ora, per Rousseau l'uomo non è naturalmente razionale, più precisamente, è solo potenzialmente razionale. Per questa ragione egli rifiuta di definire il diritto naturale a partire dalla razionalità, che presuppone interazioni sociali, deducendo le sue norme da «due principi anteriori alla ragione», cioè l'amor di sé e la pietà (Rousseau 1994, 134). L'uso della ragione è il prodotto di un'antropogenesi in cui l'uomo, come specie e come singolo, reagisce agli stimoli prodotti dall'ambiente. Come mostrano il *Discours sur l'inégalité* (1755) e l'*Émile* (1762), pur nella loro diversità, più diviene complessa l'interazione con il *milieu* naturale, prima, e con quello sociale, poi, più la ragione arriverà alla sua compiuta manifestazione. Il perfezionamento della ragione è per Rousseau un fatto storico, dunque sociale. Questa concezione, per altro – è quasi banale rimarlo –, non implica in Rousseau un'univoca esaltazione del nesso fra razionalità e moralità (Rousseau 1994, 202-205).

Il secondo punto prolunga il primo. La riflessione antropologica e politica di Rousseau va compresa all'interno di una concezione che tiene insieme irreversibilità della storia e critica della società. L'illuminismo di Rousseau sta nel fatto che i concetti politico-morali sono strumenti necessari ad eliminare l'imperfezione e l'errore presenti nel momento storico in cui egli si trova: sono fattori esoneranti della negatività. Sicché egli reclamerà la totale realizzazione del principio operante in quella stessa ragione che egli critica. Alle obiezioni del «violento interlocutore» di Diderot (lo 'stolto' di Hobbes) egli potrà rispondere: «invece di pensare che per noi non ci sia né virtù né felicità, e che il cielo ci abbia abbandonato senza soccorso alla depravazione della specie, sforziamoci di trarre dal *male* stesso la *medicina* che deve guarirlo. [...] Mostriamogli nell'arte perfezionata la riparazione dei mali che l'arte primitiva fece alla natura» (Rousseau 2004, 249; corsivi miei). Fra Rousseau e Taine muta, pertanto, completamente il senso del rapporto fra patologia e terapia.

Questo mutamento rimanda evidentemente all'orizzonte intellettuale e politico di Taine: è infatti questo stesso *milieu* che spiega i fraintendimenti, i luoghi comuni e, soprattutto, le traduzioni concettuali della critica mossa a Rousseau dallo stesso Taine. Quest'ultimo appare, infatti, come il rappresentante di un'epoca che non conosce più il valore delle forze individuali e sociali da cui pure è nata. Si riflette, perciò, nella sua opera la crisi di una totalità sociale che non è più capace di risolvere autonomamente e per via razionale i conflitti da cui proviene e che tende incessantemente a riprodurre. Le *Origini della Francia contemporanea* rappresentano, in un certo senso, l'immagine che la Francia della seconda metà del XIX secolo ha di se stessa. Passando per il trauma violento della guerra e della *Commune*, la scienza perde il suo carattere emancipatore e diventa reazionaria, - «scienza di stabilizzazione», per dirla con Habermas (Habermas 1973, 367) – ossia strumento di una nuova configurazione gerarchica e autoritaria della società (De Sanctis 1992, 161-187). I conflitti interni alla società democratica spingevano perciò autori come Taine verso principi di pura conservazione che garantissero l'ordine borghese, rinunciando a quei principi di libertà che avevano fondato quello stesso ordine.

## Bibliografia

- Battini, Michele. 1995. *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democrazia in Francia 1789-1914*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bodei, Remo. 1997. *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*. Milano: Feltrinelli.
- Bodei, Remo. 2002. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli.
- Burgio, Alberto. 2012. *Dopo l'89*, in Id., *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*. Roma: DeriveApprodi.
- Cassirer, Ernst. 1938. *Il problema GianGiacomo Rousseau* (ed. or. 1932). Firenze: La Nuova Italia.
- Chabod, Federico. 1951. *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*. Bari: Laterza.
- Chignola, Sandro. 2011. *La restaurazione e il governo della democrazia*. Bologna: Il Mulino.

- Collina, Vittore. 2001. *Dire la politica con metafore: Taine tra scienza e lettere*, in *Dire il politico/Dire le politique*, a cura di Bruna Consarelli, 139-161. Padova: Cedam.
- De Sanctis, Francesco M. 1992. *Patologia e terapia: dal primato dell'etica al primato della scienza. Figure della storiografia francese del XIX secolo*, in *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Otto e Novecento*, a cura di Raffaella Gherardi e Gustavo Gozzi, 161-186. Bologna: Il Mulino.
- Dostoevskij, Fëdor. 1994. *Le memorie del sottosuolo*. Milano: Mondadori.
- Gasparini, Eric. 1993. *La pensée politique d'Hippolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*. Lille: Université de Lille 3.
- Ginzburg, Carlo. 1998. *Straniamento. Storia di un procedimento letterario*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove esercizi sulla distanza*, 15-39. Milano: Feltrinelli.
- Goldschmidt, Victor. 1983. *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*. Vrin: Paris.
- Guizot, François. 1849, *De la démocratie en France (janvier 1849)*. Paris: Victor Maisson Libraire.
- Habermas, Jürgen. 1973, *Compiti critici e conservatori della sociologia* (1963, 1971), in Id., *Prassi politica e teoria critica della società*, 367-386. Bologna: Il Mulino.
- L'Aminot, Tanguy. 2007. *Hippolyte Taine, critique de Rousseau*, in *Rousseau dans le XIX<sup>e</sup> siècle. Politique, Religion, Sciences humaines*, a cura di Guglielmo Forni Rosa et Frédéric Lefebvre. Montmorency: Université de Bologne – Musée Jean-Jacques Rousseau.
- Léger, François. 1993. *Monsieur Taine*. Paris: Critérion.
- Losurdo, Domenico. 2002. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marchili, Andrea 2014. *La società sotto tutela. Taine e la critica della democrazia nelle Origines de la France contemporaine*, in *Il governo del popolo*, a cura di Gianluca Bonaiuti, Giovanni Ruocco, Luca Scuccimarra, vol. 3, 57-74. Roma: Viella.
- Nordmann, Jean-Thomas. 1992. *Taine et la critique scientifique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Orlando, Francesco. 1997. *Illuminismo, barocco e retorica freudiana*. Torino: Einaudi.
- Peloille, Bernard. 2003. *Le déni du peuple dans "Les origines de la France contemporaine"*, in *Le Peuple, figures et concepts. Entre identité et souveraineté*,

a cura di Hélène Desbrousses, B. Peloille, Gérard Raulet, 171-179. Paris: Éditions François-Xavier de Guibert.

Pozzi, Regina. 1993. *Hippolyte Taine. Scienze umane e politica nell'Ottocento*. Venezia: Marsilio.

Pozzi, Regina. 1995. *Alle origini della psicologia delle folle: Taine et "Les origines de la France contemporaine"*, in *Folla e politica*, a cura di Maria Donzelli, 23-32. Napoli: Liguori.

Rosanvallon, Pierre 1985. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.

Rousseau, Jean-Jacques. 1994. *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza (1754)*, in Id., *Scritti politici*, vol. 1, 117-247. Roma-Bari: Laterza.

Rousseau, Jean-Jacques. 2011. *La società generale del genere umano*, in Id., *Il contratto sociale*. Milano: Feltrinelli.

Ruocco, Giovanni. 2012. *Neutralizzare il popolo: Rousseau e la Rivoluzione nella critica liberale*, in *Il governo del popolo*, a cura di G. Ruocco e Luca Scuccimarra, vol. II, 3-23. Roma: Viella.

Starobinski, Jean. 1990. *La parola "civilisation"*, in Id., *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*. Torino: Einaudi.

Strauss, Leo. 1993. *Diritto naturale e storia (1954)*. Genova: Il Melangolo.

Taine, Hippolyte. 1902-1904. *Origines de la France contemporaine*, XI voll. Paris: Hachette.

Taine, Hippolyte. 1907. *Sa vie et sa correspondance*, 4 voll. Paris: Hachette.

Todorov, Tzvetan (a cura di). 1966. *Théorie de littérature*. Paris: Seuil.

Van Ginneken, Jaap. 1991. *Folla, psicologia e politica*. Roma: Pieraldo Editore.

**Andrea Marchili** is a Research Assistant at the Department of Political Science at University of Rome "La Sapienza". He is the author of several essays on Rousseau's philosophy, Taine's critique of Democracy and the relation between the sacred and violence in The Collège de Sociologie.

Email: [andrea.marchili@uniroma1.it](mailto:andrea.marchili@uniroma1.it)





---

*Seeing like a pariah?* Note sulla (ri)appropriazione contemporanea del pensiero politico di Hannah Arendt

**Annalisa Furia**

**Abstract**

It seems that there will be no end to the interpretation and discussion of Arendt's political thought as well as of her intellectual stance and legacy. More strikingly, it seems that her diagnoses continue to be precious for dealing with the contemporary crisis of the modern project and categories. While new scholarship, together with new editions and translations of her writings, continue to appear regularly providing new insights into her intellectual constellations, one of the reasons of the persistent relevance of Arendt's thought seems to be found in her present-focused and intensely realistic and critical style of thinking. In this light, this paper argues that crucial for understanding her thought's continuing relevance is the role, value and responsibility she assigns to the figure of the conscious pariah (as she proudly was) and thus to the 'resistant' point of view the pariah expresses and offers against the totalizing and conformist view of the politics of exclusion.

**Keywords**

Hannah Arendt - Conscious pariah - Exclusion - Realism - Political Judgment

*As you see, I haven't become respectable in any way.  
I'm more than ever of the opinion that a  
decent human existence is possible today  
only on the fringes of the society  
(Arendt 2000, 26)*

**Why Arendt?**

Ormai da almeno più di un trentennio il pensiero di Hannah Arendt, così come il suo percorso intellettuale e biografico, sono oggetto di una vitale, espansiva e prolifica attenzione, tanto negli ambiti scientifici classicamente più interessati alla sua riflessione, quanto sempre più anche in contesti meno consueti perché

disciplinariamente distanti dal suo profilo intellettuale o perché non strettamente accademici ma piuttosto divulgativi o artistici.

La stessa prima ricezione sul suolo europeo, e in particolare in Italia, dei suoi testi più noti non è d'altronde molto più risalente poiché essi sono qui divenuti oggetto di studio e dibattito solo a partire circa dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, dopo un periodo di sostanziale disinteresse (Dal Lago 1984, 1990, Esposito 1987). Se in termini cronologici non si può quindi parlare di una vera e propria '*Arendt renaissance*', è comunque vero che l'interesse per il suo pensiero si è rivelato non solo sostanzialmente crescente nel corso degli anni, ma anche particolarmente capace di accogliere nuove suggestioni e nuove istanze, di rimanere vivace e vigile di fronte alle sollecitazioni poste dalla contemporaneità.

Più che tentare di dare conto in modo esaustivo dei numerosi sviluppi che hanno interessato la letteratura ormai sterminata su Arendt, l'intento di questo breve contributo è piuttosto quello di provare a interrogarsi sul perché un numero crescente di studiosi continui non solo pervicacemente a interrogare i testi arendtiani, ma anche, e soprattutto, sul perché un numero crescente di studiosi continui a ricorrere al suo lavoro per provare a comprendere, a pensare il *presente* (Parekh 2013, 771-2).

Una prima ragione potrebbe essere rintracciata nel fatto che sono gli stessi scritti di Arendt a continuare a offrire nuove risposte, o quanto meno risposte sempre più ricche e sfaccettate, a chi voglia interrogarli. La progressiva pubblicazione dei suoi quaderni e diari privati, così come dei carteggi che ella ha intrattenuto con i suoi maestri, interlocutori intellettuali e affetti privati, nonché le nuove traduzioni o edizioni dei suoi testi e le più accurate comparazioni tra le diverse versioni degli stessi, hanno sicuramente contribuito a fare sì che sia stato lo stesso *corpus* degli scritti di Arendt a rimanere in costante evoluzione e a offrire sempre nuovi motivi, o materiali, all'attività di ricerca<sup>1</sup>.

La possibilità di ottenere nuove risposte si è poi sicuramente accompagnata all'instancabile formulazione di nuove domande, alla ricerca di ambiti meno esplorati per l'applicazione delle categorie arendtiane, alla sperimentazione di chiavi di lettura

---

<sup>1</sup> Per un'analisi ragionata e relativamente aggiornata dello stato dell'arte degli studi su Arendt vedi, tra i molti possibili, Parekh (2013) e Volk (2015). Per il contesto italiano un punto di partenza imprescindibile è sempre costituito da Forti (2006). Volk evidenzia in particolare come un notevole passo avanti nella ricerca su Arendt sia stato rappresentato dalla recente 'scoperta' delle sensibili differenze materiali e stilistiche che esistono tra le versioni in lingua tedesca e quelle in lingua inglese delle sue opere principali, nonché del fatto che l'autrice ha spesso composto prima in tedesco e poi lei stessa rivisto e tradotto per il pubblico americano i suoi testi. Sull'importanza per Arendt della lingua tedesca e in generale di mantenere la lingua materna vedi Arendt (1990, 21-22).

inusuali o di inusitati connubi intellettuali. Ecco allora che agli autori<sup>2</sup> che, con rinnovato vigore, hanno continuato ad affaticarsi attorno ad alcuni dei più complessi percorsi tematici aperti dal pensiero arendtiano, quali quelli relativi all'analisi del totalitarismo, alla giustificazione dei diritti umani e al problema politico della garanzia del diritto ad avere diritti o alla questione del male e della responsabilità personale, si sono progressivamente accompagnati quelli che ne hanno esplorato le potenzialità rispetto a chiavi prospettiche meno consuete, quali quelle offerte dal pensiero femminista e dalle connessioni con la riflessione foucaultiana sul rapporto tra vita (biologica) e potere (vedi Forti 2006) o, ancora a mero titolo di esempio, dalle riflessioni sulla giustizia globale (Parekh 2013), dalla teoria delle relazioni internazionali (Lang and Williams 2005, Owens 2007) e dal pensiero costituzionalistico e giusfilosofico (Klabbers 2007, Volk 2015).

A favorire tali operazioni di continua (ri)appropriazione sembrano quindi essere sia la concreta disponibilità di materiali nuovi, o meglio ricostruiti, sia la rilevanza storico-teorica di molte delle questioni investigate da Arendt ma anche, ed è ciò che qui rileva sottolineare, il *come* Arendt le ha investigate, ovvero il suo 'metodo', il suo peculiare, asistemático, radicalmente critico, fieramente non catalogabile e volutamente «non-progettuale [...] non-propositivo» (Esposito 1987, 6) *stile* di pensiero (Parekh 2013, 772).

È del resto Arendt stessa a sottolineare ad esempio come l'intento delle «sei esercitazioni di pensiero politico» nelle quali si articola il suo *Tra passato e futuro* sia propriamente quello di «far acquisir pratica del *come* pensare, senza prescrivere che cosa si debba pensare né quali verità debbano essere credute» (Arendt 1991, 37).

I sei saggi in questione, prosegue Arendt, non mirano infatti a «riannodare il filo spezzato della tradizione o inventare qualche nuovo surrogato *à la page* per colmare la lacuna tra passato e futuro» (Arendt 1991, 37), ma a illustrare come, in prima istanza, l'attività del pensiero consista proprio nel sapersi collocare entro tale *lacuna*, nel lottare per mantenersi equidistante dalle pressioni esercitate dal passato e dal futuro per riuscire a penetrarle; nell'imparare a preservare tale «spazio atemporale» nel quale è possibile sperimentare una forma di pensiero diversa da quella che deriva dall'applicazione di paradigmi, ortodossie o ideologie, dal procedere per deduzione, induzione o inferenza (Arendt 1991, 35-37), e nel quale è possibile, come Arendt illustra ne *La vita della mente*,

---

<sup>2</sup> Per quanto insoddisfacente, nel testo si utilizzerà la comune convenzione per la quale con l'uso del singolare e del plurale maschile omnicomprendivo si intende far riferimento sia ai soggetti di genere maschile sia a quelli di genere femminile.

assumere la posizione di “arbitro” e giudice sopra le vicende molteplici e senza fine dell’esistenza umana nel mondo, senza mai giungere a una soluzione definitiva dei loro enigmi, ma pronti ad apportare risposte sempre nuove alla domanda sul senso di tutto ciò (Arendt 1997, 304)

L’assunto di tali esercitazioni, chiarisce ulteriormente l’autrice, è che il pensiero «nasca dai fatti dell’esperienza viva e debba rimanervi legato come agli unici segni indicatori validi per la propria ispirazione» (Arendt 1991, 38), che l’attività del pensare sia «vincolata al presente, radicata in esso» (Arendt 1997, 304). Soprattutto, l’intento costante di Arendt, anche nel quadro della sua critica radicale della metafisica e della filosofia politica occidentale, è quello di fare i conti con il *fatto* storico-politico del venir meno della tradizione, con il fatto che «il filo della tradizione è spezzato e non lo si potrà riannodare» (Arendt 1997, 306).

Secondo Fraser la persistente rilevanza della riflessione di Arendt deriverebbe, oltre che dalla persistente rilevanza di alcune delle logiche immanenti che l’autrice rinviene tanto nelle tragedie del XX secolo quanto nella democrazia di massa a lei contemporanea, soprattutto dal suo continuo e determinato sforzo di abitare lo spazio ‘tra passato e futuro’, di comprendere il *presente* senza esserne fagocitata, allo stesso tempo storicizzandolo e scandagliandone gli elementi di novità al fine di poterne identificare i possibili sviluppi futuri (Fraser 2004, 254).

Instancabilmente volta a comprendere la *realtà*, la riflessione di Arendt non può, né vuole, contare sulle ‘balaustre’ offerte dalle categorie della modernità, invertecesi e spazzate via dal totalitarismo (Galli 1987, 21-22), ma non è mai una riflessione che si rassegni ‘alla rassegnazione’. Come illustra Arendt in un noto passo de *Le origini del totalitarismo*:

La convinzione che tutto quanto avviene sulla terra debba essere comprensibile all’uomo può condurre a interpretare la storia con luoghi comuni. Comprendere non significa negare l’atroce, dedurre il fatto inaudito da precedenti, o spiegare i fenomeni con analogie e affermazioni generali in cui non si avverte più l’urto della realtà e dell’esperienza. Significa piuttosto esaminare e portare coscientemente il fardello che il nostro secolo ci ha posto sulle spalle, non negarne l’esistenza, non sottomettersi supinamente al suo peso. (Arendt 2004, LXXX)

Il suo rigoroso, coraggioso e insaziabile «dovere di comprendere» (Arendt 1990, 18) si traduce quindi in uno stile di pensiero che è capace di essere radicalmente critico verso la modernità, che rifiuta di interpretare come cesura epocale o come necessità ineludibile (Galli 1987, 24), ma senza cedere alle tentazioni nichilistiche, vaghe e

immateriali rinvenibili in alcune riflessioni post-moderne (Isaac 1989); che è capace di configurare un'*alternativa* senza ricorrere a costruzioni geometriche, nostalgiche aspirazioni neo-fondative o progetti utopici (Esposito 1987, 10); che è capace di uno straordinario realismo politico senza che ciò significhi né semplice empirismo, né *Realpolitik* ma piuttosto strenua difesa dell'idea di mondo e quindi di un realismo inteso come «relazionalità», come concezione basata sull'idea che esista una «relazione costitutiva tra il pensiero soggettivo e il suo mondo/ambiente oggettivo», e che l'uno non debba mai essere ricondotto, ridotto o sussunto nell'altro (Dal Lago 1990, 2-3).

Se questo insieme di ragioni vale sicuramente a comprendere in senso complessivo perché si continua a tornare ad Arendt, l'ipotesi da cui muove questo contributo è che qualche ulteriore elemento a tale riguardo possa essere derivato dalla disamina del ruolo che nel suo pensiero svolge la figura del *pariah*.

### Le figure del *pariah*

Secondo Galli «il punto di vista dell'*esilio*», del «non sentirsi a casa propria», è ciò che consente ad Arendt di farsi carico del fardello della realtà senza tentare di «conciliarsi con il corso del mondo», ma anche senza rassegnarsi alla sua inevitabilità (Galli 1987, 25). Nello stesso senso, secondo Dal Lago il realismo di Arendt deriva dal suo essersi collocata nella condizione di *pariah*, ovvero nella posizione di chi, essendo al di fuori della sfera del potere, «sa vedere meglio di altri, ingannati dalle sue seduzioni o dai suoi miti millenari, come funzionano le macchine politiche» (Dal Lago 1990, 9). In senso ancora più ampio, la teoria politica di Hannah Arendt sarebbe, sempre secondo Dal Lago, «una teoria per *pariah* dello spirito», ovvero per coloro i quali non si immedesimano «né in modelli trascendenti di ordine politico né in forme ipostatizzate di soluzione dei conflitti umani» (Dal Lago 1990, 8).

Se sicuramente l'*esperienza* della condizione di *pariah*, ovvero l'accettazione del dato di fatto di tale condizione e la sua valorizzazione in ambito politico e intellettuale, costituisce una parte molto importante della storia personale di Arendt<sup>3</sup>, parimenti importante sembra essere il valore ermeneutico e teorico che l'autrice attribuisce a tale figura.

Arendt riprende il termine e alcuni elementi della riflessione sul *pariah* da Max Weber, che sembra essere stato il primo autore non tanto a utilizzare tale nozione, quanto a utilizzarla in modo sistematico nei suoi studi di sociologia della religione e nei suoi contributi sulle origini del capitalismo (Parvikko 1996, 35).

---

<sup>3</sup> Cfr. tra i molti possibili Arendt 1990, 16-21.

In *Induismo e Buddhismo* Weber, dichiarando di voler seguire l'uso europeo e non quello induistico del termine, definisce come «popolo-paria» ogni stirpe di lavoratori che sia non solo ritenuta straniera, barbara o 'impura' dal punto di vista della comunità locale ma che costituisca anche, «interamente o prevalentemente, un popolo-ospite» (Weber 2002, 15).

Nel contesto dell'Induismo, rileva Weber, il passaggio da una tribù di lavoratori-ospiti al tipo puro di popolo-paria, rappresentato per lui dagli zingari e dagli ebrei del Medioevo, può darsi in modi diversi e secondo svariati passaggi intermedi che prendono avvio dalla perdita della stabilità entro il territorio chiuso della tribù e progressivamente conducono alla «induizzazione» della tribù, alla progressiva definizione della sua posizione sociale a partire dalle norme a tal scopo definite dalla comunità indù (Weber 2002, 15-17). In *Economia e società* Weber specifica, a partire dalla comparazione tra ceto e casta, quali siano gli altri tratti tipici del tipo del popolo-paria, ovvero: l'impurità e intoccabilità sanzionata da norme religiose e in ragione di differenze considerate etniche; la vita nella diaspora e la precarietà della posizione giuridica unita ai privilegi di cui i singoli individui dispersi all'interno della comunità politica ospite possono godere in virtù dell'indispensabilità del loro contributo economico; l'integrazione all'interno di un'unità politica articolata in una struttura verticale e gerarchica; la proiezione verso il futuro (sia terreno, sia ultra-terreno), o in una presunta 'elezione', posizione o missione particolare, del proprio senso di onore e di dignità (Weber 1995, 36-37)<sup>4</sup>.

Per Weber il concetto di *pariah* è un idealtipo ovvero uno strumento che ha una precisa valenza epistemologica e analitica, che serve a *comprendere* i tratti fondamentali e le linee tendenziali di determinate realtà sociali, ed è proprio tale valenza, unita ad alcuni tratti contenutistici, che Arendt riprenderà, con alcune variazioni, nella sua riflessione intorno alla figura del *pariah* (Parvikko 1996, 52-7, cfr. Cerrigone 2002, 362-4).

Invece di focalizzarsi sull'analisi delle vicende del 'popolo-paria' Arendt preferisce partire dalle vicende esemplari di singoli individui, da singole figure di *pariah*, da Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem e Heinrich Heine a Bernard Lazare, Franz Kafka, fino a Charlie Chaplin, per citarne solo alcuni. In linea con il metodo weberiano, Arendt utilizza quindi il concetto di *pariah* non come un modello normativo, come un rigido e astorico tipo umano, né semplicemente per limitarsi a descrivere la realtà, ma

---

<sup>4</sup> Weber arriccherà poi in altri scritti l'analisi della storia del popolo ebraico e delle differenze tra la casta dei paria Indiani e gli ebrei, comparazione che verrà peraltro aspramente criticata dalla comunità scientifica (Parvikko 1996, 40-50).

piuttosto come criterio per giudicare le azioni e le decisioni prese dai singoli individui, ma anche dal popolo ebraico, che si sono trovati a vivere, in un determinato contesto storico, in una condizione di *esclusione* (Parvikko 1996, 59).

Nella sua ricca delineaione dell'archeologia concettuale del termine *pariah* nel pensiero arendtiano, Parvikko evidenzia come due figure imprescindibili in questo senso siano rappresentate da Rahel Varnhagen e da Bernard Lazare.

Rahel Varnhagen, la figlia maggiore di un agiato commerciante e banchiere ebreo che animò la vita intellettuale berlinese a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo dando vita a due salotti e che tentò per tutta la vita di essere accettata dalla società, rappresenta per Arendt un caso «interessante» perché, nonostante i suoi spasmodici tentativi di assimilarsi, per tutta la vita rimase in una condizione di «mezzo tra il paria e il *parvenu*» (Arendt 1987, 221).

Se, come illustra Parvikko, l'arrivismo, il tentativo di salire nella scala sociale non è una strategia propria solo degli ebrei, nel caso di Rahel, come la chiama Arendt, questo tentativo l'aveva posta di fronte a un tragico paradosso. Da un lato, nonostante fosse riuscita, ad esempio attraverso il matrimonio, in parte nel suo scopo, ella aveva presto realizzato, di fronte alla recrudescenza dei sentimenti antisemiti, che l'ascesa non era finita, non era completa, che la sua condizione era ancora determinata dall'esterno, da leggi, convenzioni e norme esterne e, soprattutto, che il prezzo da pagare per essere accettata era la menzogna, la finzione continua, la simulazione, la negazione del suo essere ebrea e il rigetto della sua identità. Dall'altro, la ribellione, l'ammissione della sua condizione di *pariah*, l'accettazione della sua condizione di esclusa, non rappresentavano per lei un'alternativa praticabile perché avrebbero costituito una catastrofe, la distruzione di tutto ciò per cui aveva lottato sin da molto giovane (Parvikko 1996, 104-109). Secondo Arendt, l'errore di Rahel è stato quello di considerare l'ebraicità non un destino storico, né una condizione sociale condivisa, ma un difetto, una limitazione personale da rimuovere attraverso l'assimilazione. Invece di impegnarsi in un'azione comune per l'emancipazione politica degli ebrei, invece di affrontare la questione in modo condiviso, pubblico e politico, Rahel, scegliendo una soluzione individuale, rappresenta per Arendt una figura di *pariah* interno, 'nascosto' poiché acquisisce consapevolezza della sua posizione sociale e politica e della falsità della condizione di *parvenu*, acquisisce quella 'visione complessiva', quello specifico punto di vista critico che è la ricompensa per l'infelicità della condizione del *pariah*, ma non lo traduce in 'azione e discorso con altri' (Parvikko 1996, 110-1).

