ETICA & POLITICA
ETHICS & POLITICS

XXIII, 2021, 1

www.units.it/etica

Edizioni
Università
di Trieste

ISSN 1825-5167

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1

Monographica I

ANCIENT LEGISLATORS IN MODERN THOUGHT

9	Filippo Del Lucchese & Marco Fioravanti	*Ancient Legislators in Modern Thought. Guest Editors' Preface*
13	Alessandro Mulieri	*I filosofi, Maometto e il Concilio. Marsilio da Padova sui legislatori religiosi*
39	Filippo Del Lucchese	*Machiavelli e Licurgo*
73	Marta Libertà De Bastiani	*Persuadere senza constringere: il Mosè legislatore in Spinozae Rousseau*
111	Riccardo Caporali	*Solone e gli altri (sulla figura del legislatore in Vico)*
131	Marco Fioravanti	*Solone vs Licurgo? Il mito dei legislatori antichi nella Francia rivoluzionaria*
145	Nathaniel J. Boyd	*Tyranny and Ethical Life in Hegel's Political Thought: the Tyrant-Legislator and Constituent Power*
163	Francesco Guarino	*Autocrazia dei moderni. La tradizione del potere da Bisanzio a Mosca*
181	Isabelle Alfandary	*Il Mosè di Sigmund Freud, o l'altro in sé*

Monographica II

"BEFORE" THE LAW: THINKING NORMATIVITY THROUGH LEVINAS' PHILOSOPHY

195	Fabio Ciaramelli	*The Original Right as Limit to Law. Some Introductory Remarks on Levinas' Justification of Legality. Guest Editor's Preface*

203	Bert van Roermund	*The Third Third: Levinas and "We"*
221	Federico Ignacio Viola	*Nuevas formas de pensar la política a partir del pensamiento ético de Emmanuel Levinas*
241	Marcelo Fabri	*Cogito e gênio maligno:* Totalidade e Infinito *e as duas tentações da modernidade*
253	Delia Popa	*Répondre de son droit. Perspectives sur la vulnérabilité de la subjectivation*
269	Tobias Zeeb	*Verantwortung für das Gesetz. Überlegungen zur protestantischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium im Gespräch mit Emmanuel Levinas*
285	Tommaso Gazzolo	*Lo studio della legge. Levinas e la prescrizione delle prescrizioni*
305	Klinger Scoralick	*The Other, the Third, the Justice*
323	Patrick Ebert	*Offenbarung und die Anökonomie der Tora. Ein systematisch-theologischer Blick in die Talmudlesungen Emmanuel Levinas'*
359	Ricardo Timm de Souza	*A lei de Levinas. Para além das tentações idolátricas*

S y m p o s i u m

Ivan Cerovac, *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*, Palgrave Macmillan, Cham 2020

375	Elvio Baccarini	*Epistemic Democracy, Political Legitimacy, and Reasonable Pluralism*
387	Nebojša Zelič	*The Role of Experts in Deliberative Epistemic Democracy*

399 Ana Matan, Ivana Vladova & Bartul Vuksan-Ćusa — *On the Edges of the Political: Epistemic Democracy and Political Legitimacy*

415 Ivan Cerovac — *Public Reason, Expertise and the Transformative Power of Deliberation. Reply to my Critics*

V a r i a

437 Daniela Bifulco — *Del reclutare escort per un premier: chi offende cosa? Riflessioni sul rapporto fra diritto e fatto in un* affaire *giudiziario*

449 Susana Cadilha & Gonçalo Marcelo — *Ética, moral e virtudes: Anscombe e Ricoeur, leitores de Aristóteles*

477 Salvatore D'Acunto & Natasha Quadrano — *Codici etici e modelli di organizzazione economica. Lo strano caso dell'Unione europea*

491 Alessandro Esposito — *Dove sono i "miei" dati? Privacy e reificazione nell'era digitale*

511 Valerio Fabbrizi — *Tra liberalismo politico e populismo. Riflessioni sul costituzionalismo contermporaneo*

529 Mariannina Failla — *Dio modello o oggetto di secolarizzazione? Un excursus da Spinoza a Kant*

565 Annachiara Fasoli — *La differenza di Haraway: la spaccatura nel dibattito femminista*

589 A.B. (Benda) Hofmeyr — *Foucault's Analyses of Liberal Governmentality. Past Investigations and Present Applications*

617 Bruno Moroncini — *Segregazione e fraternità. Pasolini e Lacan*

633	Ernesto C. Sferrazza Papa	*Democrazia* sive *dittatura: Rousseau e il giovane Carl Schmitt (1917-1923)*
659	Cesare Vetter	*Il bacio di Lamourette: fraternità inclusiva e fraternità identitaria nella Rivoluzione francese*
679	Gian Franco Gianotti	*Ricordo di Pierluigi Donini (1940-2020)*
695		Information on the Journal/Informazioni sulla rivista

Monographica I

ANCIENT LEGISLATORS IN MODERN THOUGHT

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 9-12
ISSN: 1825-5167

ANCIENT LEGISLATORS IN MODERN THOUGHT
GUEST EDITORS' PREFACE

FILIPPO DEL LUCCHESE
Brunel University London
Faculty of Arts, University of Johannesburg
Filippo.dellucchese@brunel.ac.uk

MARCO FIORAVANTI
Department of Law, University of Rome 2
Collège International de Philosophie (Paris)
marco.fioravanti@uniroma2.it

ABSTRACT
We introduce here the *Ethics and Politics* Focus on the presence