Contro l'irresponsabile *perdita* del mondo e della realtà scelta da Rahel, si pone la strategia adottata da Bernard Lazare, ebreo di simpatie anarco-socialiste, nato in una famiglia bene integrata della media borghesia francese, che fu un intellettuale e un

giornalista e divenne, a partire dallo scoppio dell'affare Dreyfus, un sionista atipico. Per quanto cresciuto in un ambiente borghese e pienamente integrato, Lazare, illustra Parvikko, progressivamente riconobbe come l'assimilazione non potesse rappresentare una soluzione per la questione ebraica e, soprattutto, come tale questione non potesse essere affrontata distinguendo, come aveva inizialmente fatto, tra i bravi israeliti francesi e i malvagi ebrei dell'Europa centro-orientale, che di fatto avrebbero causato, e sarebbero stati i soli a 'meritare', la risposta antisemita (Parvikko 1996, 121-122). Progressivamente Lazare comprende come le gerarchie non esistano solo tra comunità ebraiche di origini diverse ma, soprattutto, all'interno di esse poiché ciò che mantiene separati gli ebrei, che rende impossibile ogni solidarietà tra loro è, ben più che la diversa origine, la diversa attitudine verso l'assimilazione, ovvero la competizione, la lotta che gli aspiranti *parvenu* ingaggiano con gli altri ebrei per affermarsi come 'eccezioni', per poter godere di privilegi e trattamenti di favore (Parvikko 1996, 147-149, 105-107). Secondo Arendt, dunque, Lazare è il primo ad aver compreso la necessità per il *pariah* di lottare sia contro i gentili antisemiti sia contro i *parvenu*, contro gli ebrei assimilazionisti che, tramite il meccanismo dei privilegi (concessi ad alcuni e negati ad altri), diventano strumenti e alleati dell'oppressore. Il dovere del *pariah* è quindi, nella prospettiva di Lazare, non di tentare di fuggire dalla sua posizione ma di tradurla in termini pubblici e politici, di assumersi la sua parte di *responsabilità* e, così facendo, di divenire, per forza di cose, un *ribelle* (Parvikko 1996, 133-136).

Se nella concreta azione e prospettiva politica di Lazare tutto ciò si tradusse nel sostegno e nella lotta per l'affermazione di una forma peculiare di nazionalismo ebraico e di sionismo che rimasero minoritari e ininfluenti (Parvikko 1996, 137-47), la sua riflessione ebbe una forte influenza su Arendt che adottò in modo stabile la distinzione tra *pariah* consapevole e *parvenu* così come, come si vedrà nel prossimo paragrafo, fece proprio il cruciale e delicato tema della responsabilità personale del *pariah* (Parvikko 1996, 192-200; Arendt 2004a, 2004b).

### **Il *pariah* tra giudizio, responsabilità e azione politica**

La figura del *pariah* è, come risulta evidente anche solo dalla breve ricostruzione sopra proposta, in primo luogo correlata agli scritti 'ebraici' di Arendt e quindi a molti dei temi che sono interessati da tale riflessione, dal dilemma dell'emancipazione, alle questioni dell'assimilazione, della secolarizzazione e del sionismo, fino all'analisi dell'antisemitismo e del tema della responsabilità personale (Bettini 1993, Parvikko 1996, Ray e Diemling 2016). In tale contesto, la questione del *pariah* offre inoltre un'occasione particolarmente agevole per investigare e discutere l'influenza esercitata



dalla tradizione ebraica 'nascosta', e dalla sua stessa vicenda storico-esistenziale di ebrea, sul percorso intellettuale complessivo di Arendt (Esposito 1987, Ring 1998, Ray e Diemling 2016).

Per limitarsi qui solo a qualche minimo esempio, Ring, nel suo tentativo di analizzare l'influenza esercitata da alcuni *topoi* della tradizione ebraica sui testi non ebraici di Arendt, ritiene che il tema del *pariah* possa risultare utile anche per comprendere alcune delle contraddizioni rinvenibili nelle sue opere tra le quali, ad esempio, *La vita della mente*. Secondo l'autrice, infatti, la riflessione svolta da Arendt nel testo sarebbe caratterizzata da una tensione irrisolta tra l'esplicita influenza esercitata dalla filosofia greca (e tedesca) e quella implicita esercitata dalla tradizione ebraica. Un esempio in tal senso sarebbe rappresentato dal fatto che Arendt, in linea con la tradizione filosofica greca, identifica nella *vista*, associata alla libertà, «la metafora guida della filosofia» (Arendt 1997, 209) mentre richiama la tradizione ebraica del Dio che si ascolta ma non si vede solo per illustrare che, quando la metafora guida diviene quella dell'*udito*, la verità diviene invisibile e, soprattutto, richiede *obbedienza* (Arendt 1997, 208, vedi anche 197-199). Nello stesso senso, sempre secondo Ring, Arendt, nell'individuare in Socrate il «tipo ideale» del «pensatore non professionale» che unisce la passione del pensare a quella dell'agire (Arendt 1997, 262, 260), da un lato, lo 'modellizzerebbe' in modo simile alla sua caratterizzazione della figura del *pariah* mentre, dall'altro, non riuscirebbe pienamente a distaccarsi dall'immagine 'greca' di Socrate quale puro pensatore (Ring 1998, 242-52).

Secondo Ring, Arendt sottovaluterebbe la ricchezza e le potenzialità offerte dalla tradizione religiosa ebraica e quindi, nel caso di specie, sottovaluterebbe l'importanza dell'*ascolto* per l'attività del pensare e della figura del 'Socrate ebreo' (come lo chiama Ring) quale modello di conciliazione tra pensiero e azione (Ring 1998, 235 e 251-2), proprio a causa del suo essere stata una *pariah*, peraltro pienamente e fieramente consapevole. Invece di derivare dal fatto che per Arendt il XX secolo aveva reso l'ebraismo e l'identità ebraica delle questioni *politiche* (Benhabib 1995, 5), la sua visione secolarizzata dell'ebraismo sarebbe invece da considerare, secondo una linea interpretativa molto discutibile, come l'esito del suo *parvenuism* che l'avrebbe indotta, per farsi accettare, a soffocare, almeno nella sfera pubblica, la componente religiosa della sua identità (Ring 1998, 237-238, Ray e Diemling 2016 ma cfr. Bettini 1993). Secondo questa prospettiva, la rigida distinzione tra secolare e religioso (speculare a quella tra politico e privato) che Arendt articola renderebbe poco chiaro, in prima istanza, in che cosa consista l'identità del *pariah* ebreo se non in una differenza di tipo religioso e, in seconda battuta e in modo correlato, renderebbe estremamente problematico definire quali siano allora, al venir meno della differenza religiosa, i confini e i tratti definitivi dell'identità ebraica (Ray e Diemling 2016, 511-2).

La figura del *pariah* è poi connessa, in modo parimenti evidente, alle complesse riflessioni che Arendt nel corso degli anni svolge intorno alla questione della responsabilità personale e del giudizio, da un lato, e a quella dell'azione politica, dall'altro. Non potendo nemmeno in questo caso ripercorrere in modo coerente, né minimamente rappresentativo, né l'estensione e la profondità della riflessione arendtiana su tali temi, né quella del dibattito scientifico in materia, si può comunque trarre qualche spunto di riflessione da alcuni contributi al riguardo.

Nel ragionare sulla differenza tra responsabilità personale e responsabilità politica, così come tra responsabilità e colpa, in relazione al comportamento degli individui durante il nazismo, Arendt giunge alla conclusione che «non esiste obbedienza in faccende di carattere politico o morale» e che è proprio la comprensione di questo che ci potrebbe consentire di riacquistare la dignità «dell'essere umano», anche se non necessariamente del genere umano nel suo insieme (Arendt 2004a, 40)<sup>5</sup>.

Se la responsabilità politica è sempre collettiva, richiede che si sia ritenuti responsabili di qualcosa che si è fatto e che si sia membri di un gruppo, ovvero implica sempre «almeno un minimo di potere» (Arendt 2004a, 38, Arendt 2004b, 129), ciò nondimeno nessuno e quindi, come specifica Parvikko, nemmeno il *pariah* può sottrarsi alla sua responsabilità personale per le *sue* azioni e per le *sue* scelte (Parvikko 1996, 192-201)<sup>6</sup>. Questo vale anche nei tempi bui, nei casi di emergenza, nelle situazioni estreme che, dice Arendt, sono «le più adatte a chiarire problemi altrimenti destinati a rimanere equivoci e oscuri» (Arendt 2004b, 134). In tale contesto, la questione della responsabilità del *pariah* può essere utile per comprendere, illustra Parvikko, che l'intento di Arendt non è stato quello di equiparare le vittime ai carnefici ma piuttosto quello di affermare che tutti, e quindi anche la leadership ebraica, sono chiamati a farsi carico del modo nel quale i loro atti e le loro decisioni hanno contribuito a determinare il loro futuro politico e le loro possibilità di mantenere il loro onore e la loro dignità (Parvikko 1996, 209-216). In questo duplice senso, ovvero in relazione al proprio futuro politico e al mantenimento della propria dignità, anche la responsabilità del *pariah*, per quanto non equiparabile a quella di un cittadino, assume infatti, secondo Parvikko, un significato *politico* (Parvikko 1996, 216).

---

<sup>5</sup> Le riflessioni svolte qui di seguito si basano per lo più su Arendt (2004a) e (2004b). Si vedano gli stessi testi per la distinzione, che Arendt ritiene molto importante, tra responsabilità collettiva e colpa collettiva.

<sup>6</sup> Secondo Arendt «la responsabilità collettiva è sempre politica, sia che l'intera comunità si assuma la responsabilità di ciò che ha fatto uno dei suoi membri, sia che una comunità venga ritenuta responsabile di ciò che è stato fatto in suo nome» e si può sfuggire a tale responsabilità politica collettiva solo abbandonando la comunità. Proprio perché non appartengono a nessuna comunità politica, i rifugiati e gli apolidi sono quindi per Arendt gli unici a essere «assolutamente innocenti», ovvero «totalmente non-responsabili» in senso politico collettivo (Arendt 2004b, 129-130).

In seconda istanza, la questione della responsabilità consente di evidenziare anche come per Arendt la figura del *pariah* rappresenti una figura simmetrica e speculare rispetto a quella eroica del cittadino della *polis*, ovvero rappresenti l'individuo 'ordinario' capace di azione politica e di resistere nei modi più diversi (con l'ironia, l'anticonformismo o la disobbedienza civile) non solo all'ideologia e alla dittatura, ma anche alle minacce contro la pluralità che possono derivare dal disimpegno dalla sfera pubblica della politica da parte dei cittadini e dal conformismo propri della società di massa (Ring 1991, 449-450, Parvikko 1996, 209-214)<sup>7</sup>. Secondo Ring e Parvikko, il *pariah* capace di fare l'inatteso, consapevole della contingenza e dell'imprevedibilità della condizione umana, plasmato dalla sua condizione di esclusione e determinato a sfidarla, a metterla in discussione, rappresenterebbe in realtà il vero modello di attore politico arendtiano poiché più coerente con l'impronta prevalentemente individualistica (poiché la negazione della pluralità significa sempre negazione dell'individualità) e anti-elitaria del suo pensiero politico e con il suo profondo realismo (Ring 1991, 449-450, Parvikko 1996, 209-214).

Un'altra cruciale questione sottesa e implicata dai temi finora tratteggiati, e centrale per la riflessione arendtiana intorno alla figura del *pariah* consapevole, è quella, articolata, complessa e resa incompleta dalla morte dell'autrice, del *giudizio*. In questa prospettiva, il problema posto da un contesto come quello nazista è, secondo Arendt, quello del totale collasso della morale, spazzata via dalla costruzione non repentina ma progressiva, coerente e minuziosa di un «nuovo ordine» (Arendt 2004a, 32-36). In contesti come questi scrive Arendt:

si vede come la mente umana faccia fatica a fronteggiare una realtà che smentisce, in un modo o nell'altro, il suo generale quadro di riferimento. Purtroppo, sembra che sia più facile convincere gli uomini a comportarsi nel modo più impensabile e oltraggioso, piuttosto che convincerli a imparare dall'esperienza, a pensare e a *giudicare* veramente, invece di applicare automaticamente categorie e formule precostituite nella nostra testa, che pur essendo coerenti sono ormai desuete e inadeguate rispetto agli eventi che realmente accadono. (Arendt 2004a, 31, *corsivo aggiunto*)

---

<sup>7</sup> Su come la riflessione sul *pariah* porti Arendt a sostenere, in apparente contraddizione con altre riflessioni, che è l'azione politica che crea lo spazio pubblico, e non il contrario, e a riconoscere la rilevanza pubblica di alcuni aspetti dell'identità privata, vedi Ring (1991, 439-441). Su come la riflessione sul *pariah* sembri inoltre indicare una diversa configurazione del sociale e della questione femminile da parte di Arendt, vedi Benhabib (1995).

Tale catastrofe ha reso evidente, sottolinea Arendt, come non siano i 'rispettabili' attaccati alle norme e ai valori etici a essersi rivelati affidabili ma piuttosto i dubbiosi, gli scettici e tutti coloro la cui coscienza non 'funziona' in modo «automatico», che non dispongono di «un insieme di regole innate o apprese da applicare ai singoli casi», perché «grazie a essi ci abituiamo a esaminare le cose e a farci una nostra idea in proposito» (Arendt 2004a, 37-38).

La riflessione di Arendt sul giudizio è stata, e continua a essere, ampiamente investigata nelle sue articolazioni interne e interpretata in modo anche molto divergente, ad esempio rispetto a quale sia il contenuto di tale giudizio (se politico, morale o storico) o al modo nel quale la questione del giudizio si connetterebbe a quella della riconciliazione tra azione e pensiero (Forti 2006, 350-357).

Ricostruendo in modo dettagliato questo dibattito, Forti evidenzia come la riflessione di Arendt non offra né una teoria completa e univoca del giudizio politico, né una chiara articolazione delle differenze tra giudizio politico, giudizio morale e giudizio storico anche se ella tratta tutti i possibili significati del giudizio ed evidenzia spesso il «carattere unitario e autonomo della facoltà di giudicare» (Forti 2006, 357). Forti evidenzia poi come Arendt, in linea con il suo stile di pensiero, non utilizzi il giudizio per riconciliare, per risolvere il rapporto tra pensiero e azione (Forti 2006, 359-360). Come illustrato anche dalle citazioni precedentemente riprodotte, non dall'adeguamento a regole, norme e standard universali deriva secondo Arendt il giudizio, né il suo fine è quello di orientare, di adeguare l'azione al pensiero.

Orientato al passato, il giudizio mira a farsi carico della realtà, a comprenderla senza acquiescenza né rassegnazione, ed è per questo che può essere al contempo etico, politico e storico (Forti 2006, 358-361). Esso è un «*luogo di resistenza* nei confronti dell'esistente» (Forti 2006, 361) che, in tempi bui, come illustra Arendt in un passo riportato da Forti e che vale la pena di riprodurre anche qui, diventa *azione politica*:

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte per ciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare (la maieutica di Socrate, che porta in luce le implicazioni delle opinioni irriflesse e lasciate senza esame, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela, implicitamente, politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, che non senza ragione si potrebbe definire *la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo*. Si tratta della facoltà che giudica i *particolari* senza sussumerli sotto quelle regole generali che si possono insegnare e apprendere finché non si convertano in abitudini, sostituibili da altre abitudini e da altre regole.

La facoltà di giudicare ciò che è particolare [...], l'attitudine a dire «questo è sbagliato», «questo è bello» e così via, non è la stessa cosa della facoltà di pensare [...] Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro [...]. Se il pensiero [...] sfocia nella coscienza etica [...] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze [...]. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui la posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé. (Arendt 1997, 288-289, *primo corsivo aggiunto*)

Importante per il giudizio riflessivo e retrospettivo è, evidenzia ancora Forti, la capacità di porsi come un osservatore imparziale, di uscire dalla propria soggettività e «“visitare”» il punto di vista degli altri, specialmente degli sconfitti, di chi è escluso, del *pariah* la cui voce non può essere udita (Forti 2006, 360, vedi anche Forti 1998, 33 e Arendt 1990, 27).

Come si è tentato brevemente di illustrare, il tema del *pariah* sembra quindi offrire un'interessante prospettiva, non a caso di recente abbastanza frequentata, per seguire alcune delle molte costellazioni concettuali nelle quali si articola il pensiero di Arendt, per rileggerne alcune delle contraddizioni e per provare a comprendere ancora più a fondo le ragioni della sua forte capacità 'penetrante' e critica.

Come nel caso del servo di Hegel (Ring 1991, 443), secondo Arendt il *pariah* consapevole, e *in primis* lei stessa, è nella condizione storico-esistenziale migliore per comprendere; il suo sguardo non è, per dirla con Thomas Nagel, “uno sguardo da nessun luogo”, ma piuttosto uno sguardo che può giudicare perché è, allo stesso tempo, interno ed esterno, ovvero interno ma critico, non assimilato, non pacificato, non assuefatto. Il *pariah* consapevole è quindi nella posizione migliore per *vedere* le dinamiche che lo escludono e, si potrebbe aggiungere, che costitutivamente, costantemente mirano a negare la differenza (in tutte le sue forme e conformazioni), la pluralità.

Il *pariah* intrattiene infatti un rapporto privilegiato con la *pluralità*, incarna quello che Arendt chiama «dato di fatto della pluralità degli uomini» (Arendt 1995, 6) e ci avverte che la politica dell'esclusione non colpisce solo gli esclusi ma retroagisce, altera, compromette i principi, i valori e le norme su cui si fonda l'ordine politico democratico, colpisce tutti (Volk 2016).

Secondo Arendt, infatti, per i *pariah* che non cercano di divenire *parvenu*

la storia non è più un libro chiuso e la politica non è più un privilegio dei gentili. Sanno *che la proscrizione del popolo ebraico in Europa è stata subito seguita da quella della maggior parte delle nazioni europee*. I profughi costretti di paese in paese rappresentano l'*avanguardia* dei loro popoli – se conservano l'identità. (Arendt 1993, 31-2, *corsivo aggiunto*)

Fraser ritiene che uno dei contributi più importanti offerti da Arendt al pensiero politico contemporaneo, e quindi uno dei motivi che continuano a indurre a tornare al suo pensiero, sia rappresentato dall'aver compreso che le tragedie del XX secolo sono derivate dall'intrusione nella sfera della politica di un modo anti-politico e totalizzante di guardare agli individui, di quello che James C. Scott chiama *seeing like a State* (Fraser 2004, 254). Si può forse completare la riflessione aggiungendo che uno dei contributi più importanti offerti da Arendt sembra essere quello di aver affermato, anche con la sua vita, l'importanza di *seeing like a pariah*.

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1987 [1946]. "Lettere fra Hannah Arendt e Karl Jaspers", a cura di Lea Ritter Santini, Lettera del 7 settembre 1952. In *La pluralità irraggiungibile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, 214-222. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Arendt, Hannah. 1990 [1976]. "Che cosa resta? Resta la lingua materna", Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus. *Aut aut* 239-240: 11-30.
- Arendt, Hannah. 1991 [1954]. *Tra passato e futuro*. Milano: Garzanti.
- Arendt, Hannah. 1993 [1943]. "Noi profughi." In *Ebraismo e modernità*, a cura di Giovanna Bettini, 23-32. Milano: Feltrinelli.
- Arendt, Hannah. 1995 [1993]. *Che cos'è la politica?*. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 1997 [1978]. *La vita della mente*. Bologna: il Mulino.
- Arendt, Hannah. 2004 [1951]. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 2004a [1968]. "La responsabilità personale sotto la dittatura". In *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn, 15-40. Torino: Einaudi.
- Arendt, Hannah. 2004b [1968]. "Responsabilità collettiva". In *Responsabilità e giudizio*, a cura di Jerome Kohn, 127-136. Torino: Einaudi.

- Benhabib, Seyla. 1995. "The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen". *Political Theory* 23/1: 5-24.
- Bettini, Giovanna. 1993. "Introduzione". In *Ebraismo e modernità*, a cura di Giovanna Bettini, 4-17. Milano: Feltrinelli.
- Cerrigone, Mario Enrico. 2002. "Il mutamento sociale: un paradigma controverso". In *Principi di sociologia*, a cura di Costantino Cipolla, 349-75. Milano: FrancoAngeli.
- Dal Lago, Alessandro. 1984. "'Politeia': cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt". *Il Mulino* 293: 417-441.
- Dal Lago, Alessandro. 1990. "Il pensiero plurale di Hannah Arendt." *Aut Aut* 230-240: 1-10.
- Esposito, Roberto. 1987. "Presentazione". In *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, 5-11. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Forti, Simona. 1998. "Judging Between Politics and History". *Finnish Yearbook of Political Thought* 2: 15-36.
- Forti, Simona. 2006. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Mondadori.
- Fraser, Nancy. 2004. "Hannah Arendt in the 21<sup>st</sup> Century." *Contemporary Political Theory* 3: 253-261.
- Galli, Carlo. 1987. "Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità." In *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, a cura di Roberto Esposito, 15-28. Urbino: Edizioni QuattroVenti.
- Isaac, Jeffrey C. 1989. "Arendt, Camus and Postmodern Politics". *PRAXIS International* 1/2:48- 71.
- Klabbers, Jan. 2007. "Possible Islands of Predictability: The Legal Thought of Hannah Arendt". *Leiden Journal of International Law* 20: 1-23.
- Lang, Anthony F. Jr. and John Williams (edited by), 2005. *Hannah Arendt and International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Owens, Patricia. 2007. *Between War and Politics. International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. Oxford: Oxford University Press.
- Parekh, Serena. 2013. "Hannah Arendt and Global Justice." *Philosophy Compass* 8/9: 771-780.

- Parvikko, Tuija. 1996. *The Responsibility of the Pariah. The impact of Bernard Lazare on Arendt's Conception of Political Action and Judgment in Extreme Situations*. Jyväskylä: SoPhi.
- Ray, Larry e Maria Diemling. 2016. "Arendt's 'conscious pariah' and the ambiguous figure of the subaltern". *European Journal of Social Theory* 19/4: 503-520.
- Ring, Jennifer. 1991. "The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor." *Political Theory* 19/3: 433-452.
- Ring, Jennifer. 1998. *The political consequences of thinking: gender and Judaism in the work of Hannah Arendt*. New York: State University of New York Press.
- Volk, Christian. 2015. *Arendtian Constitutionalism. Law, Politics and the Order of Freedom*. Oxford and Portland, OR: Hart Publishing.
- Volk, Christian. 2016. "Towards a critical theory of the political: Hannah Arendt on power and critique". *Philosophy and Social Criticism* 42/6: 549-575.
- Weber, Max. 1995 [1922]. *Economia e società. IV: Sociologia politica*. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2002 [1920-21]. *Sociologia della religione. III: L'etica economica delle religioni universali. Parte seconda. Induismo e Buddhismo*. Torino: Edizioni di Comunità.

**Annalisa Furia** is (Fixed-Term) Lecturer in History of Political Thought at the University of Bologna. Her research interests include the study of the political thought of the French Revolution (Sièyes), modern and contemporary doctrines of human rights and the political thought of Martha C. Nussbaum. Recently she has investigated foreign aid as a practice of international government and migration intended as a *res politica*, the latter in particular starting from the investigation of Hannah Arendt's political thought. As expert and scientific coordinator, she has taken part in many European projects on migration, particularly child migration, human rights and development.

Email: [annalisa.furia@unibo.it](mailto:annalisa.furia@unibo.it)





---

Individui, masse e poteri, oggi

**Leonard Mazzone**

### **Abstract**

The article reviews the main aspects of the research led by Elias Canetti in *Crowds and Power*. By analyzing the meanings of the images of his life's work" [*Lebenswerk*], the article tries to demonstrate the relevance of its categories for a critical diagnosis of the present. Beyond "grabbing the twentieth century by the throat" by showing the hunting dynamics between individuals, crowds and power, the categories introduced by Canetti in his most important book can be updated in order to understand the predatory relations among humans in contemporary societies. For this reason, the last part of the article will be focused on the main transformations that have occurred in the collective and individual processes of domestication in contemporary societies: the final paragraph analyzes the latest developments of the *baiting* and *double crowds of war* in western democracies together with the spreading of the "secret strategy of commands" inside and outside contemporary workplaces. Finally, the article will examine the possibility of social transformation embodied in today's *flight* and *prohibition crowds*.

### **Keywords**

Elias Canetti – *Crowds and Power* – transformation – surviving – paranoia

## **1. Il secolo della sopravvivenza**

«Tre fenomeni importanti e ben noti all'umanità hanno come conclusione dei mucchi di cadaveri. [...] Sono la battaglia, il suicidio di massa e l'epidemia» (Canetti 2006a, 331). A dispetto di questo tragico finale che li accomuna, i fenomeni citati da Canetti differiscono rispetto alle relative cause, obiettivi e modalità.

Mentre la battaglia contrappone due masse interessate alla distruzione reciproca, nel suicidio di massa sono i membri di una stessa comunità a confluire nel mucchio finale dei morti. L'unica affinità che accomuna i due fenomeni in questione concerne

l'intenzionalità con cui la morte – dei nemici in un caso, dei propri concittadini in un altro – viene attivamente perseguita.

Solo in occasione di un'epidemia il mucchio dei *propri* morti non è frutto di un'azione deliberata: onde prevenire la minaccia del contagio, gli uomini si mantengono a distanza gli uni dagli altri. La speranza di sopravvivere in tali situazioni isola ogni vittima potenziale, di fronte alla quale si erge la massa indistinta di coloro che sono già stati contagiati dall'epidemia. Diversamente dalle catastrofi naturali che procurano quasi simultaneamente la morte, la fulmineità con cui si propaga un'epidemia non le impedisce di protrarsi anche per lunghi periodi di tempo. È alla luce di questa durata prolungata che, fra tutte le sciagure incontrate dall'umanità nel corso della storia, le grandi epidemie sono rimaste scolpite nella memoria dei sopravvissuti: in simili circostanze, la morte si propaga così lentamente da lasciare a chi sopravvive il tempo per vederla all'opera. Solo nell'epidemia gli uomini possono diventare testimoni impotenti del massacro di vite umane che si svolge sotto i loro occhi<sup>1</sup>.

L'*epidemia di morte* propagata dal potere nel corso del XX secolo rappresenta una sintesi inedita e perversa delle diverse forme di sopravvivenza a mucchi di morti conosciute dall'uomo nel corso della sua storia. Nel Novecento il potere totalitario è infatti riuscito a organizzare in modo scientifico l'assassinio di massa di milioni di nemici interni ed esterni, prolungando per l'intero arco della sua durata la proiezione di questo spettacolo di morte<sup>2</sup>. L'esperienza di quanti sopravvissero a questa visione non può essere equiparata a quella di coloro che scamparono alla morte in battaglia<sup>3</sup>, a un suicidio di massa<sup>4</sup>, a un terremoto o, ancora, a un'epidemia dopo esserne stati contagiati. L'Europa stessa assunse le fattezze di un immenso cimitero a cielo aperto, in cui per la prima volta furono ammassate le vittime contagiate da una generale e

---

<sup>1</sup> Cfr. Canetti 2006a, 329-332. Dall'*Illiade* di Omero alla *Peste* di Albert Camus, passando attraverso l'*Edipo Re* di Sofocle, *La guerra del Peloponneso* di Tucidide, il *De rerum natura* di Lucrezio, il *Decameron* di Boccaccio, *I promessi sposi* di Manzoni e *La peste di Londra* di Defoe, la storia della letteratura occidentale è costellata da testimonianze circa le ripercussioni provocate dai mucchi di morti contagiati da epidemie come la peste sui sopravvissuti.

<sup>2</sup> Non a caso, una delle più acute testimoni del Novecento ha notato che «la differenza decisiva fra la dominazione totalitaria, basata sul terrore, e le tirannidi e le dittature, fondate con la violenza, è che la prima si rivolge non solo contro i propri nemici ma anche contro gli amici e i sostenitori, avendo paura di qualsiasi potere, anche del potere dei suoi amici. Il colmo del terrore raggiunge il proprio culmine quando lo Stato di polizia comincia a divorare i propri figli, quando i boia di ieri diventano le vittime di oggi. E questo è anche il momento in cui il potere scompare del tutto» per far spazio alla violenza, Arendt 1996, 60-61.

<sup>3</sup> Cfr. Canetti 2006a, 314-315.

<sup>4</sup> Cfr. Canetti 2006a, 314.

*premeditata epidemia di morte propagatasi in uno stesso luogo e fra i contemporanei di una stessa epoca*<sup>5</sup>.

Di fronte a questa inedita massificazione di un fenomeno privato come la morte, Elias Canetti scelse deliberatamente di deporre le categorie classiche del pensiero politico e sociologico per decifrare la relazione di perversa complicità venutasi a instaurare tra il potere e un fenomeno potenzialmente rivoluzionario come la massa. Lo scrittore di origine bulgara non fu certo il primo ad avvertire l'esigenza di adottare strumenti nuovi per spiegare la nascita e lo sviluppo del male politico per eccellenza del Novecento, il nazismo: la ricerca pionieristica condotta da Hannah Arendt aveva colto nell'esistenza e nella mobilitazione delle masse una condizione necessaria per l'ascesa al potere dei regimi totalitari; la parabola mitica assunta dall'odissea della ragione nel corso della storia e culminata nel totalitarismo moderno era stata ricostruita da Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'illuminismo* (Adorno, Horkheimer 1997)<sup>6</sup>. Solo in *Masse und Macht*, tuttavia, l'indagine si sposta sulla tensione reciproca tra i due termini, riconoscendo alla massa la sua potenziale *autonomia dal potere* e, al contempo, a quest'ultimo fenomeno la sua costitutiva *dipendenza dalla massa*<sup>7</sup>, che lo costringe a elaborare *strategie di addomesticamento* differenziate. Alla luce di questa scelta radicale, *Masse und Macht* rappresenta una delle principali e più spietate autobiografie del secolo "passato".

## 2. Potere come sopravvivenza: l'attualità di un paragone scandaloso

Sopravvivenza, antimutamento, paranoia: delle tre categorie adottate da Canetti per catturare la natura predatoria del potere, la prima nozione è la più fondamentale. Antimutamento e paranoia, del resto, segnalano modalità distinte di sopravvivenza, rispettivamente nei confronti degli individui e delle masse. Al di là dell'eccentricità di queste scelte terminologiche, lo scandalo destato dall'equazione canettiana fra potere e sopravvivenza è dovuto alla radicale messa in discussione del nesso contingente tra la conservazione della propria vita e la morte altrui presupposto dall'accezione comune del termine. Un rapporto sociale tra (almeno) due soggetti, secondo Canetti, rientra nel

---

<sup>5</sup> Della sopravvivenza della precedente umanità in generale si era sempre fatta esperienza nei cimiteri: in un certo senso, questa esperienza si ricollegava «alla sopravvivenza in un'epidemia: in luogo della peste, si tratta di un'epidemia di morte in generale, concentrata in un unico luogo da epoche diverse», Canetti 2006a, 301.

<sup>6</sup> Sulla "simbiosi totalitaria" – espressione certo paradossale – delle masse e del potere nel corso del Novecento, si veda Roberts 1996, 34-68.

<sup>7</sup> Cfr. De Conciliis, 73: «non vi è potere-sapere novecentesco che non si sia esercitato sulla massa, rendendola oggetto di un progetto di manipolazione ideologica, governandola come popolazione o nazionalizzandola come popolo». Centrale, a questo proposito, è Foucault 2005.

campo semantico del potere quando la relazione fra autoconservazione e morte altrui cessa di essere casuale per diventare causale: affermare che il potere è sopravvivenza significa che, per autoconservarsi, il fenomeno in questione non può fare a meno della *morte* o, come vedremo più avanti, della mortificante *sottomissione della vita altrui*.

A partire da questo inusuale accostamento, l'autore di *Masse und Macht* intende scandagliare quei fenomeni sociali che assumono la morte o la mortificazione della vita altrui a movente principale della propria vita e del suo potenziamento. Se si tentasse di ricondurre il vocabolario canettiano entro il linguaggio delle scienze umane e sociali, occorrerebbe quindi procedere a un'operazione di traduzione interdisciplinare: se non è certo possibile affermare che ogni forma di potere comunemente designata come tale implica la morte e l'umiliazione altrui, ogni fenomeno sociale che implica la ricerca attiva della sopravvivenza rappresenta anche una forma di potere nell'accezione canettiana del termine.

Fra tutte le possibili forme di sopravvivenza conosciute dall'uomo, la più bieca consiste nell'uccidere<sup>8</sup>. Questa forma attiva di sopravvivenza asseconda il desiderio di assistere alla presenza del corpo inanimato di un altro essere umano per trarne una sensazione inconfondibile di potenza, direttamente proporzionale all'impotenza di chi giace.

Il contrasto sincronico fra la posizione eretta del sopravvissuto e quella distesa del morto consente di mettere a fuoco un'ulteriore accezione del fenomeno del potere, accostato alla nozione di antimutamento: alla mobilità assoluta del sopravvissuto si contrappone l'immobilità del morto. L'assenza di movimento segnala un caso – di certo il più estremo – dei divieti di metamorfosi su cui si strutturano le più disparate forme di potere. D'altra parte, non è certo l'unico:

Gli ordinamenti gerarchici e la divisione sociale del lavoro, caratteristici di ogni gruppo umano, altro non sono che divieti di metamorfosi, limitazioni poste all'espressività multiforme propria dell'essere umano originario. E sono a tal punto coestensivi al potere sociale da poter essere collocati nella struttura di comandi che, come frecce, il potere continuamente scocca; se infatti l'umanità originaria e autentica è libertà e metamorfosi, il potere è antimutamento, riduzione della molteplicità e delle spinte trasformatrici, che pertanto sottrae agli uomini la loro forza produttiva e creatrice, la fluidità multiforme, fissandoli in funzioni e posizioni stabilite (Serughetti 2010, 593).

La metamorfosi vietata consente dunque di declinare la nozione di sopravvivenza in un senso molto più ampio di quello inizialmente evocato da Canetti stesso. Se con Michel

---

<sup>8</sup> Come ha notato Karl Heinz Bohrer, «il motivo dell'uccidere è il punto archimedeo del sistema canettiano», cfr. Bohrer 1975, 65.

Foucault «la riflessione sulla biopolitica ha contribuito non poco a spostare l'attenzione dal potere di dare la morte alle strategie di massimizzazione della vita» e «indirizzato lo sguardo sul modo in cui la vita, elevata a valore unico e indiscusso, è stata funzionale alla produzione in massa della morte» (Forti 2012, XVI), viceversa la pulsione distruttiva della sopravvivenza consente di cogliere la segreta pulsione di morte che sottende il biopotere e, per converso, il desiderio di vita che anima il tanatopotere. Presi singolarmente, tanatopotere e biopotere sono i due possibili risvolti di una stessa esperienza che inerisce il nucleo centrale di ogni forma di potere: se la logica sottesa al biopotere rivela che «la vita è implicata direttamente nella politica», del resto, «[...] la vita nuda, l'uccidibilità, l'esposizione alla morte è il persistente segreto del potere in Occidente» (Bazzicalupo 2011, 86-97).

Riformulata in questi termini, la nozione canettiana di potere consente di sottrarre questo autore e l'«opera della sua vita» all'isolamento forzato a cui sono stati frettolosamente confinati da una ricezione accademica che ha intravisto nell'esperienza della sopravvivenza solo un segno del tanatopoere totalitario del Novecento. Oltre a uccidere, sopravvivere può anche significare «sottomettere» la vita altrui, restringere (fino ad annullare con la morte) le sue possibili metamorfosi.

Distruttiva o produttiva che sia, la sopravvivenza instaura una relazione predatoria tra (almeno due) forme di vita, dove il potenziamento dell'una è direttamente proporzionale all'annullamento o all'indebolimento dell'altra. Questa relazione predatoria segnala il punto d'innesto tra la definizione canettiana del potere come sopravvivenza e il paragone tra la caccia fra animali di diversa specie e quello vigente fra esseri umani. Il confronto col mondo animale individua uno degli aspetti più peculiari e sorprendenti del metodo espositivo adottato da Canetti, che ricorre in continuazione a una vera e propria «tecnica dell'esagerazione». D'altra parte, il parallelo col mondo animale ha l'obiettivo di identificare e circoscrivere l'ambito polimorfico dell'umano e, per converso, di denunciare i vincoli imposti dal potere al potenziale trasformativo della vita umana. Lungi dall'antropomorfizzare gli animali o dal naturalizzare le dinamiche predatorie fra esseri umani, Canetti intende politicizzare la morte e sottrarre alle diverse forme di sopravvivenza l'aura di inevitabilità che gli individui sono socialmente indotti a proiettare su di esse.

### 3. Caccia al potere

Una volta afferrato il nucleo inconfessabile del fenomeno grazie alla rete categoriale messa a disposizione dal lemma della sopravvivenza, l'autore di *Massa e potere* procede a vivisezionare il corpo del potere per risalire ai suoi elementi fondamentali

(Canetti 2006a, 243-269): la forza, la velocità, il segreto, la domanda, la condanna e la grazia sono dispositivi materiali e discorsivi apparentemente innocui di relazioni sociali che, in realtà, riproducono a livello umano le diverse fasi di ogni caccia animale, dallo spiare all'incorporare la preda passando attraverso la fase centrale della sua cattura (Chamayou 2010)<sup>9</sup>.

Attraverso questo inconsueto confronto col mondo animale, Canetti passa progressivamente in rassegna le differenze fondamentali esistenti fra la caccia tra animali di diversa specie e i rapporti di predazione vigenti a livello umano: se i predatori sono gli anelli più forti di una catena alimentare in cui animali di diversa specie devono essere uccisi per mere ragioni di autoconservazione, nel caso dell'uomo la morte viene attivamente prodotta e riprodotta nella vita sociale per esperire la gioia perversa della sopravvivenza, ovvero della sottomissione della vita altrui.

Tale discontinuità ne introduce una ulteriore: a differenza delle prede animali, quelle umane non fuggono dai loro predatori ma vanno loro incontro. A monte di questa inversione del loro movimento si staglia il cosiddetto processo di addomesticamento del comando di fuga biologico: anziché palesarsi nell'inseguimento della preda da parte del predatore come nella caccia animale, la minaccia di morte viene mascherata nelle relazioni predatorie interumane. Anziché minacciare apertamente di morte la preda, il potere si fa latore di una promessa di vita, che passa attraverso la duplice garanzia di proteggere e nutrire la preda sottomessa. Per quanto dissimulata, la minaccia di morte viene così riprodotta proprio dai dispositivi biopolitici con cui il potere si fa garante della vita delle prede.

Esiste d'altra parte un'ulteriore differenza, altrettanto macroscopica, col mondo della caccia animale: diversamente dalle prede animali, quelle umane possono unirsi in branco per invertire o, addirittura, tentare di porre fine ai rapporti di predazione. Ogni comando lascia infatti in eredità al soggetto che lo ha eseguito il ricordo indelebile della propria inferiorità. Tale ricordo, che nel lessico canettiano assume il nome di "spina", può restare conficcato come la punta di una freccia nella psiche dei subalterni anche per lunghi periodi di tempo, ma non potrà fare a meno di riaffiorare quando avrà la possibilità di trasformarsi in azione vendicativa, una volta che la situazione originaria si ripresenterà a parti invertite. Al di là di questa forma pura di capovolgimento individuale, i soggetti possono accumulare spine di diverso tipo emesse dagli stessi soggetti o spine dello stesso tipo a seguito di comandi emessi da persone diverse. In quest'ultimo caso, il processo di liberazione dalle spine non potrà avvenire individualmente, ma solo collettivamente attraverso apposite masse del rovesciamento.

---

<sup>9</sup> Cfr. Canetti 2006a, 339-361.

È questa possibilità a infondere ai vertici delle gerarchie sociali la sensazione di un'angoscia inevitabile, a cui si deve la terza accezione semantica associata da Canetti alla nozione di potere. Quando i vertici delle gerarchie sociali cessano di percepire in maniera simpatetica il loro rapporto con le masse da cui dipende la loro posizione di potere, infatti, alla megalomania subentra la paranoia: il potere assume derive paranoiche ogni volta che il sospetto di essere attaccati da masse ostili prende il sopravvento sull'esame di realtà.

L'eventuale scoppio di masse ostili, tuttavia, non rappresenta che una delle possibili configurazioni che possono essere assunte dalla trasformazione degli individui in una massa, come dimostra la classificazione plurale del fenomeno esposta nella prima parte di *Massa e potere*.

#### 4. Dagli individui alle masse

Descrivendo il "timore di essere toccati dall'ignoto", Canetti rinvia immediatamente a un fenomeno tanto diffuso e – solo apparentemente – banale, quanto dirimente per sgrovigliare i nodi di cui è intessuto l'intero canovaccio del testo. È solo dall'intreccio tra la latente paura della morte e le reazioni destinate dalla sua onnipresente minaccia, infatti, che è possibile dipanare l'intelaiatura complessiva dell'opera in questione, di cui la massa [*Masse*] e il potere [*Macht*] rappresentano la trama e l'ordito. Se la minaccia della morte è il tratto distintivo di ogni forma di potere, solo nella massa il timore indotto da questo male comune può essere capovolto nel suo opposto.

La concentrazione di corpi all'interno della massa raggiunge il suo apice al momento della scarica, quando tutti i suoi membri provano un sollievo direttamente proporzionale alle frustrazioni accumulate in seguito alle gerarchie sociali in cui erano inseriti. Tale sollievo esercita un'attrazione irresistibile su coloro che ancora non sono coinvolti nella massa. Un senso di uguaglianza si diffonde al suo interno, infondendo al movimento dei suoi membri un'unica direzione. Concentrazione, uguaglianza, crescita e direzione sono le qualità specifiche di ogni massa propriamente detta. A seconda della prevalenza di una o più di queste caratteristiche è possibile distinguere le masse aperte dalle masse chiuse, statiche, ritmiche, lente e veloci e, soprattutto, ricostruire le trasformazioni reversibili da un tipo a un altro.

La massa aperta privilegia la caratteristica della crescita, ma è condannata a una durata limitata per via della precarietà del senso di uguaglianza esperito dai suoi membri al momento della scarica. Attraendo chiunque, la massa aperta rischia infatti di accogliere al suo interno anche quei traditori invisibili che contribuiranno alla sua implosione, dovuta al richiamo di desideri e passioni individuali che contrastano con quelli chiari e

distinti della massa. Onde evitare tale esito, la massa aperta può privilegiare la durata e trasformarsi in una massa chiusa, oppure contrapporsi a una massa ulteriore per mantenere la sua apertura.

Le masse chiuse si fondano sulla ripetizione regolare di rituali che consentono ai loro membri di tornare a sentirsi parte di un tutto in momenti prestabiliti. In occasione di tali ritrovi, però, i membri della massa chiusa potrebbero assecondare la tentazione di tornare a esperire la crescita iniziale: onde evitare una simile trasformazione, le gerarchie interne alle masse chiuse hanno privilegiato la caratteristica della concentrazione, trasformandosi in questo modo in masse statiche<sup>10</sup>. Oltre a ricorrere a questo tipo di formazioni, le religioni universali seppero prevenire gli scoppi violenti di masse aperte privilegiando la caratteristica della direzione: collocando la loro meta a lunga distanza dai fedeli, le masse lente delle religioni universali riuscirono ad addomesticare l'impulso dei fedeli a formare masse aperte (nel caso delle masse rapide moderne, invece, le mete delle masse sono rapidamente raggiungibili).

La tecnica di addomesticamento collettivo adottata dalle religioni universali sarebbe diventata inefficace nella modernità, quando l'enorme crescita della popolazione rese anacronistici i confini – fisici e simbolici – entro cui le gerarchie ecclesiastiche erano riuscite a contenere le masse chiuse dei relativi fedeli. Ciò non significa, tuttavia, che nella modernità siano venute meno delle modalità di addomesticamento collettivo delle masse. A differenza delle modalità di addomesticamento tradizionale delle masse, infatti, il nazionalsocialismo non si limitò a puntare su masse chiuse, statiche e lente; assecondò apertamente l'esplosione di masse aperte, scagliandole contro nemici interni (masse aizzate) ed esterni (doppia massa della guerra).

Al di là della classificazione formale delle masse, non a caso, la prima parte di *Massa e potere* è dedicata all'analisi di ulteriori tipologie di massa, distinte in base alle rispettive "dominanti affettive".

## **5. Dominio senza comando. Le strategie segrete del potere, oggi**

Benché fosse stata scritta "sotto la dettatura del XX secolo"<sup>11</sup>, *Massa e potere* continua a offrire ai suoi lettori contemporanei una rete di immagini capaci di catturare le attuali reincarnazioni della passione di sopravvivere, che secondo Canetti innerva ogni forma di potere. Pur essendosi concentrato sulle modalità di addomesticamento collettivo delle masse, Canetti non trascurò di analizzare le tecniche di allevamento delle singole

---

<sup>10</sup> A differenza delle masse ritmiche che congiungono le qualità della concentrazione e dell'uguaglianza, nelle masse statiche è assente quest'ultima caratteristica. Cfr. Canetti 2006a, 37-46.

<sup>11</sup> Cfr. Ishaghpour 2005, 27.



prede umane. Aniché passare attraverso masse addomesticate, le attuali forme di dominio agiscono soprattutto su individui massificati.

Oltre alla disciplina palese dei subordinati, i comandi presuppongono anche una “disciplina segreta”, consistente nella promozione sociale di quanti ricoprono gli ultimi gradini della piramide sociale: pur non assegnando agli ultimi la promessa di diventare i primi, viene loro concessa la possibilità di sostituirsi o aggiungersi ai penultimi, occupando delle posizioni intermedie di potere che consentiranno loro di *liberarsi individualmente* delle spine di comando accumulate in precedenza. In questo modo, viene evitata sul nascere la tentazione di partecipare a esperimenti di *emancipazione collettiva*.

Il sollievo connesso al meccanismo della promozione viene illustrato da Canetti attraverso un ulteriore esempio tratto dal mondo animale, riguardante l’addomesticamento del cavallo presso i mongoli. Presso questo popolo cavaliere per eccellenza, veniva meno la distanza solitamente tracciata tra chi emette e chi esegue un comando<sup>12</sup>. Il corpo del cavaliere trasmette direttamente gli ordini a quello del cavallo, cosicché entrambi costituiscono una sola unità:

[L]o spazio di comando è dunque ridotto al minimo. Scompaiono la lontananza, l’estraneità, l’azione graffiante, che sono caratteristiche originarie del comando. In questo caso il comando è addomesticato in modo del tutto particolare; un nuovo agente è stato introdotto nella storia dei rapporti fra le creature: la cavalcatura, il servitore sul quale si sta seduti, il servitore sottoposto al peso fisico del padrone e destinato ad accondiscendere ad ogni pressione del suo corpo (Canetti 2006a, 383).

L’uno avanza senza procedere con i suoi propri arti, ma esclusivamente grazie all’incedere del sottoposto: non c’è immagine in grado di condensare meglio l’essenza dello sfruttamento. Ma anziché soffermare l’attenzione sul cavallo sottomesso, vale la pena volgere lo sguardo al cavaliere, essendo quest’ultimo sottoposto a sua volta all’autorità di altri superiori. Il cavaliere ha la possibilità di trasmettere istantaneamente, premendo e tirando, gli ordini che gli sono impartiti da un suo superiore: «la meta che gli è stata prefissata, egli non la raggiunge precipitandosi con le proprie forze verso di essa, bensì impartendo al cavallo l’ordine di raggiungerla» (Canetti 2006a, 383). *In questo modo, nessuna spina resta conficcata nell’uomo in seguito al comando che egli ha ricevuto e che ha subito trasmesso al cavallo.* Quanto

---

<sup>12</sup> Cfr. Canetti 2006a, 382-385.

più rapidamente avviene questa sorta di “transfert di comando”, tanto meno il cavaliere porterà con sé le cicatrici del comando ricevuto.

Al di là delle implicazioni strettamente militari di questa simbiosi tra il cavallo e il cavaliere mongolo<sup>13</sup>, è particolarmente significativo il nesso tra la mancanza di distanza che separa chi emette e chi esegue l'ordine e l'efficienza della struttura gerarchica complessiva, dal momento che tale situazione riproduce quella venutasi a creare dentro e fuori i luoghi di lavoro. A differenza dell'era cosiddetta fordista, in cui l'organizzazione sociale del lavoro prevedeva rapporti gerarchici all'interno dei luoghi di produzione, oggi i lavoratori sono titolari – almeno formalmente – di un'inedita autonomia organizzativa. Mandanti e destinatari degli imperativi aziendali a massimizzare l'efficienza produttiva, questi lavoratori sono gli ingranaggi viventi di un sistema produttivo che ha ufficialmente bandito la gerarchia tra capi reparto e operai, migliorando la produttività complessiva grazie a una organizzazione di tipo reticolare. A livello individuale, però, i lavoratori inseriti in contesti lavorativi improntati ai principi organizzativi del nuovo spirito del capitalismo non possono scaricare istantaneamente le spine del comando su dei subordinati; anzi, a rigor di termini non è neppure possibile parlare di spine del comando, dal momento che le loro azioni sono dettate dalle loro stesse decisioni “autonome”. L'interiorizzazione del comando, non a caso, produce una sofferenza sociale dalla mole e dalla portata inedite all'interno dei luoghi del lavoro contemporaneo, dove nel frattempo sono state profondamente intaccate le possibilità di socializzare il malessere coi propri colleghi<sup>14</sup>. L'assenza fisica di un superiore, inoltre, rende molto più complessa l'individuazione di un nemico comune che incarni le cause del malessere esperito individualmente, come dimostra la crescita esponenziale dei suicidi sul luogo di lavoro nel corso degli ultimi decenni (Dejours 2000).

D'altra parte, le forme individuali di domino analizzate da Canetti e tuttora diffuse dentro e fuori i luoghi di lavoro non sono certo le uniche: continuano infatti a proliferare forme addomesticate di massa anche nei regimi politici apparentemente immuni da tale rischio come le democrazie. Le guerre combattute attraverso i droni hanno posto fine al bisogno di aizzare fisicamente una massa contro l'altra, almeno in quelle comunità politiche che hanno investito in queste innovazioni tecnologico-militari. Il pubblico dei cittadini – dal cui consenso sono ancora influenzate le decisioni dei loro rappresentanti politici quando si tratta di deliberare un intervento militare – può essere aizzato contro una massa nemica senza prendere direttamente parte allo

---

<sup>13</sup> I popoli che nel corso della loro storia incontrarono i mongoli rimasero impressionati per la loro rigorosa obbedienza. Ai mongoli o tartari riusciva di accettare senza sforzo alcuno quella disciplina, perché la parte del loro popolo che maggiormente ne reggeva il carico oberante erano proprio i cavalli. Canetti 2006a, 382-385.

<sup>14</sup> Esempio, a questo proposito, è il malessere che coinvolge i lavoratori della ricerca accademica: Pitrelli 2016.

scenario di guerra. A questa novità per così dire interna al paese che muove la guerra senza dichiararla apertamente ne corrisponde una ulteriore per quanto riguarda la massa dei nemici: la distanza dallo scenario bellico separa non solo la massa aizzata dei cittadini, ma anche i funzionari addetti a uccidere dai loro obiettivi. Da asimmetrica, la guerra diventa unilaterale: chi è incaricato di uccidere può svolgere il proprio lavoro a migliaia di chilometri di distanza dal luogo in cui l'arma viene usata contro i nemici designati come tali (Chamayou 2014).

Malgrado la sua costitutiva apertura, la piazza democratica può inoltre ospitare nuovi tipi di masse aizzate anche contro nemici che si trovano all'interno dei suoi stessi confini. La formale messa al bando dell'omicidio dal novero dei possibili strumenti deliberativi non immunizza le democrazie dalla formazione di nuove masse, appositamente formate per cacciare via una massa di presunti nemici interni. Da questo punto di vista, la democrazia si espone inevitabilmente al rischio di legittimare fini sostanzialmente in conflitto con la sua stessa natura procedurale. Se la democrazia afferma l'inviolabilità di coloro che sono autorizzati a decidere assieme senza uccidersi a vicenda e protegge le minoranze (le maggioranze sono naturalmente indotte a difendersi da sole), lo stesso non vale per coloro che non sono riconosciuti a pieno titolo come cittadini e decisori e che, proprio per questo, possono trasformarsi nuovamente in capri espiatori su cui sfogare la rinuncia a uccidere che vale nelle circostanze ordinarie della vita democratica (Mazzone 2016). Dopo la contrapposizione tra amici e nemici esterni, quella tra cittadini e stranieri è oggi al centro di molteplici masse aizzate contro un nemico comune (basti pensare al ritorno dei nazionalismi in Italia e in Europa<sup>15</sup>).

Di contro alle cosiddette masse aizzate "democratiche", altre formazioni veicolano la possibilità di una metamorfosi diametralmente opposta ai meccanismi individuali e collettivi di sopravvivenza.

## 6. Le masse critiche, oggi

Al di là delle forme di resistenza e di sopravvivenza collettive rese possibili, rispettivamente, dalle masse del rovesciamento, dalle masse aizzate e dalle masse doppie della guerra, Canetti distingue ulteriori formazioni sociali in base alla rispettiva dominante affettiva: se le masse in fuga sono mosse dalla paura della morte violenta che accomuna i loro membri, le masse del divieto nascono a partire dal rifiuto comune di continuare a sottostare a determinate gerarchie sociali. A differenza delle masse aizzate e delle masse doppie della guerra, le masse in fuga, del rovesciamento e del

---

<sup>15</sup> Cfr. Escobar 2011, 104-108.

divieto veicolano la possibilità di resistere collettivamente ai meccanismi occulti e palesi di predazione – prendendo le distanze, rovesciandoli o rifiutandosi di assecondarne le ingiunzioni<sup>16</sup>.

All'indomani del fallimento dei tentativi novecenteschi di istituzionalizzare le masse del rovesciamento, l'opera di Canetti ha il merito di individuare in alcune forme specifiche di massa dei potenziali anticorpi alle attuali forme di sopravvivenza, più o meno palesi. Tra le masse critiche appena citate, quelle che oggi hanno acquisito maggiore visibilità sono le masse in fuga dei migranti e le masse del divieto<sup>17</sup>. In entrambi i casi si tratta di masse che veicolano una forma di metamorfosi contrapposta ai divieti veicolati dalle forme contemporanee di potere politico ed economico: in un caso, la resistenza al potere avviene cambiando luogo di vita; nell'altro, restando nello stesso luogo, ma cambiando le condizioni di vita vigenti. In entrambe queste formazioni viene espresso collettivamente il rifiuto di obbedire a certe condizioni, senza tuttavia aspirare a reiterare a propria volta i meccanismi di sopravvivenza.

A differenza delle masse del rovesciamento, le masse del divieto non agiscono attivamente contro le gerarchie dominanti, ma esercitano una forma di resistenza passiva: imponendo a tutti i loro membri il divieto di obbedire agli ordini o alle richieste provenienti dai vertici delle gerarchie sociali, riconfigurano le asimmetrie di potere esistenti e consentono di guadagnare collettivamente un potere contrattuale che sarebbe nullo, qualora venisse esercitato individualmente. Di contro ai "divieti di metamorfosi" – che sono produttivi oltre che repressivi, come dimostrano i casi di "metamorfosi autorizzata" consistenti in dispositivi di mobilità sociale – le *masse del divieto* possono contrapporre "la metamorfosi del divieto": *insieme* è possibile interrompere ciò che veniva compiuto dai *singoli* quotidianamente, in ottemperanza a quanto prescritto dal potere in una certa sfera sociale.

*Indignados*, Onda, Movimenti per i beni comuni rappresentano masse del divieto che – dicendo "no assieme" – non si sono limitate a tentare di frenare derive patologiche delle società contemporanee, ma hanno iniziato a delineare, più o meno consapevolmente, un'alternativa reale alle forme di sopravvivenza oggi dominanti. La sfida che le attende sembra consistere nella capacità di istituzionalizzarsi e al tempo stesso di mantenere una certa apertura. Ciò che sembra mancare a questi nuovi esempi di masse critiche, infatti, non è certo la ragionevolezza delle rivendicazioni

---

<sup>16</sup> Tra le masse addomesticate e quelle ostili si situa inoltre la massa festiva, fondata su una sensazione diffusa di rilassamento cagionata dalla fine di una guerra o da una vittoria ottenuta a seguito di tentativi rivoluzionari o di rivendicazioni collettive: cfr. Canetti 2006a, 73-74.

<sup>17</sup> Cfr. Angelova 2012, 143 ssg. Ringrazio l'autrice per avermi suggerito questo nesso possibile tra la massa del divieto canettiano e la sua nozione di "massa critica".

avanzate, quanto piuttosto un'organizzazione in grado di strutturare durevolmente la solidarietà fra i loro membri.

## Bibliografia

- Adorno, Theodor Wiesengrund e Horkheimer, Max. 1997. *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi [1944. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, New York: Social Studies].
- Angelova, Penka. 2012. *Europäische Zivilisation. Dreizehn Vorlesungen*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
- Arendt, Hannah. 1996. *Sulla violenza*. Parma: Guanda [1970. *On Violence*. Harcourt Brace & Company].
- Bazzicalupo, Laura. 2011. "La biopolitica di Canetti: la Massa è un soggetto politico?". In *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, a cura di Luigi Alfieri e Antonio De Simone, 79-96. Perugia: Morlacchi.
- Bohrer, Karl Heinz. 1975. "Der Stoiker und unsere prähistorische Seele. Zu 'Masse und Macht'". In *Canetti lesen. Erfahrungen mit seinen Büchern*, a cura di Herbert Georg Göpfert, 61-66. München-Wien: Hanser.
- Canetti, Elias. *Massa e potere*. 2006a. Milano: Adelphi [1960. *Masse und Macht*. Hamburg: Claassen].
- Canetti, Elias. 2006b. *La provincia dell'uomo*. Milano: Adelphi [1973. *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*. München: Hanser].
- Chamayou, Grégoire. 2010. *Le cacce all'uomo*, Roma: manifestolibri [2010. *Les chasses à l'homme*, Paris: La fabrique].
- Chamayou, Grégoire. 2014. *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*. Roma: DeriveApprodi [2013. *Théorie du drone*, Paris: La Fabrique].
- De Conciliis, Eleonora. 2006. "Il rovescio dell'utopia. Canetti e l'esperienza della massa." *La società degli individui* 27: 71-82.
- Dejours, Christophe. 2000. *L'ingranaggio siamo noi. La sofferenza economica nella vita di ogni giorno*. Milano: il Saggiatore [1998. *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*. Paris: Points].
- Escobar, Roberto. 2011. "Decidere senza uccidere". In *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, a cura di Luigi Alfieri e Antonio De Simone, 97-114. Perugia: Morlacchi.
- Forti, Simona. 2012. *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*. Milano: Feltrinelli.

- Foucault, Michael. 2005. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-79*. Milano: Feltrinelli [2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Seuil: Gallimard].
- Ishaghpour, Youssef. 2005. *Metamorfosi e identità*. Torino: Bollati Boringhieri. [1990. *Elias Canetti. Métamorphose et identité*. Paris: La différence]
- Mazzone, Leonard. 2016. "Naufragio senza spettatore. Rischi e potenzialità di una metafora superata". *Iride* 77: 33-56.
- Pitrelli, Nico. 2016. "Se la ricerca fa male ai ricercatori". In *Pagina99*, <http://www.pagina99.it/2016/11/24/se-la-ricerca-fa-male-ai-ricercatori/>
- Roberts, David. 1996. "Crowds and Power, or the Natural History of Modernity: Horkheimer, Adorno, Canetti, Arendt." *Thesis Eleven* 45: 34-68.
- Serughetti, Giorgia. 2010. "I luoghi del dominio". *Iride* 3: 587-604.

**Leonard Mazzone** is a postdoctoral research fellow at the Department of Political and Social Sciences of the University of Florence, where he is working on a project titled *The New Spirit of Democracy. Social Critique versus Political Hypocrisy*. He has published a part of his Ph.D. dissertation about the works of Elias Canetti in two books entitled *Il principio possibilità. Masse, potere e metamorfosi nell'opera di Elias Canetti* (Rosenbergh & Sellier, 2017) and *Introduzione a Elias Canetti. La scrittura come professione* (Orthotes, 2017) His main research interests concern political and social philosophy, especially issues related to political hypocrisy, social critique and theories of justice, as testified by his previous book (*Una teoria negativa della giustizia*, 2014) and by his many articles, published in Italian and international reviews.

Email: [leonard.mazzone@unifi.it](mailto:leonard.mazzone@unifi.it)



---

«L'adattamento della razza umana ad un nuovo modo di esistenza». Note su *The Good Society* di Walter Lippmann

Alessandro Simoncini

**Abstract**

During the *Colloque Lippmann* (1938), Louis Rougier considered *The Good Society* by Walter Lippmann as the book through which to rethink the theoretical foundation of the liberal doctrine. This paper aims to show the elitist conception of the people's government and the idea of the regulation of lives through the principle of competition, both contained in the above-mentioned book. This kind of research is particularly useful to broaden the genealogy of contemporary neoliberalism.

**Keywords**

*The Good Society* – Walter Lippmann – Neoliberalism – Governmentality – Production of Subjectivity

**Premessa**

Durante il *Colloque Lippmann*, organizzato nell'agosto del 1938 dall'epistemologo liberale francese Louis Rougier, l'intento di base dei convenuti fu quello di confrontarsi con la plateale crisi del liberalismo tradizionale, indagandone le cause e le ragioni profonde a partire dalla comune esigenza di assegnare al lavoro intellettuale la funzione di «rifondarne la dottrina per meglio assicurare la vittoria contro i principi avversari» (Dardot e Laval 2009, 158; AA.VV., 1938. Sul tema Foucault 2005, 116 e ss. e 134 e ss; Denord 2001, 9-34; Simoncini 2013; Audier [a cura di] 2012; Audier 2012a e 2012b, 7-406, su cui però Fridenson 2008). Dal punto di vista teorico-politico l'occasione da cui prende le mosse l'intero *Colloque* – il suo vero e proprio punto di partenza – è la discussione del libro che Walter Lippmann aveva pubblicato l'anno precedente, *The Good Society* (Lippmann 1937, 2005)<sup>1</sup>. Nel suo discorso di apertura, Rougier sosterrà che il volume contiene «la migliore spiegazione dei mali del nostro tempo» e ne parlerà come del libro-manifesto di quella rifondazione teorica della dottrina liberale che avrebbe dovuto necessariamente preludere a una nuova politica

---

<sup>1</sup> La sola traduzione italiana, da cui sono tratte tutte le citazioni presenti nel testo, è Lippmann 1945.

attiva, capace di prendere simultaneamente – e definitivamente – le distanze dalle «mistiche economiche» del *laissez faire* e dalla «mistica democratica» del popolo sovrano (Rougier 2012a, 413 ma anche Rougier 1938 e 1983): con *The Good Society* è in gioco, cioè, la formulazione di un «“neo-liberalismo” [...], un vero liberalismo» (Rougier 2012, 409, su cui Denord 2007, 91-104 e Nadeau 2007). Negli anni seguenti Rougier avrebbe ricordato che *The Good Society* venne scelto a guida del convegno proprio perché «rifiutava l'identificazione stabilita tra il liberalismo e la dottrina fisiocratica e manchesteriana del *laissez-faire, laissez-passer*» (Rougier 1961, 47). In quel libro, infatti, «l'economia di mercato non era il frutto spontaneo di un ordine naturale, come credevano gli economisti classici, ma – come vedremo - era il risultato di un ordine legale che postulava un interventismo giuridico dello Stato» (Rougier 1961, 47).

Il volume di Lippmann rappresenta dunque la filosofia politica influente dell'intero *Colloque*, ritenuto da alcuni l'«atto di nascita discorsivo del neoliberalismo» (Dardot e Laval 2009, 159). In questo senso, si è scelto qui di non analizzare *The Good Society* come l'opera di un “autore” di cui sondare nei dettagli il rapporto con altri “autori”. Sulla scia degli studi di Michel Foucault, Pierre Dardot e Christian Laval, il libro di Lippmann viene piuttosto analizzato come un «evento discorsivo» conficcato nel «luogo di emergenza» genealogico dell'ordine del discorso neoliberale (Foucault 1985, 11 e 1977, 29-54): di «una teoria e [...] di] una pratica del neoliberalismo», cioè, che – come già nel 1938 aveva osservato Charles Merriam (recensendo criticamente *The Good Society*) – contiene una traccia di «intolleranza verso coloro che dissentono da questo nuovo credo» (Merriam 1938, 133).

### ***Élite, popolo e rappresentanza in The Good Society***

Quando nel 1937 Lippmann scrive *The Good Society* ha ormai maturato un'importante svolta nel suo pensiero: quella che, per semplificare, «di fronte all'ascesa dei regimi totalitari europei», lo ha condotto «da un liberalismo all'altro», dai dintorni di Keynes ai paraggi di Hayek (Borgognone 2017, 251-254; Clavé 2015, 978-999). O, se si vuole, dall'appoggio convinto al *New Deal* rooseveltiano al sostegno nei confronti del mercato inteso come fonte ultima della prassi governamentale. A bilanciare l'apparente spigliatezza della svolta, tuttavia, sta un elemento di forte continuità rinvenibile nell'elitismo maturato da Lippmann fin dai tempi della presa di distanza dal “progressismo” giovanile (Regalzi 2010, 97-144; Dessì 2008, 74 e 78-87; Dessì 2006, 28-33; Walker 1966, 285-295). Per qualche anno, dopo la grande crisi del '29, Lippmann vede in Roosevelt e nei New Dealers l'*élite* che, nell'intento di salvaguardare l'interesse nazionale e il bene supremo della libertà individuale, avrebbe potuto *decidere* sulla



crisi e sul popolo, temperando così l'influenza perniciosa di un'opinione pubblica ormai allo sbando e scavalcando «gli impacci di una democrazia rappresentativa» (Dessì 2008, 131; Dessì 2004). Ben presto, però, cambia opinione e in *The Good Society* la strada verso un nuovo liberalismo gli appare sensibilmente diversa. Sotto il segno della diffidenza delle masse, da una parte, e dei sistemi totalitari ascesi al potere negli anni '20 e '30, dall'altra, la politica di Roosevelt viene ora definita come un esempio di collettivismo, per quanto *soft* (Regalzi 2010, 216-226; Borgognone, 253 e ss.; Weingast 1950, 296-302; Krome 1987, 57-64). Il giornalista-filosofo la descrive come una minacciosa forma di collettivismo economico nel quale l'intervento dello Stato rischia di ridurre al minimo la libertà individuale e quella di mercato, ma soprattutto imbriglia la capacità decisionale del Presidente. Questi, per Lippmann, deve governare con forza e decisione in nome dell'interesse generale, contrastando con tenacia gli accordi politici tra lobbies che privilegiano interessi del tutto particolari. Il Congresso avrà solo «un ruolo di controllo e di contropotere» (Clavé, 2005, 79-110).

*The Good Society* si apre dunque con la definitiva presa di distanza da ogni illusione precedentemente riposta in quella che ora Lippmann chiama la «classe dirigente ben preparata» (Lippmann 1937, 6). Ora, secondo lui, per comprendere come il liberalismo avrebbe potuto «sorgere a nuova vita» sarebbe stato meglio dare credito ai Padri costituenti e alla loro scoperta della «distinzione tra popolo e Stato» (Lippmann 1937, 303). Pur fondando la legittimità dello Stato sul «consenso dei governati», essi avevano infatti nitidamente indicato che la sovranità del popolo non coincide affatto con la sua immediata capacità di governo (Lippmann 1937, 312). Sulla scia della scoperta che «lo Stato non è il popolo, ma che è dal popolo che deriva ogni suo potere» – e sulla base di un realismo che li aveva immunizzati dall'«errore di supporre che il popolo non organizzato *sapesse come governare*» –, i Padri costituenti si auto-assegnarono il compito di disciplinare (di «raffinare», per dirla con Madison) «questo potere del popolo, così grossolanamente informe e rozzo» (Lippmann 1937, 313; Simoncini 2017). Concepirono così un dispositivo tramite cui il popolo si sarebbe sottoposto «volontariamente a un sistema legale in cui il suo potere di governare veniva minuziosamente organizzato» (Lippmann 1937, 313 su cui Dessì 2008, 132 e ss): un dispositivo che da una parte riconosceva nel potere popolare «la fonte suprema di ogni autorità», ma dall'altra fissava «il modo in cui il popolo doveva governare» (Lippmann 1937, 313). Il fine di questa «grande novità», di questo «grande principio della Costituzione americana», era quello di prevenire i gravi rischi derivanti dal governo diretto di una rozza volontà popolare (Lippmann 1937, 313).

Nel suo tempo presente, con forza amplificata, Lippmann vedeva riemergere lo stesso problema politico: quello, cioè, di «come il potere informe delle masse potesse essere organizzato» (Lippmann 1937, 315). E di come, per effetto di ciò – e secondo la logica di

un «nuovo liberalismo», un liberalismo «rigenerato» (Goodwin 2014, 223-260; Mc Ilwain 1937, 167-175) -, lo Stato potesse essere riorganizzato in un tempo nel quale il popolo è il detentore legittimo del potere. Con accenti quasi spengleriani, il giornalista-filosofo statunitense sosteneva infatti che la modernità aveva nel frattempo corrosso profondamente, «con i suoi acidi, [...] i vari vincoli di natura psicologica che sostenevano un ordine costituito che durava da tempo immemorabile» (Lippmann 1937, 315). Le genti moderne erano divenute sempre più «una massa amorfa di popolo che vuol far valere la sua sovranità», generando i rischi progressivamente crescenti di un governo segnato da «violenza inefficiente e suicida» (Lippmann 1937, 315). Come disciplinare allora il potere di un popolo che talvolta si presenta come «folla impotente» e talvolta come «orda che tutto travolge davanti a sé» (Lippmann 1937, 315)? Come evitare che il popolo lasciato a se stesso – scrive Lippmann citando il capitolo XIII del *Leviatano* -, si polverizzi «in frammenti di plebe che si distruggono a vicenda» o «in individui isolati, ciascuno armato contro tutti gli altri», in una sorta di ritorno allo Stato di natura? Come far sì che il popolo non torni, poi, ad essere l'orda di prima, ma questa volta «guidata da un dominatore di folle» (Lippmann 1937, 316)? Come permettere che il potere delle masse, che in sé non ha nulla di democratico, «possa funzionare come una democrazia»?

La risposta, sulla scia dei Padri costituenti, poggiava sull'assunto realista «che nessuna massa di uomini può [...] fare più che esprimere con un sì o un no le sue decisioni, ridotte così alla loro più semplice espressione» (Lippmann 1937, 317). Del resto non aveva forse già affermato Lippmann, in *Phantom Public*, che «il numero dei topi e delle scimmie [...] oggetto degli inganni da parte degli scienziati nei laboratori è superato solo da quello degli speranzosi cittadini di una democrazia»? (Lippmann 1925, 166 su cui Borgognone 2017, 251). Ritornava, qui, l'idea già nitidamente espressa in *Public Opinion* secondo la quale «i molti possono eleggere dopo che i pochi hanno nominato» (Lippmann [1922] 1999, 31-32, su cui Simoncini 2013a, 255-263). In altri termini, i padri della Costituzione statunitense avevano compreso i rischi reali derivanti dalla forza espressa con la soggettivazione popolare nel momento del conflitto rivoluzionario: da quell'azione, cioè, che – per dirla con Jacques Rancière – mira di fatto a sottrarre «il monopolio della vita pubblica ai governi oligarchici e l'onnipotenza sulle vite alla ricchezza» (Rancière 2005, 60). Per i Padri costituenti, e per Lippmann, si trattava dunque di sterilizzare la pericolosa *potenza* della moltitudine popolare – la sua virtuale capacità di autogovernarsi e di produrre un nuovo ordine politico fondato sulla libertà e sull'uguaglianza materiale –, convertendola nel *potere* di un Popolo ben ordinato: un popolo di molti rappresentati guidato da pochi rappresentanti tecnicamente attrezzati.

Lettore di Hobbes, Lippmann sembra qui far propri i celebri passaggi del *De Cive* secondo cui un popolo può sorgere solo in virtù di quell'«archetipo dell'alienazione

necessaria alla politica moderna» che è il patto rappresentativo (Galli 2011, XXI). Come per Hobbes, anche per Lippmann il popolo è «un che di *uno* [...] e] vuole attraverso la volontà di un *solo uomo*»: prima del patto esiste solo una moltitudine recalcitrante all'obbedienza e foriera di innumerevoli pericoli composta da «sudditi indocili e scontenti, che sotto il pretesto del *popolo*, eccitano i cittadini contro lo *Stato*, cioè la moltitudine contro il *popolo*» (Hobbes [1642] 2001, XII, 8, 188). Già in *Public Opinion*, del resto, Lippmann aveva sottolineato con Hobbes che «le passioni degli uomini le quali, disgiunte, sono moderate come il calore di un tizzone, in un'assemblea sono come parecchi tizzoni, che si infiammano l'un l'altro» (Hobbes [1651] 2011, 276-277, cit. in Lippmann [1922] 1999, 130).

Solo la macchina della rappresentanza con la sua potente logica di astrazione avrebbe potuto evitare le trappole di una «democrazia pura bruta, amorfa [che è] il fondamento più sicuro dell'assolutismo» (Lippmann 1937, 317). Un buon sistema elettorale e una giusta suddivisione dei compiti tra le diverse camere del Parlamento, nel loro rapporto con il Presidente, avrebbero consentito di evitare la dittatura della maggioranza (sempre in agguato per gli effetti sul governo causati dall'azione di un'opinione pubblica gravemente influenzata dai maggiori gruppi di potere). E avrebbero anche permesso di fornire «una rappresentazione reale e verace del popolo», in modo tale che «tutti i poteri esercitati dal ramo legislativo ed esecutivo fossero soggetti alla legge suprema del paese»: la Costituzione, emendabile solo a maggioranza qualificata e con complessa procedura (Lippmann 1937, 318-319).

La conclusione del giornalista-filosofo era che solo un «governo veramente rappresentativo» avrebbe potuto proteggere il popolo «dall'ipnosi del momento» – dal suo pernicioso divenire-massa – rendendolo così «saldo e sicuro» (Lippmann 1937, 321). La vera civiltà democratica, capace di generare la fioritura della libertà personale in una società retta dal principio della divisione del lavoro, richiedeva necessariamente per Lippmann una Costituzione che avesse come obiettivo esplicito quello di addomesticare l'idra dalle mille teste: una Costituzione che sapesse cioè istituzionalizzare – tramite il sistema e la logica della rappresentanza – il momento insurrezionale del *demos*; e che fosse perciò in grado di oggettivare la dirompenza dei processi di soggettivazione dei subalterni, imbrigliandoli nel dispositivo giuridico.

### «Regolare la vita umana»: verso un nuovo liberalismo

In Lippmann la rappresentanza incarnava una forma del governo «a pieno diritto [...] oligarchica» (per dirla ancora con Rancière 2005, 60). Ma ora, quando con il fallimento della leadership *New Dealer* la fiducia nell'azione delle *élite* era tramontata, lo studioso americano tornava a chiedersi quale fosse la *forza* che poteva realisticamente

prendere il loro posto e rendere così pienamente operativo il sistema della rappresentanza. Teorizzando qualcosa di simile a un paradossale elitismo senza *élite*, Lippmann pensava a una forza non vincolata ai limiti che necessariamente stringono gli umani: la forza della legge. Incapaci di «affrontare il problema di come il popolo possa governare», per il giornalista-filosofo i teorici della democrazia concepirono «il popolo come erede del potere del re» (Lippmann 1937, 330). Ma quando il popolo, per il tramite dei suoi rappresentanti, esercita il potere sovrano come se fosse un re – continuava il giornalista-filosofo – si producono «gli stessi mali di cui gli uomini si erano doluti sotto il governo dei re»: elefantiasi della burocrazia, corruzione, inefficienza, derive clientelari di partiti antagonisti che sostituiscono i governanti eletti ereditariamente (Lippmann 1937, 331 su cui, in chiave critica, Dewey [1937] 2008, 489-495). L'unico efficiente modo assicurare il governo del popolo – per controllare la sua potenza pernicioso e garantirne, al contempo, l'esercizio del potere sovrano – gli sembrava essere ora quel «controllo collettivo di tutta la società che viene esercitato per mezzo di una legge comune che definisca i diritti e i doveri reciproci delle persone e le inviti ad ottenere l'applicazione della legge, ricorrendo all'autorità giudiziaria» (Lippmann 1937, 332-333). È il *Common Law*, inteso come «regolamentazione della vita sociale con diritti privati che vengano coordinati e, se in conflitto tra loro, sottoposti a procedura giudiziaria» (Lippmann 1937, 341).

Per Lippmann, né i repubblicani né i democratici – che avevano entrambi governato «come se avessero veramente ricevuto in eredità le prerogative reali» – erano stati in grado di decidere le politiche capaci di assicurare quel «controllo collettivo»: i primi, infatti, hanno mitizzato e istituzionalizzato il *laissez faire* producendo un individualismo sfrenato insieme alla «più assoluta decadenza e impotenza», materializzate esemplarmente dalla Grande Crisi; i secondi invece, nel tentativo di superare quest'ultima, hanno ingigantito a dismisura lo Stato, moltiplicato i funzionari e generato una nuova, peculiare forma di «collettivismo», differente dal fascismo e dal comunismo ma egualmente a rischio di divenire un «despotismo militarizzato» (Lippmann 1937, 341). Pur nell'alternativa tra «non fare nulla o assumere la gestione di quasi tutto», entrambi hanno scambiato la democrazia liberale con il mero «governo di un popolo da parte dei suoi rappresentanti elettivi», mentre essa non è che «il governo del popolo per mezzo di una legge comune che definisca i diritti e i doveri reciproci delle persone e le inviti ad ottenere l'applicazione della legge, ricorrendo all'autorità giudiziaria» (Lippmann 1937, 336 e 332-333).

Ma come funziona questo «legalismo» che – come aveva tempestivamente osservato John Dewey – viene concepito da Lippmann «come se operasse in un vuoto sociale», nell'incapacità cioè di considerare il modo in cui le forze politiche e quelle economiche possono materialmente piegare ai propri fini il sistema giuridico che tiene in forma una

società (Dewey [1937] 2008, 489, su cui Dessì 2008, 134-137; Whipple 2005; Stiegler 2016; Simoncini 2017)? In altri termini, a che serve, e che contenuti ha, questa legge che per Lippmann ora prende il posto dell'*élite*? Prodotta dallo Stato, essa dovrà evitare che lo Stato stesso amministri direttamente gli affari con i suoi pesanti "ordini"; dovrà far sì che esso, piuttosto, si dedichi «semplicemente ad amministrare la giustizia fra gli uomini che gestiranno direttamente i loro affari» (Lippmann 1937, 334-335). Poiché nella modernità la società civile è composta da attori economici la cui condotta non è governabile autoritariamente e per decreto, la legge non dovrà essere né «l'emanazione di una potenza trascendente né la proprietà naturale dell'individuo» (Dardot e Laval 2009, 180). Raccogliendo l'eredità della scuola scozzese di Hume e di Ferguson, Lippmann sostiene che la legge dovrà piuttosto conciliare interessi particolari differenziati, normando le relazioni di individui che non agiscono come tanti piccoli Robinson ma che – al contrario – stanno tra loro in un rapporto che prevede continue transazioni complesse. La legge dovrà allora contribuire a civilizzare queste relazioni interdicendone la componente aggressiva e favorendone il versante creativo e produttivo, rappresentando così null'altro che «una regola generale dei rapporti tra individui privati» (Dardot e Laval 2009, 180).

Gli individui privati infatti - *privati* della loro potenza di agire politicamente in modo diretto e collettivo -, ovvero gli attori della delega che autorizzano il nuovo potere rappresentativo, non vanno «abbandonati al loro arbitrio o comandati in tutto da funzionari su quello che debbano o non debbano fare» (Lippmann 1937, 337). Il modo migliore per garantire l'efficacia della loro delega (la sola modalità di esistenza del popolo nella sfera del potere) e con questa della sovranità popolare, è per Lippmann quello di concepire lo Stato come produttore, custode e manutentore del «sistema della legge comune»: un sistema che dovrà garantire a ciascuno la propria sfera di libertà (Lippmann 1937, 337). Ma Lippmann rifiuta anche quella che gli appare come la falsa alternativa tra «il collettivismo di Stato e il "*laissez faire*", così come quest'ultimo era stato interpretato dagli [ultimi] epigoni del liberalismo» (Lippmann 1937, 336-337). Lo Stato non deve essere né assente, come pensavano i vecchi liberali, né onnipotente, come hanno finito per credere i campioni del *New Deal*. Lo Stato deve tenersi a distanza da un interventismo economico diretto, ma deve promuovere quella forza della legge che sola può garantire la libertà individuale e le condizioni di possibilità del funzionamento di un mercato concorrenziale nel quale i singoli possano perseguire liberamente i loro interessi, mossi dal desiderio personale del possesso.

Contro i teorici del *laissez faire* Lippmann ricorda allora che l'individualismo di cui essi parlano esiste solo grazie a diritti legali sanzionati dallo Stato, dal momento che «i diritti di proprietà non esistono al di fuori della legge [...], non sono che diritti che l'autorità giudiziaria riconosce» (Lippmann 1937, 342). «I titoli di proprietà – continua

– sono una costruzione giuridica, i contratti sono strumenti legali, le società sono creature della legge» (Lippmann 1937, 342). Essi non nascono in natura e solo «il potere coercitivo dello Stato», con il suo intervento, può farli osservare garantendo i singoli individui nella competizione di mercato e nel loro sforzo di arricchimento. Per Lippmann, il sistema liberale potrà rinascere a nuova vita solo se supererà le chimere del *laissez faire* dotandosi di uno Stato capace di mirare «a regolare la vita umana con il semplice coordinamento dei vari diritti e interessi privati»; non certamente con la «coazione dall'alto di un'autorità onnipotente ed irresistibile», cioè, bensì tramite «mezzi ispirati al principio della conciliazione, della giustizia» (Lippmann 1937, 350). Una giustizia garantita dal legislatore, che non agisce come un'autorità che comanda ed impone – secondo la tradizione del diritto romano – ma come un giudice che decide essenzialmente su conflitti di interesse tra privati cittadini, e la cui azione unicamente guida «la regola liberale del governo» (Dardot e Laval 2009, 182). La costruzione giuridica e quella giudiziaria sono allora indispensabili al buon funzionamento dell'economia di mercato, nella quale ciascuno è legato agli altri per la soddisfazione del proprio interesse.

Per Lippmann, allora, il principio della sovranità popolare esce dalle pericolose astrazioni realizzandosi concretamente, solo se lo Stato diviene il custode e l'operatore del «regno della legge»; solo, cioè, se esso dà vita a un nuovo diritto privato sempre modificabile – poiché «non vi è un sistema di diritti di proprietà assoluto, immutabile e indiscutibile» (Lippmann 1937, 343) – e ad un quadro giuridico-istituzionale che sia in grado di incanalare la potenza e il moto desiderante della moltitudine nell'alveo del mercato. Grazie all'intervento regolativo (e non regolamentativo) dello Stato – e alla capacità della legge di regolare l'agire degli individui e delle società –, quella potenza verrà trasmutata nella *forza* dei molti individui che operano nell'intento di perseguire al meglio i propri interessi economici. «È possibile regolare abbastanza dettagliatamente l'attività delle società – scrive Lippmann –, senza per questo creare un sistema autoritario statale di controllo e di gestione [e senza] aumentare in alcun modo il potere dei funzionari sulla vita e sul lavoro dei cittadini», la cui iniziativa è peraltro ciò a cui il sistema si affida «perché mettano in moto il meccanismo della legge, quando credano di poter provare dinanzi all'autorità che un loro diritto è stato violato» (Lippmann 1937, 349).

La soggettività collettiva della moltitudine viene così *sciolta* e oggettivata nella realtà di un *popolo* composto da una molteplicità di individualità proprietarie – siano esse persone fisiche o giuridiche (uomini o società) –, i cui flussi desideranti si tratterà ora di governare, a prescindere dalla classe sociale di appartenenza, conducendoli *produttivamente* lungo le strade legittime e consentite dell'ordine proprietario. La potenza della moltitudine si converte così nella funzionale *vis* desiderante dei tanti

soggetti di interesse che, in concorrenza reciproca, danno ora forma all'oggetto-popolo. Se lo Stato opera essenzialmente a questo fine – garantendo il buon funzionamento del regno di una legge che coincide con un quadro giuridico-istituzionale capace di confermare e rafforzare le ragioni del mercato –, si potrebbe pensare che esso possieda una forza residuale; che sia insomma uno “Stato minimo” e che Lippmann abbia riveduto e corretto le proprie precedenti posizioni elitiste.

Non è così. Lo Stato a cui ora Lippmann pensa deve essere dotato di un'autorità se possibile ancora più forte di quello teorizzato nei libri precedenti. Ma questa autorità non dovrà esercitarsi nel governo diretto e totale delle relazioni economiche. Dovrà piuttosto limitarsi a garantire il buon funzionamento della legge comune e *governare per il mercato*. Dovrà dunque, in ultima analisi, regolare l'agire sociale ed economico di un popolo composto da individui mossi da interessi configgenti che non possono essere lasciati a sé stessi, perché potenzialmente forieri di una pericolosa insicurezza sociale. Allo stesso modo, lo si è detto, l'autorità capace di dare forza alla legge comune non può assecondare il potere pernicioso del popolo. Chi governa non deve seguire il “dogma democratico” secondo cui sovrana è l'opinione della maggioranza. Quest'ultima, infatti è pericolosamente influenzata dall'opinione pubblica e tende naturalmente a promuovere richieste sociali che precludono le scelte più opportune dal punto di vista dell'efficienza economica. Gli interessi del più grande numero rischiano così di incrementare ad oltranza la debolezza congenita delle democrazie e di condurre rapidamente al collettivismo. Il potere del popolo – l'insieme dei governati – va dunque limitato alla sola nomina dei governanti che lo dirigeranno. Questa nuova *élite*, però, dovrà soltanto rendere operativa la legge comune, agendo le leve di un potere esecutivo che va rafforzato per limitare i capricci del popolo e l'inefficienza di un parlamento sensibile ai gruppi di pressione (Clavé 2005).

Anche per il Lippmann di *The Good Society*, dunque, Stato forte ed elitismo sono più necessari che mai a una prassi governamentale neoliberale che – come nella «demarchia» teorizzata successivamente da Friedrich von Hayek (Hayek 1968, 31 e ss. e 1978 su cui Dardot e C. Laval 2009, 266-269) – non si lasci imbrigliare dalle pesantezze di una democrazia rappresentativa pienamente dispiegata (Lippmann 1937, 352 e ss.). È proprio questo che, secondo Lippmann, gli «ultimi liberali» non sono stati capaci di comprendere. Si sono infatti crogiolati nella mistica del *laissez faire*: un «dogma oscurantista e pedante» già rinvenibile nella *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith e nei *Principi di economia politica* di John Stuart Mill (Lippmann 1937, 224 e ss.). In balia di questo dogma gli «ultimi liberali» hanno finito per favorire in modo decisivo l'ascesa dell'«egemonia intellettuale del collettivismo» (Lippmann 1937, 67 su cui Wisznia 2012). Il loro errore fatale è stato insomma quello di presupporre l'esistenza naturale dell'ordine del mercato e dei diritti naturali, distaccandosi sempre più da due

problemi essenziali: quello delle reali pratiche di governo grazie alle quali sempre viene prodotta l'indispensabile dimensione istituzionale dell'organizzazione socio-economica; e quello della creazione giuridica con cui lo Stato garantisce l'efficacia e la revisione periodica di titoli di proprietà, contratti, società, anche grazie al suo potere di coercizione.

Le leggi non sono creazioni naturali. Questa illusione naturalistica – che Lippmann descrive come l'alternarsi periodico di un'«adesione gioiosa» e di una «rassegnazione stoica» nei confronti di «un ordine naturale delle cose voluto da Dio» – è stata la forza che ha reso duraturo il dogmatismo liberale e che ha trasformato il liberalismo in un pensiero conservatore, dopo che nel XVIII secolo esso aveva incarnato l'ideale dell'emancipazione umana contro l'assolutismo monarchico (Lippmann 1937, 241 su cui Dardot e Laval 2009, 170). Ritenendo l'economia di mercato «libera, nel senso che fosse fuori della giurisdizione dello Stato», i tardi epigoni della dottrina liberale hanno smesso di porsi il quesito più ovvio – «se la legge vigente fosse buona, cioè, e come potesse essere modificata» –, abbandonando così l'idea che lo Stato potesse avere un qualsivoglia ruolo (Lippmann 1937, 242). In questo modo, per Lippmann, «il liberalismo cessò di essere all'avanguardia intellettuale di tutte le nazioni progressive e [...] i movimenti progressisti rinnegarono il liberalismo» (Lippmann 1937, 242). Sulle ceneri del conservatorismo ossificato di quest'ultimo, si è così avuta l'espansione del socialismo e il correlato discredito del principio della proprietà privata. E se i movimenti rivoluzionari hanno potuto proporre l'abolizione è anche in virtù delle resistenze opposte dalle classi possidenti alla necessaria modificazione dei loro diritti, oltre che dell'ottusità naturalista degli «ultimi liberali».

Questi infatti non sono stati in grado né di prevenire la crisi, né di impedire che – di fronte al collasso sociale – grandi quote di popolazione maledicessero il mercato e finissero per fornire consenso alle sirene fasciste, naziste e comuniste nonché alle loro economie pianificate, di guerra e di pace, che – per Lippmann – conducono inevitabilmente all'assolutismo (Lippmann 1937, 78-140 su cui Steel 1980, 323-328). I vecchi liberali non hanno compreso a fondo che la “libertà” non consiste nel lasciar prevalere il più forte senza frapporgli alcun ostacolo – come nel darwinismo sociale di Herbert Spencer – o nella promozione di una paradossale forma di collettivismo, quella degli «affaristi coalizzati». La vera libertà del liberalismo – continua l'intellettuale statunitense – consiste invece nell'istituire, per il tramite dello Stato, il dispositivo giuridico-istituzionale capace di dar forma al virtuoso gioco della concorrenza. Esiste per questo un'agenda governamentale dello Stato liberale o un «programma liberale» di governo che ha per fine la costruzione di un ordine del mercato il quale non è affatto presente in natura (Lippmann 1937, 254 e ss.): uno Stato liberale – ad esempio – «non potrà restare neutrale tra coloro che non hanno i mezzi per agire sul mercato e



quelli che possono farlo troppo facilmente. [...] deve incoraggiare e aiutare ad organizzarsi cooperativamente i produttori, come i coltivatori e gli operai, che sono obbligati a vendere immediatamente a non importa quale prezzo e senza conoscere la situazione reale dell'offerta e della domanda, se essi trattano individualmente» (Lippmann 1937, 279. Traduzione parzialmente modificata).

Insomma, uno Stato davvero liberale dovrà far sì che chiunque possa soggettivarsi sul mercato secondo modalità imprenditoriali – o che almeno possa pensare di poterlo fare prima o poi: ciascuno, anche il contadino e l'operaio, dovrà poter essere un piccolo imprenditore, o almeno aspirare ad esserlo.

### **Sui veri compiti del neoliberalismo: produzione di soggettività e «nuovo modo di esistenza» della «razza umana»**

Lippmann pensa a uno Stato vigile e impietoso nei confronti di tutte le pratiche che rischiano di imbrigliare il genio del mercato, favorendo oligopoli e monopoli. E per questo scrive anche che lo Stato liberale può spingersi fino a recuperare «qualche parte della ricchezza prodotta [...] per mezzo dell'imposizione fiscale» e destinarla ad «indennizzare coloro che debbono pagare con le loro persone, dal punto di vista morale e fisico per il progresso dell'industria» (Lippmann 1937, 281). Non si tratta tanto di prendere ai ricchi per dare ai poveri, quanto di fornire a questi ultimi solamente «un soccorso [...] temporaneo» grazie al quale «rieducarsi per nuovi mestieri» e così rientrare nel gioco rinnovato – ma sempre obbligato – della concorrenza capitalistica e del mercato (Lippmann 1937, 281).

Il nuovo corso liberale presuppone un ordine giuridico attivo e progressista – sostiene Lippmann – capace di puntare all'adattamento permanente dell'uomo alle condizioni sempre mutevoli della società e del mercato (cfr. Dardot e Laval 2009, 174-179). Il nuovo liberalismo dovrà essere interventista e costruttivo, ma non collettivista e pianificatorio. L'intervento dovrà essere infatti mirato a ristabilire senza posa le condizioni della libera concorrenza, opponendosi a tutto ciò che la intralcia spingendo al collettivismo. Un simile liberalismo rinnovato dovrà lottare sia contro il conservatorismo degli ultimi liberali sia contro le potenze del collettivismo sorte in risposta alla crisi del capitalismo: «il movimento di destra, composto di grandi proprietari, alleati a politici e soldati, [che] agisce per mezzo del nazionalismo economico» e il «movimento di sinistra socialista [che] tende logicamente verso il comunismo» (Lippmann 1937, 214). Si tratta di due differenti aspetti della medesima «controrivoluzione»: «una “reazione” alla vera rivoluzione nata nelle società occidentali», che opera fornendo «l'impressione di colpire le ingiustizie sociali» mentre

dirige i propri colpi contro «il mercato libero che regola la divisione del lavoro» (Lippmann 1937, 264 su cui Dardot e Laval 2009, 175). I neoliberali dovranno, insomma, riprendere la marcia progressiva che dalla rivoluzione industriale in poi, imponendo ovunque una divisione del lavoro complessa e specializzata, il capitalismo ha innescato nel mondo. La rivoluzione industriale è stata «la più radicale delle rivoluzioni, di cui le singole rivoluzioni politiche e sociali, da Cromwell in poi, non sono state che degli episodi» (Lippmann 1937, 213). Essa ha instaurato quell'ambivalenza obbligata - fatta di interdipendenza tra le nazioni e lotta tra imperialismi, incremento di ricchezza e proletarizzazione, progresso e povertà, democrazia e mancanza di sicurezza, parità legale di diritti e disuguaglianza sociale, innovazione e «sfasamento culturale» - a cui viene necessariamente sottoposta una moltitudine di individui alla quale si richiede uno sforzo continuo e rapido di «riadattamento» (Lippmann 1937, 213).

Solo il capitalismo è stato, in ciò, così “rivoluzionario” da travolgere potentemente principi consolidati e metodi governamentali, trasformando forme di vita, valori e abitudini apparentemente immutabili. La rivoluzione capitalista ha generato il mercato inteso come «regolatore supremo di produttori specializzati in un'economia basata su una divisione del lavoro di sviluppata specializzazione» (Lippmann 1937, 215). Il mercato – sostiene ancora Lippmann seguendo von Hayek (Lippmann 1937, 213; Hayek 1933, 121-137) – si è rivelato l'unico dispositivo in grado di «regolare che cosa l'uomo debba produrre» in base alla funzione esercitata dal sistema dei prezzi (Lippmann 1937, 216). «Questa funzione – ricorda lo studioso statunitense – [...] viene esercitata in modo rude e approssimativo, e poiché la maggior parte dei mercati sono imperfetti, grandi sono gli attriti e le sofferenze umane che ne derivano ed i risultati sono un poco brutali, se si vuole, ma quanto mai efficaci» (Lippmann 1937, 216). Riprendendo questa direzione, solo un liberalismo riveduto e corretto potrà contrastare le forze della reazione e tornare ad essere «la filosofia stessa di questa rivoluzione industriale» (Lippmann 1937, 293 e ss. su cui Somma 2015, 189-191). Gli uomini, infatti, «non possono abolire la rivoluzione industriale» (Lippmann 1937, 257). Il liberalismo è dunque *necessario* e solo una politica realmente neoliberale potrà opporsi alla grande crisi economica e politica in corso, tornando a proporre un intervento della potenza pubblica capace di attaccare privilegi e monopoli, ma anche – e soprattutto – di costruire un quadro giuridico-istituzionale che favorisca l'adattamento permanente degli uomini, dei modi di vita e delle mentalità ad un «ordine economico intrinsecamente mutevole fondato sulla concorrenza generalizzata» (Dardot e Laval 2009, 175).

Gli «ultimi liberali» lo hanno dimenticato e, adottando acriticamente il *laissez faire* come dogma, sono risultati incapaci di comprendere un semplice dato di fatto: gli

uomini non si adattano spontaneamente all'ordine del mercato, a quella rivoluzione permanente nell'ordine economico, cioè, che è in ultima analisi il capitalismo. Nell'intero sistema c'è un difetto di adattamento a questa continua rivoluzione nel modo di produzione. La politica dovrà quindi correggerlo, generando le condizioni di un riadattamento necessario dell'«intero ordine sociale» alla divisione del lavoro (Lippmann 1937, 265). In altri termini, la prassi governamentale deve assumersi il compito di «dare all'umanità un nuovo genere di vita», allineando individui e popolazioni all'ordine capitalista: «il necessario processo di adattamento – scrive Lippmann – deve verificarsi in tutti i gradi dell'ordinamento sociale e quasi certamente dovrà pure continuare, accompagnando la rivoluzione industriale in tutte le fasi del suo sviluppo; e poiché questo sviluppo è infinito, il nuovo ordine non sarà mai in nessun momento perfettamente realizzato e concluso» (Lippmann 1937, 265).

Il governo neoliberale ha un compito tendenzialmente senza fine, il suo Stato e le sue leggi dovranno intervenire in permanenza al fine di generare norme che adattino biopoliticamente i modi di vivere e di pensare dei singoli e delle popolazioni alla specializzazione produttiva e al sistema degli scambi di mercato, in modo tale che le coercizioni capitalistiche tornino ad essere considerate – a discapito delle utopie collettivistiche – l'unica *chance* di auto-realizzazione nella società moderna. Per Lippmann, di fronte alla sfida della crisi e alle seduzioni collettivistiche, ma anche alla persistenza di vecchie abitudini e modi di coscienza irrigiditi, le politiche neoliberali dovranno lavorare sul concetto che l'uomo si fa della propria vita e del proprio futuro. Ma anche su quello che – così cronicamente inadatto alla rivoluzione capitalista – egli continua ad avere «del suo destino sulla terra» e «del significato che attribuisce alla sua anima e all'anima di tutti gli altri uomini» (Lippmann 1937, 266).

Insomma, come hanno efficacemente mostrato Pierre Dardot e Christian Laval, fin dalle sue prime teorizzazioni «la politica neoliberale deve *cambiare l'uomo stesso*» (Dardot e Laval, 176). Il neoliberalismo pensa, cioè, a un impiego della forza dello Stato in grado di produrre una nuova «politica globale di adattamento alla competizione» modernizzando le qualità della popolazione anche tramite l'eugenismo e l'educazione (Dardot e Laval, 177). Tra i problemi che generano lo sfasamento tra l'ordinamento sociale e le esigenze della divisione del lavoro va annoverato anche «l'insieme delle qualità fisiche e morali ereditarie e razziali», oltre che «i costumi» di una popolazione inadatta (Lippmann 1937, 265). Per Lippmann, infatti, «vi sono alcuni che nascono con un marchio di assoluta e permanente inferiorità: per una degenerazione ereditaria saranno sempre incapaci di trovare la loro strada. Altri sono posti in stato di inferiorità fin dalla prima infanzia, dalle malattie e poi dall'insufficiente nutrimento e dall'abbandono. Altri, vittime di una famiglia viziosa o sciocca, si trascinano dietro per

sempre le cicatrici dell'incapacità e del perversimento e saranno difficilmente capaci di adattarsi» (Lippmann 1937, 266-267).

Allora, il vero «compito del liberalismo non è né più né meno che l'adattamento della razza umana ad un nuovo modo di esistenza»: quello che sancisce il passaggio definitivo «da un sistema primitivo in comunità relativamente autarchiche ad un sistema di vita rappresentato da una grande società di specialisti interdipendenti» (Lippmann 1937, 293). Governare il popolo secondo i principi di un nuovo liberalismo significherà quindi prepararlo allo spirito del capitalismo, poiché questo tipo di economia «esige non solamente che le qualità fisiche della razza, la preparazione morale e intellettuale degli uomini per la vita vengano mantenute almeno entro un certo livello minimo di efficienza, ma che esse vengano progressivamente migliorate, e ciò perché il vivere in un mondo dominato dal lavoro specializzato, e sempre più interdipendente in tutte le sue parti, esige un grado crescente e continuo di adattamento, di intelligenza e illuminata comprensione dei diritti e dei doveri reciproci, dei benefici e delle possibilità offerte da questo sistema di vita» (Lippmann 1937, 267).

Al fine di realizzare questo «grandioso compito» l'educazione sarà indispensabile: ben oltre la stolidità adesione al dogma del *laissez faire*, occorrerà allora un importante intervento della potenza pubblica capace di «educare grandi masse di popolazione, di attrezzare gli uomini per una vita in cui dovranno specializzarsi, ma al tempo stesso essere capaci di mutare la loro specializzazione» (Lippmann 1937, 297-298 su cui tempestivamente Crosskey 1938, 709). I dispositivi di produzione della soggettività attivati dal nuovo liberalismo dovranno garantire quella flessibilità di tutti e di ciascuno che, come si è detto, risulta indispensabile nel perseguimento di un obiettivo cruciale: l'adattamento dell'intero, lento ordine sociale alla logica sistemica concorrenziale di un modo di produzione invece rapido e rivoluzionario come quello capitalista. Donne e uomini devono essere preparati e pronti a cambiare lavoro e impresa. Ed è per renderli «più adatti a questo nuovo sistema di vita che il liberale vorrebbe riservare larghe somme del bilancio pubblico all'educazione» (Lippmann 1937, 297).

Per tutti questi motivi di fronte ai neoliberali riuniti al *Colloque Lippmann* Rougier aveva presentato *The Good Society* come uno strumento tramite cui iniziare a ripensare le modalità di un governo neoliberale del popolo. Un modo del governo, cioè, che – già nelle pagine del libro di Lippmann – escludeva una «considerazione della politica come “visione” [...], come “immaginazione”», e inquadrava la «ragione creativa, discorsiva e dialogante» nel contesto delle compatibilità sancite dalla «ragione economica» (Borgognone 2017, 255). *The Good Society* diventava così una cassetta degli attrezzi utile a riflettere sul modo più efficace di regolare il *divenire*

*proprietary* di una moltitudine composta da individui che si vogliono liberi e sovrani. individui le cui vite – convertite all’etica d’impresa e sempre responsabilmente ispirate alla morale del lavoro (quand’anche precario) – avrebbero dovuto funzionare come altrettante unità aziendali in reciproca competizione. Vite di imprenditori di sé stessi, insomma, di esseri liberi e autonomi solo in quanto capaci di adattamento al gioco dell’economia di mercato. Vite di donne e di uomini che hanno in comune il solo fatto di essere tutte ugualmente governate, come quelle di un solo popolo, in base agli assiomi intangibili di un ordine rappresentativo e concorrenzial-proprietario dalla “razionalità a-democratica” (Dardot e Laval 2009, 459). Un ordine già ben visualizzabile nelle pagine di *The Good Society*, dove la norma regolatrice della concorrenza produce e riproduce senza posa il solo *comune* del popolo (Dardot e Laval 2014, 7 e 2015).

## Bibliografia

- AA.VV. 1938. *Le Colloque Walter Lippmann*. Paris: Librairie Médicis.
- Audier, Serge (a cura di). 2012. *Le colloque Lippmann. Aux origines du “néo-libéralisme”*. Lormont: Le bord de l’eau, 2012
- Audier, Serge. 2012a. *Néoliberalisme. Une archéologie intellectuelle*. Paris: Grasset.
- Audier, Serge. 2012b. *Penser le “néo-libéralisme”*. In Audier, Serge. 2012, 7-406.
- Borgognone, Giovanni. 2017. “Walter Lippmann e le traversie del liberalismo americano”. In Calabrò, Carmelo e Lenci, Mauro, *La democrazia liberale e i suoi critici*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 241-255.
- Clavé, François. 2005. “Walter Lippmann et le néoliberalisme de «La Cité libre»”. *Cahiers d’économie politique* 48: 79-110.
- Clavé, François. 2015. “Comparative study of Lippmann's and Hayek's liberalisms (or neo-liberalisms)”. *European Journal of the History of Economic Thought* 22: 978-999.
- Crosskey, William W. 1938. “Book Review (Reviewing Walter Lippmann, *The Good Society*)”. *University of Chicago Law Review* 5: 707-713.
- Dardot, Pierre e Laval Christian. 2009. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris: La Découverte.

- Dardot, Pierre e Laval, Christian. 2014. "Cambiare Europa o cambiare l'Europa?". *Lettera internazionale* 120: 4-7.
- Dardot, Pierre e Laval, Christian. 2015. *Del Comune o della Rivoluzione nel XXI secolo*. Roma: Derive approdi.
- De Witt, Benjamin P. 1915. *The Progressive Movement*. New York: Macmillan.
- Denord, François. 2001. "Aux origines du néo-libéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938". *Le Mouvement Social* 195: 9-34.
- Denord, François. 2007. *Néo-libéralisme version française. Histoire d'une idéologie politique*. Paris: Demopolis.
- Dessì, Giovanni, 2004. *Lippmann. Informazione, consenso, democrazia*. Roma: Studium.
- Dessì, Giovanni. 2006. "Opinione pubblica e democrazia: il contributo di Walter Lippmann". In Rimoli, Francesco e Salerno Giulio M. (a cura di). *Conoscenza e potere. Le illusioni della trasparenza*. Roma: Carocci, 27-48.
- Dessì, Giovanni. 2008. "Opinione pubblica, élites e democrazia in Walter Lippmann". In Cavallari, Giovanna e Dessì, Giovanni. *L'altro potere. Opinione pubblica e democrazia in America*. Roma: Donzelli, 2008, 71-137.
- Dewey, John. [1937] 2008. "Liberalism in a Vacuum. A Critique of Walter Lippmann's Social Philosophy". In Dewey, John. *The Later Works, 1925-1953*. Vol. XI: 1935-1937. Carbondale: Southern Illinois University Press, 489-495.
- Foucault, Michel. 1977. "Nietzsche, la genealogia, la storia" in Id. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. [1970] 1985. *L'ordine del discorso*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-79*. Paris: Gallimard-Seuil
- Foucault, Michel. 2005. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-79*. Milano: Feltrinelli.
- Fridenson, Patrick. 2008. "Compte rendu de Serge Audier, Le Colloque Lippmann. Aux origines du néo-libéralisme", *Le Mouvement Social*, on line, 4 giugno.
- Galli, Carlo. "All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno". In Hobbes, Thomas. *Leviatano*: V-L.
- Goodwin, Craufurd D. 2014. *Walter Lippmann. Public Economist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

- Hayek, Friedrich A. von. 1933. "The Trend of Economic Thinking". *Economica* 40: 121-137.
- Hayek, Friedrich A. von. 1968. "The Confusion of Language in Political Thought". *Occasional Paper 20*, Institute for Economic Analysis.
- Hayek, Friedrich A. von. 1978. "The Constitution of a Liberal State". In Hayek, Friedrich A. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, London, Henley: Routledge & Kegan, 98–104.
- Hobbes, Thomas. [1642] 2001. *De Cive*. Roma: Editori Riuniti
- Hobbes, Thomas. [1651] 2011. *Leviatano*. Milano: Rizzoli.
- Krome, Frederic. 1987. "From Liberal Philosophy to Concervative Ideology? Walter Lippman's Opposition to the New Deal". *The Journal of American Culture* 1: 57-64.
- Lippmann, Walter. 1922. *Public Opinion*. New York, Harcourt: Brace and Company.
- Lippmann, Walter. [1922] 1999. *L'opinione pubblica*. Roma: Donzelli.
- Lippmann, Walter. 1925. *The Phantom Public*. New York: Macmillan.
- Lippmann, Walter. 1937. *An Inquiry Into the Principles of the Good Society*. Boston: Little, Brown.
- Lippmann, Walter. [1937] 2005. *The Good Society*. New Brunswick-London: Transaction Publishers.
- Lippmann, Walter. 1945. *La giusta società*. Roma: Einaudi.
- Mc Ilwain, Charles H. 1937. "The Reconstruction of Liberalism, review of The Good Society, by Walter Lippmann". *Foreign Affairs*, October: 167-175.
- Merriam, Charles. 1938. "The Good Society by Walter Lippmann". *Political Science Quarterly* 1.
- Nadeau, Robert. 2007. "Le conflit des libéralismes. Rougier versus Hayek", *Philosophia Scientiæ. Travaux d'histoire et de philosophie des sciences* 7: 135-159.
- Rancière, Jacques. 2005. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique.
- Regalzi, Francesco. 2010. *Walter Lippmann*. Torino: Aragno, 2010.
- Rougier, Louis. 2012. "Avant-propos", in Audier 2012.
- Rougier, Louis. 2012a. "Allocution. Ouverture du congrès", in Audier 2012.
- Rougier, Louis. 1938. *Les Mistiques économiques. Comment l'on passe des démocraties libérales aux États totalitaires*. Paris: Librairie de Médicis

- Rougier, Louis. [1929] 1938. *La Mystique démocratique (ses origines, ses illusions)*. Paris: Éditions de l'Albatros.
- Rougier, Louis. 1961. "Le libéralisme économique et politique". *Les Essais* 11.
- Simoncini, Alessandro. 2013. "Governo, popolo, popolazione nel Colloque Walter Lippmann". *Rivista di studi sullo Stato* (on line) 30 ottobre.
- Simoncini, Alessandro. 2013a. "Governare il popolo. Walter Lippmann e il Colloque Lippmann". *Annuario della Scuola secondaria superiore*. San Marino: Arti grafiche Della Balda, 249-296.
- Simoncini, Alessandro. 2017. "«Raffinare la volontà del popolo». Governo, rappresentanza e lavoro nel pensiero di Walter Lippmann" (in corso di pubblicazione).
- Somma, Alessandro. 2017. "Economia sociale di mercato e scontro tra capitalismi". *DPCE*, 4: 189-191 (on line).
- Steel, Ronald. 1980. *Walter Lippmann and the American Century*. Boston: Little Brown & Company.
- Stiegler, Barbara. 2016. "Darwinisme et démocratie: Les aspects évolutionnistes du Lippmann-Dewey debate". *Philosophical Enquiries: revue des philosophies anglophones* – «Dewey (II)», 6 (on line).
- Walker, Jack L. 1966. "A Critique of the Elitist Theory of Democracy". *The American Political Science Review* 2: 285-295.
- Weingast, David E. 1950. "Walter Lippmann: a Content Analysis". *The Public Opinion Quarterly* 2: 296-302.
- Whipple, Mark. 2005. "The Dewey-Lippmann Debate Today: Communication Distortions, Reflective Agency, and Participatory Democracy". *Sociological Theory* 23 (2): 157-178.
- Wisznia, Léon. 2012. "La «Cité libre» de Walter Lippmann ou Sainte-Thérèse sur le mont liberal". *La Bête dans la jungle*, septembre (on line).

**Alessandro Simoncini** has a Ph.D. in History, Adjunct Professor of History of Mass Media and History of Political Thought at the University of Florence – Faculty of Political Science Cesare Alfieri. From 2011-2012 to 2017, he also taught History of Political Language at the University for Foreigners of Perugia. He is currently working as high school professor of History and Philosophy in the Republic of San Marino.

Email: [asimoncini@omniway.sm](mailto:asimoncini@omniway.sm)





---

## Il sentimento come categoria politica: una lettura critica della teoria dell'agire comunicativo di J. Habermas

**Valentina Dafne De Vita**

### **Abstract**

The paper analyses Habermas' concept of dramatic action (*dramaturgisches Handeln*) and its political meaning. In *Theory of Communicative Actions* Habermas supposes dramatic actions are not communicative, first of all because in this case the artist or the actor would not say the truth about his subjective world and for this reason, these actions are closer to strategic actions; secondly because sentimental communication is not as rational as dialogue and discourse.

This paper aims to demonstrate that dramatic actions could be communicative and improve Intersubjectivity, unlike what Habermas maintains with reference to Arendt's communicative concept of Power and to Lyotard's connection to Sentiment and Silence. Trying to develop a definition of sentiments in politics beyond populism, the paper aims to introduce another description of communicative actions in order to acknowledge Sentiments as an important element for democracy, because these actions can encourage tolerance and respect for diversity.

### **Keywords**

Sensibility - Dramatic Actions - Deliberative Democracy - Critical Theory - Intersubjectivity

Nella teoria delle azioni comunicative sviluppata da Habermas l'agire cosiddetto drammaturgico ha un ruolo molto marginale. Ciò sorprende dato che, nella formulazione comunicativa del potere, Habermas è stato fortemente e dichiaratamente influenzato dal concetto di azione sviluppato dalla Arendt in *Vita Activa* e soprattutto se si considera che il tema dell'arte e della Kulturindustrie è centrale nella riflessione di Adorno e degli altri esponenti della scuola di Francoforte.

Habermas considera comunicativi solamente quegli atti linguistici in grado di creare consenso. Questo significa che solo quelle azioni nelle quali i due attori, agendo da pari, riescono a creare un accordo al di là degli interessi personali, possono essere considerate comunicative. Per Habermas quindi comunicativo è solo il *Diskurs* inteso

come dialogo politico ed etico, attraverso il quale i diversi soggetti coinvolti nell'azione riescono ad apportare un cambiamento all'interno del mondo della vita di appartenenza, rendendo quest'ultimo più razionale. La definizione di Habermas limita il comunicativo solamente all'azione parlata poiché, secondo l'etica del discorso, solamente un'azione comunicata può essere considerata razionale. Gli atti comunicativi esprimono pretese di verità e in virtù di ciò possono essere considerati razionali, perché possono essere oggetto di analisi. Per questo motivo l'azione drammaturgica non viene a far parte dell'azione comunicativa, ma si limita o ad essere una mera espressione soggettiva e sentimentale oppure ricopre, in alcuni casi, un ruolo strategico.

Habermas considera l'azione drammaturgica non-comunicativa e impolitica perché teme le conseguenze legate ad un'esaltazione del sentimento in politica soprattutto ad opera dell'estrema destra tedesca<sup>1</sup>. Questo lo porta a criticare tutti coloro che si occupano di sentimenti in ambito politico e arriva ad accusare anche i post-moderni di essere conservatori come Carl Schmitt, in quanto entrambi nutrono un'avversità per il moderno e pongono al centro del discorso filosofico elementi irrazionalistici, come il sentimento o il mito (Habermas 1990, 52-53).

L'assenza di un discorso che esprima le esigenze del soggetto (senza che quest'ultimo invochi pretese di validità o di verità) rende alcuni aspetti dell'etica del discorso incompatibili con un progetto democratico. In primo luogo perché, come sottolinea la Nussbaum, una democrazia svuotata dai sentimenti, in favore dell'imparzialità, rischia di proporre modelli politici astratti e irreali (Nussbaum 2015, 222). Inoltre la teoria della democrazia deliberativa habermassiana, proprio perché limita il soggettivo all'irrazionale, sottovaluta il ruolo dell'autonomia del soggetto, che viene ad essere oppressa dall'intersoggettività. Nella teoria della democrazia procedurale infatti si ha spesso l'impressione che all'individuo non sia garantito uno spazio adeguato per esprimere dissenso. Proprio a partire da questi aspetti critici della teoria dell'agire comunicativo voglio dimostrare perché l'azione drammaturgica può essere comunicativa e perché la comunicazione sentimentale non può essere totalmente estromessa dall'insieme delle azioni politiche<sup>2</sup>. Senza trascurare le obiezioni che Habermas solleva nei confronti di una lettura sentimentale del politico, tenterò nelle prossime pagine di definire in che senso la comunicazione sentimentale può essere considerata una categoria politica.

---

<sup>1</sup> Cfr.: Frank 1988 e anche Nussbaum 2015, 222.

<sup>2</sup> L'agire politico non deve essere confuso con l'agire comunicativo: come illustrerò più avanti, il politico non può rinunciare allo strategico (cfr.: Habermas 1981).

I

Come testimoniano i molteplici riferimenti in *Teoria dell'agire comunicativo*, sono molti gli autori che hanno influenzato Habermas nell'elaborazione delle azioni comunicative. Oltre a richiamare gli atti linguistici di Austin, Habermas si rifà ai tipi di agire di Weber, al concetto di mondo della vita proposto da Husserl<sup>3</sup> e alla psicologia sociale di Mead, solo per citarne qualcuno.

Fondamentale per lo sviluppo di una teoria dell'agire è la distinzione fra *azione* e *movimento*: per questo motivo è necessario far riferimento all'apparato simbolico «col quale l'attore stabilisce un mondo» (Habermas 1986, 172). Le azioni sono realizzate sì tramite movimenti, ma si distinguono da questi ultimi proprio perché nel compiere un'azione, l'attore segue una regola d'azione tecnica o sociale (Habermas 1986, 172). Per introdurre questo passaggio Habermas fa riferimento alla teoria dell'azione di Jarvie (Jarvie 1974) applicata ai tre mondi popperiani. La tesi di fondo qui sostenuta è la seguente: «scegliendo determinati concetti sociologici di azione, abbiamo a che fare con determinate pretese ontologiche» (Habermas 1986, 155). Habermas distingue in seguito quattro tipi di agire a partire dal riferimento con un determinato mondo (oggettivo, sociale, soggettivo). Questi sono: l'agire teleologico o agire strategico, che fa sempre riferimento ad un mondo oggettivo; l'agire regolato da norma che ha per riferimento il mondo sociale; l'agire drammaturgico invece è espressione del mondo soggettivo; infine l'agire comunicativo, che si distingue dagli altri tipi d'agire proprio perché in questo caso manca un riferimento ad un mondo preciso, ovvero manca il riferimento ad un mondo che può essere pienamente oggettivato. Per Habermas sono significativi, dal punto di vista dell'agire politico, solamente le azioni comunicative e quelle strategiche. La distinzione di questi due tipi di azione però risulta difficile, perché la differenza fra le due azioni dipende soprattutto dalle intenzioni degli attori. Gli altri due tipi di agire sembrano invece derivare dai primi due: le norme infatti sono perlopiù frutto dell'azione comunicativa parlamentare, mentre l'azione drammaturgica viene ritenuta da Habermas una mera espressione soggettiva e in alcuni casi si limita ad essere un'azione strategica. Analizziamo più da vicino cosa Habermas intende per agire strategico, drammaturgico e comunicativo.

---

<sup>3</sup> Habermas riconosce l'importanza del concetto del mondo vitale contro l'idealizzazione dell'oggettività delle scienze. Egli è interessato inoltre alla descrizione del *Lebenswelt* come orizzonte, cioè come uno spazio dai confini non definiti ma che non si nega la possibilità di un allargamento. (Habermas 1986, 711 e Husserl 2008, 162).

**I. a) L'agire teleologico**

Habermas ritiene che sin dai tempi di Aristotele le azioni teleologiche abbiano goduto di ottima fama in ambito filosofico, tanto da essere state sempre considerate le azioni razionali per eccellenza. Attraverso le azioni di tipo teleologico l'attore si adopera per perseguire un obiettivo. Elemento centrale dell'agire teleologico è la *decisione* della scelta dei mezzi più adatti per la realizzazione di uno scopo.

Questo tipo di agire nella sociologia comprendente di Weber corrisponde all'agire razionale rispetto allo scopo (Cfr: Habermas 1986, 158) e presuppone una relazione fra un attore e un mondo di stati di fatto esistenti. Habermas definisce queste azioni razionali, perché i mezzi scelti dall'agente per perseguire uno scopo possono essere oggetto di analisi ed essere giudicati a partire dai criteri di verità ed efficacia, che presumono un solo modello, cioè quello oggettivo. Il modello di azione teleologico viene ampliato a strategico

se nel calcolo del successo dell'agente può entrare l'aspettativa di decisioni di almeno un altro attore che agisce in modo orientato allo scopo. Tale modello d'azione viene spesso interpretato in senso utilitaristico (Habermas 1986, 155-156).

Nell'agire strategico non ci troviamo di fronte ad un solo attore, bensì a due. Gli agenti in questo caso devono «ampliare il proprio apparato concettuale per ciò che può succedere, ma non necessitano di alcuna più ricca premessa ontologica (rispetto all'agire teleologico)» (Habermas 1986, 160). Anche all'interno dell'agire strategico il concetto di mondo oggettivo non diviene più complesso, bensì «l'attività finalizzata, differenziata ad agire strategico, rimane, se giudicata secondo le premesse ontologiche, un concetto di un-unico-mondo» (Habermas 1986, 160). Inoltre per la realizzazione dello scopo ha un ruolo decisivo la possibilità di poter influenzare le opinioni degli altri attori ed è proprio per questo motivo che la relazione, che gli individui instaurano fra di loro in questo tipo di agire, è asimmetrica.

**I. b) L'agire comunicativo**

Attraverso l'agire comunicativo Habermas vuole proporre un concetto di razionalità etica, pragmatica e sociologica alternativo rispetto al concetto di razionalità strategica. L'azione comunicativa non corrisponde all'agire in una comunità linguistica di cui parla Weber (Habermas 1986, 167): quest'ultimo infatti, pur riconoscendo che gli atti comunicativi sono orientati verso l'intesa, interpreta queste azioni sempre in chiave

strategica. Per Habermas invece l'agire strategico e l'agire comunicativo fanno parte dell'agire sociale, ma si distinguono in quanto il primo è rivolto al successo, il secondo invece all'intesa. Cosa intende Habermas con questo termine? Ovviamente per avere un'intesa abbiamo bisogno dell'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione, che con mezzi verbali o extra-verbali stabiliscono una relazione interpersonale. Per l'agire comunicativo allora è centrale il concetto di *interpretazione* che «si riferisce in prima linea al concordare definizioni di situazioni suscettibili di consenso» (Habermas 1986, 167). Insomma prima di raggiungere un accordo, è necessario comprendersi. L'intesa può essere raggiunta attraverso azioni comunicative proprio perché i due attori in questo caso non fanno più riferimento a qualcosa di concreto nel mondo oggettivo, sociale o soggettivo, bensì a partire dall'«orizzonte del loro mondo vitale pre-interpretato» (Habermas 1986, 170) sviluppano una riflessione sugli altri tre mondi ed elaborano definizioni comuni. L'intesa funziona allora come meccanismo che «coordina le azioni (...) nel senso che i partecipanti all'interazione si mettono d'accordo sulla validità rivendicata dalle loro espressioni, vale a dire riconoscono intersoggettivamente le pretese di validità reciprocamente sollevate» (Habermas 1986, 167). Soltanto questo tipo di agire secondo Habermas presuppone il linguaggio come medium di comprensione e di intesa. L'agire comunicativo quindi si distingue dalle altre tipologie di agire, perché è l'unico tipo di azione in cui avviene una riflessione attiva che porta alla fondazione di una normatività condivisa valida nel mondo sociale e oggettivo. Habermas ritiene che l'azione comunicativa si distingua dalle altre tipologie di azione (strategica, sociale e drammaturgica), poiché da queste ultime emerge un'unilateralità: nello scambio linguistico in questi casi infatti viene tematizzata solo una funzione del linguaggio, come quella di suscitare effetti perlocutivi, oppure quella di stabilire relazioni interpersonali ed esprimere esperienze vissute, mentre nell'agire comunicativo «(si) prend(ono) in considerazione tutte le funzioni del linguaggio in egual misura» (Habermas 1980, 170).

Ora per quanto Habermas sottolinei l'importanza dell'intesa, afferma qualcosa che sembra contraddire la natura di questo tipo di agire: egli ritiene infatti che l'attore all'interno dello scambio comunicativo non rinunci alle pretese di validità e che quindi ritenga sempre

1. che l'enunciazione da lui fatta sia vera;
2. che l'atto linguistico da lui scelto sia giusto in relazione ad un contesto normativo vigente;
3. che l'intenzione manifesta nel parlante sia intesa nel modo in cui viene espressa (Habermas 1980, 170).

Se all'interno dello stesso agire comunicativo gli attori continuano ad avanzare pretese di validità, come potrà essere raggiunta un'intesa che rende giustizia ad entrambe le parti in conflitto, senza che quest'azione si trasformi a sua volta in un agire strategico? Ed è proprio qui che entra in gioco l'*intersoggettività*, che non deve essere confusa con il *pluralismo* di cui parla la Arendt. All'interno delle azioni comunicative infatti non ci troviamo solamente davanti a due soggetti che vogliono esprimere la loro particolarità, bensì questi atti esprimono un *mit-machen*, cioè un fare insieme, in quanto l'accordo che scaturirà da quel preciso atto comunicativo non vedrà la sopraffazione delle pretese di validità di un soggetto sull'altro. L'*intersoggettività* fonda l'aspetto etico dell'agire comunicativo ed è quell'elemento fondamentale per la distinzione fra agire strategico e agire comunicativo. Nella prima tipologia di azione infatti

i partecipanti assumono che ognuno decida egocentricamente in ragione dei propri interessi. Con questa premessa, sin da principio sussiste tra le controparti un conflitto almeno latente che può essere concluso o arginato e messo sotto controllo o anche eliminato nel mutuo interesse. Senza un cambiamento radicale di prospettiva e di atteggiamento, un conflitto interpersonale non può essere percepito però dai partecipanti come conflitto morale. (Habermas 1991, 108).

Le pretese di validità dell'agire comunicativo invece richiedono un cambiamento di prospettiva e devono già premettere la possibilità di un accordo che vada al di là degli interessi dei singoli. L'azione comunicativa però va oltre il suo significato etico e diventa di fondamentale importanza all'interno delle democrazie deliberative: dall'intesa frutto dell'agire comunicativo seguirà la razionalizzazione del mondo della vita, che contribuirà alla creazione di una volontà collettiva razionale in ambito politico e sociale. L'azione comunicativa inoltre si distingue dall'agire strategico perché le pretese di validità dei due attori nel primo caso dovranno portare al consenso senza il ricorso ad una forza coercitiva. Secondo Habermas all'interno dell'azione comunicativa infatti

i partecipanti non sono orientati primariamente al proprio successo; essi perseguono i propri fini individuali a condizione di poter sintonizzare reciprocamente i propri progetti di azione sulla base di comuni definizioni della situazione. In tal senso il concordare definizioni della situazione costituisce una componente essenziale delle prestazioni interpretative necessarie per l'agire comunicativo. (Habermas 1986, 394)

Tuttavia l'intesa frutto dell'agire comunicativo è un'intesa limitata e astratta, proprio perché può essere raggiunta solamente attraverso la comunicazione verbale. Inoltre l'intesa comunicativa di Habermas sembra sottovalutare le problematiche legate alla traduzione dei linguaggi e non chiarisce come possa esserci uno scambio comunicativo fra persone che non condividono lo stesso mondo della vita.

### I. c) Agire drammaturgico

Nel trattare l'agire drammaturgico Habermas prende spunto dalle ricerche condotte da Goffman sull'autorappresentazione del quotidiano (Goffman 1969). Se però Goffman ritiene che anche nel quotidiano avvenga un'autorappresentazione di tipo drammaturgico per esempio delle situazioni lavorative normali, dove il singolo «rappresent(a) ad altri se stesso e la propria attività» (Goffman 1969, XI), Habermas esclude questo tipo di agire dalle azioni quotidiane. Per agire drammaturgico egli infatti intende quell'interazione sociale «come un incontro nel quale i partecipanti costituiscono gli uni per gli altri un pubblico visibile e si rappresentano qualcosa» (Habermas 1986, 164). *Cosa* si rappresentano fra di loro gli attori di questo particolare tipo di agire? Essi esprimono esperienze soggettive, sentimenti e desideri, cioè proprio in senso kantiano, elementi che non rientrano a far parte del mondo oggettivo perché «le esperienze vissute soggettive (non devono essere considerate) come stati mentali o episodi interiori perché in tal modo le assimileremo a entità, a componenti del mondo oggettivo» (Habermas 1986, 165). In questo contesto «desideri e sentimenti hanno una collocazione esemplare» (Habermas 1986, 165) e sono parte di una parzialità «che è radicata nei bisogni» (Habermas 1986, 166): questa *parzialità* poi «si manifesta sul piano linguistico nell'interpretazione dei bisogni, vale a dire in valutazioni per le quali sono disponibili espressioni valutative» (Habermas 1986, 166). Questa possibilità di poter valutare la veridicità dell'agire drammaturgico di un attore rappresenta per Habermas l'elemento intersoggettivo di questo particolare tipo di agire in quanto «dinnanzi ad un'autocomprensione si pone l'intersoggettivo se l'autore esprime anche al momento opportuno le esperienze soggettive che ha; se pensa ciò che dice oppure se simula oppure se simula soltanto le esperienze soggettive che esprime» (Habermas 1986, 167). Tuttavia questo discorso non può essere applicato ai sentimenti e ai desideri, in quanto «spesso ci mancano le parole per dire quel che proviamo; e questo d'altro canto pone i sentimenti in una luce dubbia» (Habermas 1986, 167). Inoltre attraverso il ricorso a standard di valori, o meglio quando una situazione è definita come grandiosa, ricca edificante etc. etc., cioè nel momento in cui si giustifica una situazione allora queste

espressioni valutative o gli standard di valore hanno una forza giustificatrice se caratterizzano un bisogno in modo tale che i destinatari, nel quadro di una comune tradizione culturale, possono riconoscere in quelle interpretazioni i propri bisogni. Questo spiega perché nell'agire drammaturgico, peculiarità stilistiche, forme estetiche qualità formali in genere assumono un peso così rilevante (Habermas 1986, 167).

Habermas inoltre ritiene che nell'agire drammaturgico si faccia riferimento a due mondi (quello interiore e quello esterno) e nel momento in cui l'attore dell'agire soggettivo tratta gli spettatori non come pubblico, ma come controparte, e se assume un atteggiamento cinico, o meglio se prova a convincere il pubblico che la realtà da lui inscenata sia la *vera* realtà (Habermas 1986, 167), in questo caso l'attore starà utilizzando in modo strategico l'agire drammaturgico. Nel caso in cui però l'azione è ancora un'espressione contrassegnata da pretese di veridicità soggettiva, quest'ultima allora è da considerarsi come azione drammaturgica. Solo nel caso in cui poi il pubblico giudicasse quest'azione secondo i criteri del successo, allora si darebbe «il caso di un'interazione strategica in cui i partecipanti hanno arricchito concettualmente il mondo oggettivo a tal punto che vi possono comparire contropoteri che non solo agiscono in modo razionale rispetto allo scopo, ma sono anche capaci di manifestarsi in modo oggettivo» (Habermas 1986, 164).

Habermas giudica l'azione drammaturgica dal punto di vista della logica (egli infatti giudica quest'azione secondo il criterio di verità) e in relazione agli standard di valori, cioè su di un piano socio-culturale o meglio ancora a partire dal mondo della vita, e non sembra rendersi conto che anche questo tipo di agire, proprio perché in riferimento al sentimento, può avere una portata comunicativa universale che va al di là degli standard culturali, senza però avere la pretesa di esprimere verità universali. Egli cioè non si accorge che l'attore che compie un'azione drammaturgica si sforza di rendere un particolare universalmente comunicabile. Habermas invece arriva a definire questo tipo di agire parassitario perché in questo caso «manifestando qualcosa della propria soggettività, egli vorrebbe essere visto ed accettato dal pubblico in un determinato modo» (Habermas 1986, 164) e di conseguenza mente. Inoltre Habermas, nel trattare l'agire drammaturgico, non sembra fare alcun riferimento al ruolo della catarsi aristotelica, tema invece caro per esempio ad Horkheimer<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr.: Horkheimer 2014, 81.



## II

L'agire drammaturgico secondo Habermas prevede l'incontro fra due soggetti e la possibilità da parte degli spettatori di oggettivare e di analizzare le espressioni dell'attore, anche se in questo caso quest'ultimo esprime qualcosa di irrazionale. Tuttavia questa tipologia di agire non offre la possibilità di uno scambio intersoggettivo perché questo tipo di azioni non esprimono alcun obbligo e inoltre non avanzano alcuna pretesa all'universalità (Paetzel 2001, 173)<sup>5</sup>.

Nonostante ciò, Habermas sembra rendersi conto delle problematiche legate ad un'estromissione del comunicativo dall'opera d'arte, tanto che ne *Il pensiero post-metafisico* riconosce che anche nei romanzi e nella prosa ci possono essere elementi comunicativi. Tuttavia gli atti comunicativi in ambito letterario perdono un po' della forza comunicativa che invece mantengono nel confronto quotidiano perché per Habermas solo il *Diskurs* si pone in questo caso l'obiettivo di risolvere i problemi (concreti) su di un piano intersoggettivo. Nell'ambito letterario invece non c'è un vero confronto intersoggettivo perché in questo contesto manca una presa di posizione (Habermas 2012, 261). Di conseguenza fra autore e ricettore di un romanzo non c'è una reale relazione comunicativa, in quanto il rapporto fra *norma* e *significato* resta intatto e non viene messo in discussione. Per di più le norme a cui un testo letterario fa riferimento sono valide solamente per i personaggi del romanzo, ma non per l'autore e nemmeno per il lettore. Per Habermas solo all'interno delle opere filosofiche si può trovare qualcosa di comunicativo, per esempio quando il lettore all'interno del testo riesce ad individuare le pretese normative che l'autore vuole proporre.

Habermas sottovaluta il ruolo della compassione e dell'immaginazione presenti nell'agire drammaturgico e che invece sono fondamentali per la comunicazione e l'interazione. La Nussbaum per esempio ritiene che solamente attraverso un'immaginazione simpatetica è possibile riconoscere e comprendere le motivazioni e le scelte degli altri. La letteratura è uno strumento essenziale per la politica proprio perché «mediante la sua capacità di rappresentare le circostanze particolari e i problemi dei diversi personaggi» (Nussbaum 2014, 100) il lettore scopre di condividere con gli altri problemi e potenzialità. Inoltre attraverso l'immaginazione è facilitato il processo di immedesimazione e di comprensione fra individui che non condividono lo

---

<sup>5</sup> Paetzel ritiene che la teoria dell'agire comunicativo sia una versione dell'imperativo categorico kantiano arricchita di elementi della filosofia del linguaggio (Paetzel 2001, 164). Habermas riformulerebbe la teoria critica della scuola di Francoforte accantonando i problemi legati alla Kulturindustrie, perché suo obiettivo è quello di conformare la mediazione del piano teoretico, pratico ed estetico con le rivendicazioni di oggettività delle argomentazioni razionali. Secondo Paetzel Habermas ridurrebbe quindi il confronto fra Kunst e Kulturindustrie, al solo aspetto della Kulturindustrie.

stesso mondo della vita o le stesse problematiche (Nussbaum 2014, 107). La presa di consapevolezza di se stesso e dell'altro attraverso l'esperienza artistica non è fine a se stessa: nella vita quotidiana un individuo capace di compassione e di immaginazione sarà in grado di riflettere in maniera più profonda sul proprio modo di agire socialmente e strategicamente e sarà più propenso a riconoscere ed accettare l'altro. Nel quotidiano inoltre una comunicazione sentimentale può facilitare i processi di comprensione che poi portano e fondano il riconoscimento dei diritti. Ciò conferma l'affinità fra azione comunicativa e azione drammaturgica che di fatto condividono, come è stato già detto, l'elemento dell'intersoggettività.

Habermas non sembra rendersi conto inoltre che nell'azione drammaturgica pure si cela uno sforzo verso l'intesa sia da parte dell'autore, che prova a rendere comunicabile il suo mondo interiore, sia da parte dello spettatore, che invece si sforza di decifrare il significato dell'opera. In ogni caso nell'opera d'arte è presente uno scambio e i due soggetti coinvolti nella comunicazione artistica sono più propensi a mettere in discussione il loro pregiudizi.

Non è un caso allora che Habermas non approfondisca il legame che Hannah Arendt pone fra sentimento e pensiero. Pur apprezzando infatti l'accezione comunicativa del potere proposta dalla Arendt, egli critica alcuni aspetti del pensiero politico di quest'ultima. Habermas infatti apprezza il concetto di potere come capacità umana «di agire in concerto» (Arendt 1971, 55) e ritiene che anche nella Arendt si trovi una distinzione fra agire strategico e agire comunicativo, dove il tipo di potere sviluppato comunicativamente si presenta come alternativa alla coercizione «esercitata da una parte sull'altra» (Habermas 1981, 57). Nonostante ciò Habermas critica la Arendt perché quest'ultima rimuove del tutto lo strategico dalla politica e svaluta il sistema burocratico e amministrativo (Habermas 1981, 66).

Secondo Habermas inoltre la Arendt distingue troppo drasticamente fra prassi e teoria, poiché ritiene che la prima non può essere rigorosamente vera o falsa. Habermas definisce questa concezione della conoscenza teoretica antiquata, perché «basata su intuizioni e certezze definitive, (che) impediscono alla Arendt di cogliere il processo di raggiungimento di un'intesa su questioni pratiche come formazione di volontà razionale» (Habermas 1981, 72). La variante che quindi Habermas propone del potere comunicativo, «è un tentativo di tradurre la produzione comunicativa del potere in una visione più realistica» (Habermas 1981, 71), in quanto un potere comunicativo non istituzionalizzato rischia di essere troppo soggettivistico e di creare convinzioni illusorie (Habermas 1981, 72). Per risolvere questo problema bisognerebbe allora distinguere fra convinzioni illusorie e no, ma ciò non è possibile nel caso della Arendt perché quest'ultima ritiene che non si possa riconoscere quali convinzioni siano "vere". La Arendt, come evidenzia anche Habermas, fonda la sua tesi proprio

sull'incommensurabilità fra pensiero e intelletto, dove il primo dà vita alle opinioni, che non possono essere vere o false. E Habermas rivolge alla Arendt una critica proprio su questo punto, ma non riconosce come sottolinea invece Luban, che in politica parlare di verità rappresenta una minaccia alla democrazia ed un invito alla tirannide (Luban 1979, 93)<sup>6</sup>.

Luban tuttavia non si rende conto, a sua volta, che alla base della differenza fra il concetto comunicativo del potere della Arendt e quello di Habermas c'è una divergenza su quale sia la facoltà kantiana più adatta alla politica: Habermas ritiene infatti che all'interno dell'agire politico operi la ragion comunicativa, e cioè una ragion pratica in chiave intersoggettiva che applica l'imperativo categorico, mentre per la Arendt la facoltà politica per eccellenza è il giudizio. Per la Arendt l'opera d'arte è più simile all'azione che non all'operare dell'artigiano proprio perché

la fonte immediata dell'opera d'arte è la facoltà umana del pensiero, come la propensione "al traffico e al baratto" (...) Il pensiero è connesso alla sensazione, e trasforma la muta e inarticolata passività di quest'ultima, proprio come lo scambio trasforma la nuda rapacità del desiderio e l'uso la disperata brama di saziare i bisogni – finché sono atti a entrare nel mondo ed essere trasformati in cose, e reificati. In ciascun caso una facoltà umana che per sua natura è aperta al mondo e comunicativa trascende e libera un'appassionata e intensità dall'imprigionamento nel sé, immettendola nel mondo (Arendt 2012, 121).

Per tutti questi motivi allora è necessario che l'azione comunicativa, come strumento della vita democratica, integri alcuni aspetti dell'agire drammaturgico. Attraverso questa integrazione l'agire comunicativo, nel momento in cui rinuncia alle pretese di validità, sembra promuovere meglio l'intesa e può sviluppare una riflessione razionale su elementi irrazionali. Ora però è arrivato il momento di capire quali devono essere le caratteristiche del sentimento in quanto categoria politica.

### III

L'idea di intersoggettività così forte rispetto alla soggettività mette in seria crisi la possibilità del singolo di operare una critica della società. Come sottolinea Frank,

---

<sup>6</sup> Luban in effetti sottolinea come il ruolo prelocutivo delle azioni comunicative e dell'agire politico sia diverso: Habermas per partecipazione e consenso intende un ideale consensus omnium razionale (Luban 1979, 93), mentre per la Arendt il consenso e la partecipazione conducono ad un dibattito conciliatorio fra la persuasione e la pluralità (Luban 1979, 93). Ma l'aspetto più importante è il rapporto fra politica e scienza: se per la Arendt questa connessione in ambito politico costituisce un unbridgeable gap, cioè una crepa incolmabile, per Habermas è possibile una traduzione fra i due linguaggi.

l'intersoggettività non può svilupparsi senza una soggettività e senza che quest'ultima possa riconoscere gli altri come individui (Frank 2012, 267). Ancora più problematica è l'intersoggettività in relazione con la ragion pratica, cioè una ragione deduttiva e che non opera una riflessione. Proprio a partire da queste considerazioni allora si può meglio capire la differenza fra l'azione della Arendt e l'agire comunicativo: le azioni per la Arendt «rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini si distinguono anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini». (Arendt 2006, 45). Nella critica del giudizio infatti non emerge l'Uomo, ma gli uomini, come «creature legate alla terra, viventi in comunità, dotate di senso comune, *sensus communis*, senso della comunità; non autonomi, bisognosi della socialità per pensare» (Arendt 2006, 45).

Ed è proprio in questo che consiste l'importanza di porre il sentimento e non la ragione pratica al centro della politica. Attraverso il senso comune del sentimento è possibile mantenere la necessaria consapevolezza che in politica si ha a che fare con destinatari e destinatari *eterogenei* (Lyotard 1989, 84). Tuttavia non è nemmeno auspicabile un'esaltazione totale del sentimento in politica, come invece sembra proporre la Nussbaum (Nussbaum 2015) perché anche all'interno delle democrazie più avanzate oggi si assiste ad una strumentalizzazione dei sentimenti negativi da parte dei partiti politici, rivolta all'esclusione e non all'integrazione e al rispetto delle diversità. Per questo motivo è necessaria una definizione del sentimento che superi gli elementi di particolarismo e di chiusura propri di una soggettività troppo concentrata su se stessa. Significativa allora è la definizione del sentimento proposta da Lyotard. Quest'ultimo infatti, a differenza di Habermas, ritiene il silenzio comunicativo perché segnala una frase negativa<sup>7</sup> ed è al contempo spia di un sentimento (Lyotard 1985, 31). Il silenzio indica la presenza di un dissidio, di un qualcosa che non è possibile mettere ancora in frasi. E il gioco di una letteratura, di una filosofia e di una politica consiste allora proprio nel cercare l'idioma per poter dar voce ai dissidi (Lyotard 1985, 30). Ne *l'Entusiasmo* centrale è il ruolo che il politico deve assumere di fronte al dissidio. Lyotard paragona in queste pagine il politico al critico kantiano, in quanto entrambi giudicano «senza avere la regola del giudizio» (Lyotard 1989, 11). Il politico deve sforzarsi di risolvere i dissidi, senza trasformarli in litigi e deve al contempo evitare il recesso della politica, come pretesa vana

---

<sup>7</sup> Il silenzio secondo Lyotard nega almeno una delle quattro istanze che costituiscono l'universo di una frase e che sono il destinatario, il referente, il senso o il destinatario (Lyotard 1989, 84).

sollevata da questa o quella famiglia di frasi per presentare, essa sola, tutto il politico; dunque, il recesso della dottrina politica, quale che sia. Questo recesso non cessa di essere cancellato dalla richiesta di un'unicità ben regolata, esigenza che alimenta l'orrore e l'angoscia davanti all'incommensurabilità (Lyotard 1989, 12-13).

Compito del politico sarà allora quello di discriminare le frasi eterogenee per concentrarsi sui passaggi e non quello di applicare una regola universalmente valida. Questo però non significa, dal punto di vista istituzionale, rinunciare alle associazioni, ai partiti politici e a tutti quegli apparati burocratici e amministrativi che conducono e regolano le azioni comunicative e promuovono il riconoscimento dei diritti. I partiti politici e le associazioni si rivelano fondamentali nelle democrazie post-nazionali proprio perché attraverso queste ultime è possibile la formazione di quelle condizioni che permettono lo sviluppo dell'autonomia dei soggetti in ambito pubblico e privato (Habermas 1998, 101). Una rilettura dell'agire comunicativo in chiave sentimentale non vuole essere un'affermazione della soggettività né dell'irrazionale sul piano politico, ma vuole anzi promuovere un'intersoggettività che invece sembra compromessa se il solo processo della coscienza di sé viene a determinarsi esclusivamente intersoggettivamente (Frank 2012, 65) e se la società diventa l'unico luogo in cui è possibile riconoscere e ritrovare il giusto.

## Bibliografia

- Arendt, Hannah. 1958. *Vita Activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Arendt, Hannah. 2006. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*. Genova: Il nuovo Melangolo.
- Arendt, Hannah. 1971. *Sulla violenza*. Milano: Mondadori.
- Frank, Manfred. 1988. *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frank, Manfred. 2012. *Ansichten der Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp.
- Goffman, Erving. 1969. *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna: Il Mulino.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*. Leipzig: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 1986. *Teoria dell'agire comunicativo*. Il Voll. Bologna: Il Mulino.

- Habermas, Jürgen. 1981. "La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt". *Comunità* 183 56-73.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Teoria della morale*. Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max. 2014. *Teoria critica*. Milano-Udine: Mimesis.
- Husserl, Edmund. 2008. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: il Saggiatore.
- Jarvie, Ian C. 1974. *Die Logik der Gesellschaft. Über den Zusammenhang von Denken und Sozialen Wandeln*. München: List.
- Luban, David. 1979. "On Habermas on Arendt on Power". *Philosophy and Social Criticism* VI, 1: 81-95.
- Lyotrard, Jean-François. 1985 *Il dissidio*. Milano: Feltrinelli.
- Lyotard, Jean-François. 1989. *L'entusiasmo. La critica kantiana alla storia*. Milano: A. Guarini e associati.
- Nussbaum, Martha Craven. 2014. *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*. Roma: Carocci.
- Nussbaum, Martha Craven. 2015. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Cambridge-London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Paetzel, Ulrich. 2001. *Kunst und Kulturindustrie bei Adorno und Habermas. Perspektiven Kritischer Theorie*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

**Valentina Dafne De Vita** is currently a Ph.D. student at Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, and has studied Philosophy at the Universities of Naples and Dresden (Germany). She is mainly interested in moral, political and theoretical philosophy, Kant and the Frankfurt school. Her Ph. D. Project is about the "Duties to Oneself" in Kant's *Metaphysics of Morals*.

Email: [dafne.devita@gmail.com](mailto:dafne.devita@gmail.com)

---

## Pensare la laicità nell'età 'postsecolare'

Ilaria Bianco

### Abstract

The aim of this essay is to examine the connection between contemporary debates on political secularism and institutional arrangements between State and religions on one hand, and, on the other, on secularization theory and its latest 'rebirth': postsecularism. Analysing the link between the theories and concept of postsecular society and the debate on political secularism and its institutional forms and practices allows to understand the multidimensionality of the latter in its very latest theorisations and realizations.

### Keywords

Secularism - Postsecular - Secularization - Religion – Laïcité

La retorica del *ritorno delle religioni* è divenuta parte integrante delle riflessioni sulla condizione delle società contemporanee. Un concetto evidentemente ambiguo, che si presta alle più svariate interpretazioni ancor più quando riferito ai rapporti che con la dimensione religiosa instaurano la sfera politica e giuridica. Il tema della laicità quale valore, strumento di governo della società, garanzia di libertà e diritti è investito direttamente dalle trasformazioni nel panorama religioso globalmente inteso ma anche dai cambiamenti nei discorsi su tali trasformazioni. In questo articolo, facendo interagire il concetto di *postsecolare* e quello di *laicità* e i rispettivi dibattiti, cercheremo di delineare alcune tendenze attuali nello studio dei rapporti tra politica e religioni che con un certo azzardo si potrebbero definire *laicità postsecolare*.

La relazione tra i due campi è anzitutto linguistica, lessicale e semantica, nonché fonte di confusioni e sovrapposizioni concettuali<sup>1</sup>. Le profonde ambiguità insite

---

<sup>1</sup> Una breve nota storica sull'origine di questi termini. Il termine *secularism* viene coniato alla metà del XIX secolo in Gran Bretagna, nel contesto della *Secular society* e dei *freethinkers* e fu probabilmente George Holyoake il primo a utilizzarlo come sostituto 'positivo' del termine ateismo, che comprendesse posizioni tanto secolari quanto religiose (Rectenwald 2016, 5-6). Il termine *laïcité* è stato coniato nel 1888 da Ferdinand Buisson nel *Dictionnaire de pédagogie* in cui scriveva «questa parola è nuova e benché adeguatamente forgiata, non è ancora di uso comune. Tuttavia il neologismo è necessario,

nell'uso anglofono del vocabolo *secularism* e dei suoi correlati devono indurre a muoversi con molta cautela. La traduzione in italiano è spesso poco agevole e la stessa sovrapposizione di *laïcité*/laicità/*secularism* non risulta in ogni caso sempre soddisfacente. Parallelamente, il dibattito contemporaneo affrontato in questa sede si fonda anche su ridefinizioni e risemantizzazioni di termini come *secular*, *secularism*, *secularity*. Nella maggior parte dei casi *secularity* è inteso come la condizione sociale e individuale frutto dei processi storico-sociali di secolarizzazione, genericamente intesi. *Secularism* copre, invece, un ampio spettro di significati inerenti la separazione tra politica e religione, una disposizione intellettuale e ideologica. Alessandro Ferrara ha evidenziato come *secularism* nel suo uso contemporaneo contenga in sé tre narrazioni che si sovrappongono ma riferite a piani e contesti differenti: il piano politico, quello propriamente della laicità come regime di separazione tra religione e politica e la neutralità delle istituzioni; il piano dei fenomeni sociali ossia della narrazione della secolarizzazione; il piano individuale e esperienziale ossia la condizione per cui nelle società contemporanee l'appartenenza religiosa è frutto di scelte e non di 'destino' (Ferrara 2014, 67-71). Il termine *political secularism* viene spesso usato per la dimensione istituzionale dei rapporti tra Stato e confessioni. Ricalcando una distinzione proposta dal giurista italiano Alessandro Ferrari, potremmo definire *secularism* come laicità narrativa e *political secularism* come laicità del diritto (Ferrari 2009). Il Consorzio di Strasburgo per la libertà di coscienza e religione ha proposto la distinzione tra *secularity* (un approccio ai rapporti tra religione e Stato che rigetta l'identificazione con una specifica religione o ideologia e crea un contesto in cui tutte le religioni e convinzioni possano convivere) e *secularism* (una posizione ideologica che promuove l'istituzione di un ordine secolare)<sup>2</sup>. I sociologi Marian Burchardt e Monika Wohlrab-Sahr usano i due termini con significati in parte diversi: *secularism* come «the ideological-philosophical program of separation» e *secularity* come «the culturally and symbolically as well as institutionally anchored forms and arrangements of differentiation between religion and other social spheres» (Wohlrab-Sahr e Burchardt 2012, 7; Burchardt, Wohlrab-Sahr e Middell 2015, 5). Josè Casanova, definendo *secularity* come la generica condizione di 'essere senza religione', fa invece una distinzione interna al termine *secularism*: «philosophico-historical secularism as a genealogical and teleological theory of religion embedded in a particular philosophy of history that explains the genesis, development, and telos of

---

nessun altro termine permetterebbe di esprimere senza perifrasi la medesima idea in tutta la sua ampiezza». Nel 1905 fu Buisson a presiedere la Commissione per la redazione della legge sulla separazione tra Chiese e Stato, considerata pietra miliare della laicità (in cui non ricorre mai il vocabolo *laïcité*).

<sup>2</sup> Cfr. [http://www.strasbourgconsortium.org/?blurblid=379&table=blurb\\_fa&pagelid=9](http://www.strasbourgconsortium.org/?blurblid=379&table=blurb_fa&pagelid=9).



religion» e «political secularism as a statecraft doctrine and ideology that separates the religious and the political and puts religion in its place» (Casanova 2013, 22). Per Casanova è la crisi delle modernità occidentale e dunque del *philosophico-historical secularism* che determina la ridefinizione del *political secularism* aprendo la possibilità di concepire in senso molteplice il secolare (Casanova 2013, 21). Infine Jean Baubérot, uno dei maggiori studiosi francesi di laicità, ha avanzato la provocatoria ipotesi di adozione anche in inglese di un termine più prossimo a *laïcité*, *laicity*, termine che sgombrerebbe il campo da confusioni e sovrapposizioni di significato differenziandosi dall'area di significato dei termini che si rifanno alla radice di secolare, riferiti alla dimensione socio-culturale dei processi di secolarizzazione (Baubérot 2008, 20-22).

Una definizione minima di laicità, quale base comune su cui s'innesta l'idea di laicità postsecolare articolata intorno alle differenti caratteristiche individuate dai vari autori considerati, può essere individuata nei principi definiti tanto dal filosofo canadese Charles Taylor quanto da Baubérot e ricorrente sottotraccia in buona parte degli autori contemporanei. Quattro sono questi principi, distinti in fini e mezzi. La separazione tra Stato e confessioni e la neutralità come imparzialità delle istituzioni costituiscono gli strumenti politici nelle mani dello Stato. La libertà di coscienza e l'uguaglianza di tutti i cittadini sono le finalità che attraverso tali strumenti la laicità mira a garantire. La combinazione di questi principi, le tensioni e i conflitti che tra essi possono sorgere determinano i differenti assetti della laicità esistenti in differenti contesti storici e istituzionali, dal separatismo alla collaborazione, alle Chiese di Stato.

Quello della laicità costituisce, dunque, uno degli oggetti d'analisi più dibattuti degli ultimi anni. L'urgenza di ridiscutere, riarticolare, decostruire la laicità come concetto e come pratica emerge da più parti, anche su fronti 'tradizionalisti': l'idea che la laicità possa essere definita a partire unicamente dall'idea di separazione non pare più soddisfacente. Tale dibattito è *postsecolare* anzitutto nella misura in cui la consapevolezza dei processi di secolarizzazione non porta a dare per scontate e necessarie le acquisizioni di tali processi nei loro ipotizzati e ipotetici esiti ultimi<sup>3</sup>. È quella che Taylor ha definito *secularity 3* e *immanent frame* il contesto in cui si collocano fenomeni e riflessioni: una condizione fondata su di un ordine sociale sostenuto da un immaginario condiviso puramente immanente, ma in cui la

---

<sup>3</sup> Esula dagli scopi di questo intervento un approfondimento sul tema generale della teoria della secolarizzazione e lo sconfinato dibattito che da decenni ha alimentato, di cui qui si presentano solo alcuni esiti ultimi; a puro titolo esemplificativo si vedano, tra gli altri, Luckmann 1969; Martin 1978; Dobbelaere 1987; Tschannen 1992; Davie 1994; Casanova 200; Bruce 2002.

trascendenza non scompare nel nulla<sup>4</sup>. Casanova ha evidenziato come processi di ripolitizzazione della religione e del suo ruolo all'interno della società abbiano progressivamente messo in discussione gli assetti politico-giuridici e il modo di pensarli (Casanova 2000; Mancini e Rosenfeld 2014, vii-viii). Si tratta di quel cambio di paradigma di cui parla lo storico Marcel Gauchet: una nuova fase della storia dei rapporti tra Stato e religione, a sua volta parte dei mutamenti che riguardano i rapporti tra società civile e Stato (Gauchet 2009).

Anzitutto ai rapporti religioso/secolare e religioni/politica si riferisce il concetto di postsecolare, nelle sue formulazioni più compiute. Tale concetto, sebbene impostosi nel dibattito internazionale a partire dall'uso fattone da Habermas per la prima volta nel 2001, era tuttavia preesistente e ha continuato a essere utilizzato con significati e in ambiti differenti, prestando il fianco a innumerevoli critiche a causa della sua conseguente vaghezza (Beckford 2012)<sup>5</sup>. Se da una parte postsecolare è stato usato per indicare una generica intuizione circa l'insufficienza delle teorie della secolarizzazione a rendere conto delle trasformazioni nelle relazioni tra religioni e società contemporanee e assetti politici, dall'altra la criticità più forte è insita nella dimensione normativa volta a elaborare accomodamenti per le istanze religiose nelle istituzioni democratiche, talvolta con un occhio di riguardo per quelle maggioritarie

---

<sup>4</sup> In *A secular age* Taylor si interroga sui processi che fanno di quella in cui viviamo, almeno nel contesto nord-occidentale, un'età secolare. L'aspetto saliente di questa età è quello che chiama *immanent frame*, un contesto in cui credere non è più un dato scontato nell'esperienza di vita delle persone come nelle epoche precedenti, ma è un'opzione, frutto di scelte fatte nella consapevolezza che altre scelte sono possibili e valide. La secolarizzazione si attua come ricollocazione del sacro nell'ambito sociale e individuale in seguito a quello che definisce *effetto nova*: la moltiplicazione di opzioni spirituali e morali inclusa l'alternativa umanista. Cruciale è la dimensione esperienziale del credere e del rapportarsi con il sacro, con ricadute nel modo di relazionarsi alla società e alle altre persone, tanto più in contesti caratterizzati da crescente pluralismo e *frammentazione del religioso*, in cui la dimensione spirituale spezza i precedenti legami con le società nella loro interezza. Né il religioso né il secolare sono più gli stessi e gli individui si muovono in questo mondo a loro volta in maniera differente, in seguito anche alla trasformazione nei modi di vedere e interpretare la mente e il sé cui Taylor aveva dedicato *Sources of the self*. L'età secolare si fonda quindi su due processi: la possibilità di vivere un ordine puramente immanente e la possibilità contemporaneamente di poter pensare, rappresentare sé stessi all'interno di tale ordine (Taylor 2007).

<sup>5</sup> Habermas così definisce: «[postsecular] refers not only to the fact that religion continues to assert itself in an increasingly secular environment and that society, for the time being, reckons with the continued existence of religious communities. It does not merely acknowledge publicly the functional contribution that religious communities make to the reproduction of desired motives and attitudes. Rather, the public consciousness of postsecular society reflects a normative insight that has consequences for how believing and unbelieving citizens interact with one another politically. If together they understand the secularization of society to be a complementary learning process, both sides can, for cognitive reasons, then take seriously each other's contributions to controversial themes in the public sphere» (Habermas 2006, 258). La visione strettamente habermasiana di postsecolare non è priva di criticità e ambiguità, soprattutto per l'utilizzo di concetti come apprendimento complementare, traduzione dei linguaggi e delle ragioni religiose e secolari, filtro, elaborazioni ad un alto livello teorico normativo ma ritenute scarsamente applicabili e riscontrabili empiricamente.

(Rosati 2015, 33). Questo 'peccato originale' del postsecolare ha causato confusioni e sovrapposizioni con termini differenti come desecolarizzazione o reincantamento. Tuttavia, si è ormai affermato un certo consenso intorno ad alcuni aspetti costitutivi di un concetto di postsecolare più chiaramente definito, mentre alcuni autori si sono spinti oltre, elaborando vere e proprie teorie della società postsecolare, come nel caso di Massimo Rosati<sup>6</sup>. In questo senso, postsecolare indica una condizione in cui secolare e religioso non sono due dimensioni contrapposte come nella prima modernità, ma dialetticamente e riflessivamente in relazione. La riflessività costituisce proprio la caratteristica centrale dell'idea di società postsecolare: «an increased awareness made contemporary modernities conscious of the relationship between the religious and the secular as a dialectic and not merely oppositional one» (Rosati 2015, 41). Aspetti egualmente decisivi per definire postsecolare una società sono la presenza di religioni pubbliche de-privatizzate, un forte pluralismo, il riconoscimento della legittimità di tutte le voci a partecipare alla discussione pubblica, una concezione del sacro svincolata dalla dimensione unicamente religiosa.

Postsecolare non è sinonimo di desecolarizzazione (Berger 1999), concetto che suggerisce un andamento unicamente verticale nella supposta crescita e successivo riflusso, sotto l'influenza di forme religiose premoderne, di modernizzazione e secolarizzazione. Visione che implica l'incompatibilità tra religione e modernità. Il prefisso post, invece, indica movimenti tanto verticali quanto orizzontali, relativi alle trasformazioni interne alla sfera religiosa e non nega la compatibilità tra modernità e religione (Stoeckl 2011)<sup>7</sup>. Postsecolare non indica quindi una nuova periodizzazione storica. Parallelamente, prima ancora che risolversi in una mera diagnosi sociologica sul contesto in cui il discorso politico si dispiega, postsecolare mira a rendere conto delle ricadute politiche connesse a questi processi, delle trasformazioni «in the state's 'secularist self-understanding'» (De Vries 2006).

Rifacendoci in parte a Rosati, possiamo così scomporre il concetto di postsecolare in due dimensioni principali. Da una parte la dimensione della società e dei processi e pratiche postsecolari che in esse hanno luogo<sup>8</sup>; dall'altra quella della politica e delle

---

<sup>6</sup> Rosati chiarisce che «a sociological theory of postsecular society has to be a middle-range theory, the outcome of specific empirical case studies in a circular relationship with more general theories» (Rosati 2015, 84).

<sup>7</sup> A Kristina Stoeckl si deve anche un puntuale chiarimento circa la necessità, in questa sede condivisa, dell'uso di 'postsecolare' come unica parola, senza distaccare il prefisso post-, utilizzo quest'ultimo ricorrente nei primi anni di diffusione del concetto e reiterato in tempi più recenti soprattutto dai critici della prospettiva, a evidenziare una coloritura semantica del prefisso col senso di *posteriorità* cronologica.

<sup>8</sup> Una società postsecolare presenta strutture e sfere sociali differenziate, moderne e riflessive e, allo stesso tempo, attori sociali religiosi a loro volta altamente riflessivi. In una tale società le «pratiche postsecolari» possono indurre trasformazioni tanto a livello sociale quanto politico: ruoli di genere,

politiche, istituzionale, statuale. Questa articolazione compie un passo in avanti rispetto alle prime formulazioni del postsecolare: laddove il postsecolare habermasiano guarda esclusivamente e normativamente alla sfera pubblica, le versioni più mature tengono insieme dato empirico, dimensione normativa, realtà sociale e politica.

D'altra parte, come ha fatto notare Elisabetta Galeotti, spesso le riflessioni sul rapporto tra religione, politica e sfera pubblica e sul ruolo delle istituzioni e della loro neutralità (con un riferimento al confronto tra Rawls e Habermas, che ci sembra però di poter estendere) sono caratterizzate da «un'errata focalizzazione sulla discussione pubblica, sulle ragioni pubbliche, anziché sulle istituzioni politiche, sulle loro azioni e sui trattamenti pubblici dei cittadini» (Galeotti 2009, 83). Questo monito ben rileva l'importanza delle riflessioni contemporanee sul tema della laicità. Citando ancora Galeotti: "è opportuno riflettere criticamente sulle concezioni del secolarismo presenti nella discussione pubblica in vista di una sua versione plausibile che salvi il nucleo etico [libertà religiosa e non discriminazione] e lo renda praticabile» (Galeotti 2009, 86).

Il solco in cui molte delle posizioni contemporanee sulla laicità s'inseriscono è, dunque, quello della critica a certi aspetti del liberalismo, ben sintetizzata nelle parole di Rosati:

il nesso tra teorie della secolarizzazione, concezione individualistica della religione e rappresentazione sociale maggioritaria della laicità si tiene solo in virtù di un pregiudizio liberale la cui storia non può essere ignorata. La rappresentazione sociale della laicità, che una certa modernità assume dogmaticamente, dipende da una certa concezione della religione e da un certo significato della secolarizzazione (Rosati 2005, 91-92).

L'idea di laicità postsecolare si fonda sui quattro principi fondamentali (separazione, neutralità, eguaglianza, libertà di coscienza) e si articola in una serie di pratiche, assetti, politiche che ne evidenziano le differenti possibili attuazioni in contesti differenti. Libertà religiosa come parte di una più generale libertà di coscienza; *multicultural equality*; neutralità come imparzialità e inclusività; separazione come distanza di principio; accomodamenti ragionevoli. Sono solo alcune delle modalità in

---

confini tra pubblico e privato, assetti istituzionali. Tali pratiche possono realizzarsi e di fatto già si attuano nelle società contemporanee tanto a livello micro delle interazioni quotidiane quanto a livello macro, più ritualizzato o istituzionalizzato e contribuiscono a cambiare il sistema simbolico valoriale di una società e a dar forma a un immaginario collettivo postsecolare (Rosati 2015, 144-253).

cui la laicità è declinata, all'interno di una più generale concezione del principio laico come *governance* delle differenze culturali e religiose.

Un aspetto centrale dell'approccio che qui si intende mettere a fuoco, è quello della possibilità di diversi assetti o *regimi*, nelle parole di Taylor, di laicità. Jean Baubérot parla in merito di pluralità di laicità mentre altri autori, come ad esempio il politologo Alfred Stepan, applicando il fortunato concetto di modernità multiple coniato da Shmuel Eisenstadt, parlano di *multiple secularisms*<sup>9</sup>. Per Baubérot è importante prendere coscienza della necessità di pensare al plurale *le* laicità e rifuggire l'idea di un'essenza della laicità. Una riflessione che tenga insieme la dimensione empirica, nella molteplicità di varianti in cui la laicità si esplica, con quella più prettamente teorica: una concezione di laicità né sostanzialista «quale puro concetto platonico nel cielo delle idee» né nazionalista «franco-francese» (Baubérot e Milot 2011, 87).

Vediamo ora alcuni autori che, pur partendo da posizioni differenti, evidenziano alcune delle caratteristiche principali dell'idea di laicità nel dibattito contemporaneo e in un'ottica postsecolare.

Per Charles Taylor il tema del *secularism* è divenuto centrale negli ultimi due decenni, non solamente nel monumentale *A secular age*. A partire dall'esperienza del Québec, che l'ha visto impegnato direttamente, in una dimensione politica, con i lavori della Commissione Taylor-Bouchard, il filosofo si è occupato del tema in tutti i suoi aspetti<sup>10</sup>. L'esperienza del Québec per Taylor è paradigmatica: consolidata attraverso un processo di affermazione di diritti individuali e abolizione delle discriminazioni dirette e indirette, si fonda sull'attività legislativa e giuridica. Questa forma di laicità si configura così come una forma di *governance* poiché non dogmaticamente e ideologicamente definita, ma istituita e applicata attraverso atti e provvedimenti specifici «votata al riconoscimento dell'uguaglianza dei culti, nel contesto di una società segnata contemporaneamente da una molteplicità di rapporti con l'universo religioso e dalla diversità religiosa» (MacLure e Taylor 2013, 57).

Taylor sostiene la necessità di una «radical redefinition of secularism» per ragioni di carattere storico e sociale (la profonda diversità del panorama religioso contemporaneo rispetto ai contesti in cui la laicità è storicamente emersa ossia

---

<sup>9</sup> Baubérot e Stepan propongono due tipologie di laicità. Stepan distingue tra: separatist, established religion, positive accommodation, positive cooperation and principled distance (Stepan 2011). Baubérot identifica invece separatista, autoritaria, anticlericale, di fede civica, del riconoscimento, di collaborazione (Baubérot e Milot 2013).

<sup>10</sup> Per Marian Burchardt il lavoro di Taylor, anche in *A secular age*, è particolarmente influenzato dalla sua esperienza personale in Québec. Anche altri autori hanno fatto notare come la visione di Taylor pecchi di una certa limitatezza nel guardare quasi esclusivamente all'esperienza nord-occidentale (Burchardt 2016; Koenig 2016).

l'anticlericalismo francese della Terza Repubblica e gli Stati Uniti del Primo Emendamento), teorico (la già ricordata necessità di distinguere tra mezzi e fini della laicità) e politico (la ridefinizione della laicità è parte di processi di trasformazione più ampi che riguardano le democrazie contemporanee e che implicano una generale ridefinizione delle identità storiche nazionali). Taylor distingue due modelli di laicità. Il primo si fonda sulla convinzione che esistano principi assoluti stabiliti una volta per tutte, in modo atemporale, in grado di rispondere alle necessità di tutte le società, in ogni epoca, senza bisogno di negoziazioni o mediazioni, poiché è nella ragione che trovano fondamento tali principi. Il secondo modello promuove la costruzione di un consenso per intersezione: sulla base di principi fondamentali condivisi, permette a ciascuno di giustificare tali principi a partire dal proprio punto di vista (Taylor 2009). Taylor chiama i due modelli di laicità alternativi Repubblicano e Liberal-pluralista. Laddove il primo mette in atto un *feticismo dei mezzi* a discapito dei fini della laicità, il secondo promuove una concezione di laicità come strumento di governo dei conflitti etici e politici relativi alla gestione della diversità morale e religiosa. Da un punto di vista teorico tale distinzione si fonda su due concezioni diverse del concetto di *differenza*: riconoscimento liberale da una parte, neutralizzazione repubblicana dall'altra. Per Taylor la laicità liberal-pluralista realizza al meglio l'equilibrio tra i fini di eguaglianza e libertà (Taylor e Maclure 2013). Strumento principe sono gli *accomodamenti ragionevoli*, misure mirate a dare cittadinanza a determinate pratiche o esentare da specifici obblighi in nome di convinzioni religiose o etiche. Accomodamento che per Taylor può anche essere imposto giuridicamente alle istituzioni pubbliche e private in nome della più ampia obbligazione giuridica che garantisce l'uguaglianza di tutti anche di fronte a norme generali che possono risultare discriminatorie nei confronti di persone con specificità culturali così come fisiche. Credenze e convinzioni, infatti, non sono «gusti dispendiosi» cui i singoli possono rinunciare per adattarsi al contesto sociale, ma, al contrario, fanno parte di quadri di riferimento che costituiscono un tratto fondamentale dell'identità morale degli individui, non solamente i quadri religiosi tradizionali, ma ogni sistema che permetta agli individui di strutturare la propria identità. Per Taylor non si tratta di considerare eguali, semanticamente, credenze religiose e non religiose, ma di riconoscere che appartengono alla stessa categoria normativa. Quello delle dimensioni della libertà religiosa e di coscienza, di quale sia l'oggetto della sua tutela e fino a che punto possa essere estesa è tema particolarmente interessante e dibattuto, tra i più stimolanti da sviluppare proprio in un approccio postsecolare.

Il sociologo britannico Tariq Modood insiste a sua volta sul tema della valorizzazione del rispetto delle differenze, in un'ottica multiculturalista intesa come una politica attenta alla pluralità di identità e culture all'interno della società, rappresentate da

persone che sono cittadini con i medesimi diritti (Modood 2009). Una politica multiculturalista non può accontentarsi di uno Stato che fondi il suo approccio alle differenze culturali su tolleranza e neutralità, come nelle visioni liberali classiche. Richiede, invece, un impegno attivo per il sostegno e l'interazione tra differenze. In questo senso, *multicultural equality* contiene in sé due dimensioni: eguale dignità e eguale rispetto, uguaglianza di tutti gli individui in quanto esseri umani e rispetto ugualmente dovuto alle differenze tra individui. La laicità concepita come rigida separazione tra pubblico e privato costituisce, per Modood, un ostacolo all'integrazione e all'uguaglianza nelle società multiculturali. D'altra parte *political secularism* si riferisce per Modood agli «institutional arrangements such that political authority does not rest on religious authority and the latter does not dominate political authority», un principio fondamentale della modernità, ma compatibile con assetti molto differenti tra loro e applicabile in una varietà di modi (Modood 2012, 130). Nelle società contemporanee, con un forte pluralismo e un'importante presenza islamica, si rende necessario quello che Modood definisce *moderate secularism* e un'integrazione istituzionale pluralista: inclusione delle identità religiose nelle politiche multiculturali di riconoscimento delle differenze; accomodamenti istituzionali; un approccio ai conflitti fondato sulla negoziazione pragmatica con il fine di moltiplicare gli assetti istituzionali dei rapporti stato-chiese.

Per Modood non si assiste, almeno in Europa occidentale, a una crisi della laicità dello Stato; tuttavia vi è una maggior vitalità delle comunità religiose che reclamano un ruolo e una voce nella società e nella politica. Gli Stati possono rispondere a queste richieste con degli aggiustamenti in senso multiculturale dei modelli tradizionali di laicità e di relazioni con le chiese. Per Modood alcuni critici radicali della laicità come Rajeev Bhargava compiono un errore di interpretazione di base laddove ergono il modello statunitense o francese a idealtipo della laicità occidentale (proponendone di alternativi). In realtà, per Modood, anche all'interno dell'occidente vi sono realtà differenti e quella che chiama laicità moderata rappresenta la prassi dominante nel mondo occidentale, esemplificata dal caso della Gran Bretagna.

Un passo ulteriore lo compie proprio Rajeev Bhargava, da sempre studioso, da una parte, delle voci critiche nei confronti del concetto tradizionale di laicità e, dall'altra, dello specifico modello indiano basato sulla *principled distance* (Bhargava 1999). La posizione di Bhargava, infatti, nonostante sia critica del modello di laicità rigidamente separatista che ritiene predominante quantomeno a livello teorico, resta tuttavia legata all'idea di Stato secolare e di laicità, evidenziando però la necessità di riconoscere la molteplicità di assetti già esistenti in Paesi non occidentali ma anche nello stesso contesto europeo. Il modello indiano in particolare costituisce per Bhargava la più valida forma di laicità alternativa. Per Bhargava il rapporto tra Stato e

confessioni e la separazione tra i due si attua su tre livelli: il livello dei fini perseguiti, il livello delle istituzioni, il livello delle politiche pubbliche e della legge. L'idea 'classica' di laicità alla francese implica una separazione a tutti e tre i livelli. La laicità basata sulla distanza di principio fa propria la separazione al livello dei fini e delle istituzioni ma promuove un approccio flessibile per quel che concerne le problematiche relative ai rapporti con le religioni sul piano delle politiche pubbliche: lo Stato «cannot antecedently decide that it will always refrain from interfering in religions or that it will interfere in each equally. Indeed, it may not relate to every religion in society in exactly the same way or intervene in each religion to the same degree or in the same manner» (Bhargava 2011, 107). Questo comporta trattamenti differenziati che possono prevedere sia una non interferenza nella libertà religiosa dei singoli o delle comunità attraverso l'esenzione da specifiche norme o il riconoscimento di particolari norme religiose o culturali sia, al contrario, un intervento diretto dello Stato, aggiuntivo rispetto alle norme comuni, per promuovere un valore costitutivo della laicità limitando o vietando specifici comportamenti<sup>11</sup>.

Critici più radicali del *secularism* ritengono, più o meno provocatoriamente, la non necessità di tale concetto e propongono concezioni più o meno alternative, che paiono più che altro delle comunque interessanti riformulazioni teoriche del concetto.

Il già citato Alfred Stepan è dubbioso circa l'utilità, normativa e descrittiva, del concetto di *secularism*. Interessato al tema della democrazia e al ruolo della laicità, Stepan nota che la teoria politica contemporanea non annovera la laicità tra gli elementi caratterizzanti né tanto meno imprescindibile per definire la democrazia<sup>12</sup>. Parallelamente, la laicità da sola non costituisce un segnale di democraticità: i medesimi assetti laici possono e di fatto hanno convissuto con regimi democratici e non. Le narrazioni classiche della modernizzazione considerano la laicità un requisito della democrazia e della modernità. Tuttavia, osserva Stepan, la stessa modernità europea è caratterizzata non dalla separazione ma dalla costante rielaborazione di quelle che chiama *twin tolerations* (Stepan 2001, 222). Per questo il concetto di

---

<sup>11</sup> Il primo ambito (non-intervento) riguarda ad esempio il riconoscimento della possibilità di indossare il velo islamico, turbante e coltello per gli uomini sikh o il rispetto di festività e giorni di riposo di religioni minoritarie così come matrimoni e divorzi religiosi. Il secondo ambito si riferisce, tra gli altri, alla possibilità da parte dello Stato di intervenire nel tradizionale sistema gerarchico delle caste induista per salvaguardare l'uguaglianza, anche se questo significa limitare un principio religioso (Bhargava 2011).

<sup>12</sup> Per Stepan nessuno dei teorici contemporanei della democrazia (Dahl, Lijphart, Linz) considera il tema della laicità. I processi di secolarizzazione hanno svolto un ruolo importante nei processi di democratizzazione, limitando il ruolo politico delle religioni; tuttavia empiricamente e concettualmente la laicità non risulta dirimente per definire democratico un regime (Stepan 2011, 115).



laicità deve essere radicalmente ripensato. Per Stepan un'idea più minimale è sufficiente: con *twin tolerations* si riferisce al livello minimo di tolleranza che la democrazia richiede alla religione e al livello minimo di tolleranza che la religione e la società civile più in generale necessitano dallo Stato perché possa dirsi democratico. Reciproca tolleranza, riconoscimento reciproco tra Stato e confessioni religiose e altre istanze morali e spirituali, rispetto del rispettivo spazio d'azione necessario. Riflessivamente, potremmo dire. Il concetto di *twin tolerations* rende conto dei rapporti tra le due dimensioni, ma si può realizzare in contesti differenti con differenti forme di relazioni istituzionalizzate tra Stato e confessioni: *multiple secularisms*, come già detto. La laicità come dottrina politica e pratica democratica sarebbe spesso considerata, così come la secolarizzazione, il risultato finale e il frutto più maturo della modernizzazione, incarnazione piena di quelle caratteristiche che, sole, realizzerebbero pienamente la modernità: bassa religiosità, piena separazione tra Stato e chiese, regime democratico, una società senza residui 'tradizionali'. Sul fronte opposto si evidenzia la non necessaria coincidenza tra secolarizzazione e modernizzazione, così come testimonia il caso degli Stati Uniti. Dal punto di vista strettamente politico e giuridico della laicità, è proprio la non coincidenza delle due dimensioni, modernizzazione e secolarizzazione sociale e politica, che comporta per Stepan la possibilità di pensare in senso plurale la stessa laicità. I rapporti tra Stato e confessioni religiose sono assetti politici storicamente e socialmente dati, congiunturali, e tutto ciò è accentuato dai processi di globalizzazione, dalle migrazioni, dai network transnazionali.

Anche il sociologo Veit Bader (peraltro molto scettico nei confronti del postsecolare) ritiene ormai superfluo il concetto di *secularism*. Ricollegandosi a Rajeev Bhargava e alla distinzione tra *alternative alla laicità* e *laicità alternative*, Bader sostiene senza dubbi la prima via: la priorità non dev'essere data al carattere laico dello Stato, ma ai principi del *liberal-democratic constitutionalism*. Scrive Bader: «minimal liberal democratic morality does not require (but is actually incompatible with) the exclusion of religious reasons from public debate and liberal-democratic constitutions do not or should not require a strict wall of separation between secular state/politics and religions» (Bader 2007, 94). La laicità si è rivelata nel tempo un concetto fuorviante e controproducente in tutte le sue versioni e fondata su presupposti, legati ai processi di secolarizzazione e differenziazione, etnocentrici e non coerenti con le politiche attuate. Il concetto di secolare da un punto di vista sociologico si è invece rivelato confuso e controproducente e dal punto di vista delle teoria politica e della politica liberal-democratica è sostanzialmente irrilevante. La proposta di Bader è, quindi, di mettere da parte i concetti di laicità e Stato secolare e porre al centro i valori cui tali concetti tenderebbero (libertà, uguaglianza, diritti) e

sulla base di essi valutare la possibilità di un pluralismo istituzionale che sia coerente con i principi delle democrazie liberali. In questo senso Bader parla di *associational democracy* e *associational governance of religious diversity*, un assetto in cui viga una divisione del potere tra Stato e gruppi religiosi, nell'ottica di un riconoscimento comunitario dei diritti, oltre che individuale, e di un coinvolgimento degli attori religiosi. Secondo Bader un sistema così concepito favorirebbe anche una maggior responsabilizzazione delle comunità religiose e la loro istituzionalizzazione all'interno del sistema statale.

Come è stato notato in un recente volume sul tema, la laicità è tuttavia sempre più contestata anche e soprattutto per il suo carattere etnocentrico (Berg-Sorensen 2013). Le critiche vengono tanto da movimenti religiosi quanto dall'interno della teoria politica e sociale stessa, occidentale e non, come una letteratura sempre più vasta mostra. Bhargava ha evidenziato cinque obiettivi di tali critiche: la separazione tra Stato e Chiese come esclusione totale delle religioni dalla politica e dalla vita pubblica; la religiosità concepita unicamente come individuale; l'indifferenza nei confronti delle esigenze di gruppo e comunitarie; l'apertura della sfera pubblica alle argomentazioni delle sole ragioni secolari (Bhargava 2011, 100-101). Questi critici più radicali identificano la laicità con il modello separatista francese e statunitense, additandola come una dottrina politica consustanziale all'esperienza occidentale, inapplicabile altrove. Dottrina non esente da incoerenze: un separatismo cui corrisponde una sostanziale assenza di neutralità, un universalismo elaborato a partire da norme e tradizioni di comunità e istituzioni specifiche e un'inclusione fondata su proclamati principi di libertà, uguaglianza e neutralità che escludono, però, tutte le opinioni 'altre' (Berg-Sorensen 2013, 5).

Per Talal Asad la genesi del concetto di secolare ha una rilevanza cruciale per la comprensione di concetti come secolarizzazione o *secularism* e non, banalmente, per motivi etimologici, ma per ragioni storico-politiche legate al contesto in cui è venuto formandosi. Secondo l'autore, la laicità come dottrina politica non implica solamente la separazione tra istituzioni secolari e religiose, elemento riscontrabile anche in altre epoche e società oltre a quella contemporanea euro-americana, ma presuppone specifiche concezioni della religione, della politica, dell'etica. La laicità costituisce nelle moderne comunità democratiche il contesto valoriale che i cittadini devono condividere per prendere parte alla vita politica, relegando le appartenenze religiose alla sfera privata. La laicità non può essere considerata, per Asad, semplicemente la risposta alla necessità di pace sociale e tolleranza in contesti plurali; lo scopo della laicità è ridefinire e trascendere particolari e differenziate pratiche del sé attraverso una mediazione politica. Asad contrappone questa condizione delle moderne società occidentali a quella delle società 'premoderne' caratterizzate da processi di

mediazione tra Stato e le differenti identità senza trascenderle in valori condivisi superiori (Asad 2003, 5). Per questo critica le posizioni di autori come Charles Taylor ritenendo che, in questo senso, la laicità sia ben lungi dall'essere la condizione per quel che Rawls ha definito consenso per intersezione. La laicità non produce uno spazio pubblico neutrale ma attua precisi processi di significazione. Asad, inoltre rifiuta l'identificazione tra *secularism* e disincantamento, ritenendo che tale lettura della modernità non sia una descrizione della realtà ma una sua rappresentazione.

Nelle società contemporanee alle forme tradizionali di negoziazione e separazione tra religioso e secolare si affiancano movimenti di attraversamento dei confini tra le parti. Se è vero che crescente è la consapevolezza di vivere in un mondo che non si aspetta più che la religione scompaia, altrettanta è la consapevolezza che molteplici convinzioni e credenze popolano questo mondo e nuovi strumenti sono indispensabili; in questo senso si muovono, propositivamente, le riflessioni contemporanee sulla laicità qui considerate.

## Bibliografia

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bader, Veit. 1999. "Religious Pluralism: Secularism or Priority for Democracy?" *Political Theory* 27(5): 597-633.
- Bader, Veit. 2007. *Secularism Or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Baubérot, Jean. 2008. *Le tante laicità nel mondo*. Roma: Luiss University Press.
- Beckford, James A. 2012. "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections." *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(1):1-19.
- Berger, Peter L. 1999. *The desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Bhargava, Rjeev. 1999. *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford University Press.
- Bhargava, Rjeev. 2011. "Rehabilitating secularism." In *Rethinking secularism*, a cura di Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, 92-113. Oxford: Oxford University Press.

- Bouchard, Gérard. 2015. *Interculturalism: A View from Quebec*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bruce, Steve. 2002. *God Is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr e Matthias Middell. 2015. *Multiple Secularities beyond the West : Religion and Modernity in the Global Age*. Berlino: De Gruyter.
- Casanova, José. 2000. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino.
- Casanova, José. 2013. "The two dimensions, temporal and spatial, of the secular: Comparative reflections on the Nordic Protestant and Southern Catholic patterns from a global perspective." In *Secular and Sacred. The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law, and Public Space*, a cura di Trygve Wyller, Rosemarie van den Breemer and José Casanova, 22-35. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Vries, Hent e Lawrence Eugene Sullivan. 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press.
- Dobbelaere, Karel. 1987. "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate." *Sociological Analysis* 48(2): 107-137.
- Ferrara, Alessandro. 2014. *The Democratic Horizon: Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. New York: Cambridge University Press.
- Ferrari, Alessandro. 2009. "De la politique à la technique: laïcité narrative et laïcité du droit. Pour une comparaison France/Italie." In *Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIIIe - XXe siècles): actes du colloque du Centre Droit et Sociétés Religieuses*, a cura di Brigitte Basdevant-Gaudemet, 333-344. Leuven: Peeters.
- Foblets, Marie-Claire. 2014. *Belief, law and politics: what future for a secular Europe?* Farnham: Ashgate.
- Galeotti, Elisabetta. 2009. "Secolarismo e oltre." In *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di Alessandro Ferrara, 81-99. Roma: Meltemi.
- Gauchet, Marcel. 2009. *La religione nella democrazia*, Bari: Edizioni Dedalo.
- Habermas, Jürgen. 2006. "On the relations between the secular liberal state and religion." In *Political theologies: public religions in a post-secular world*, a cura di

- Hent De Vries and Lawrence Eugene Sullivan, 251-260. New York: Fordham University Press.
- Joas, Hans. 2010. *Abbiamo Bisogno Della Religione?*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Koenig, Matthias. 2016. "Beyond the Paradigm of Secularization?" In *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, a cura di Florian Zemmin, Colin Jager and Guido Vanheeswijck, 23-48. Berlin: De Gruyter.
- Luckmann, Thomas. 1969. *La Religione Invisibile*. Bologna: Il Mulino.
- Maclure, Jocelyn e Charles Taylor. 2013. *La Scommessa del Laico*. Roma: Laterza.
- Mancini, Susanna e Michel Rosenfeld. 2014. "Introduction." In *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, a cura di Susanna Mancini and Michel Rosenfeld, xv-xxxi. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Modood, Tariq. 2009. "Multicultural equality, liberal citizenship and secularism." *Journal for the Study of British Cultures* 16/2: 131-150.
- Modood, Tariq. 2012. "Is There a Crisis of Secularism in Western Europe?" *Sociology of Religion* 73: 130-149.
- Rectenwald, Michael. 2016. *Nineteenth-Century British Secularism Science, Religion and Literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ricca, Mario. 2012. *Pantheon: Agenda della Laicità Interculturale*. Palermo: Torri del Vento.
- Rosati, Massimo. 2005. "Critica del dogmatismo liberale. La laicità da ideologia a pratica cooperativa." *Parolechiave* 33: 81-102.
- Rosati, Massimo. 2015. *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Stepan, Alfred C. 2000. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11(4):37-57.
- Stepan, Alfred C. 2001. *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.
- Stepan, Alfred C. 2011. "The multiple secularism of modern democratic and non-democratic regimes." In *Rethinking secularism*, a cura di Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen, 92-113. Oxford: Oxford University Press.

- Stoeckl, Kristina. 2011. "Defining the Postsecular." in *Document Collection of the Italian-Russian Workshop "Politics, Religion and Culture in Postsecular Society (Faenza, 13-14 May 2011)"*, PECOB - Portal of East Central and Balkan Europe. Ultimo accesso 12 maggio 2017 [www.pecob.eu](http://www.pecob.eu).
- Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles. 2009. "What is secularism?" In *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, a cura di Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood, xi-xxii. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 2011. "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism." In *The Power of Religion in the Public Sphere*, a cura di Judith Butler, 34-59. New York: Columbia University Press.
- Tschannen, Olivier. 1992. *Les Théories de La Sécularisation*. Genève: Librairie Droz.
- Willaime, Jean-Paul. 2015. "La prédominance européenne d'une laïcité de reconnaissance des religions." In *Laïcité, laïcités: reconfigurations et nouveaux défis*, a cura di Jean Baubérot, Micheline Milot and Philippe Portier, 101-122. Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Wohlrab-Sahr, Monika e Marian Burchardt. 2012. "Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities." *Comparative Sociology* 11(6): 1-35.

**Ilaria Bianco** completed her PhD in Political Studies at the University of Turin in 2016 with a thesis on contemporary debates on secularism and postsecular society. She graduated in Religious Studies and in Intercultural Communication at the same University. She was Research fellow for 2015/16 at Fondazione Luigi Einaudi in Turin where she worked on secularism in the institutions of European Union and ECtHR.

Email: [ilariabiano@hotmail.it](mailto:ilariabiano@hotmail.it)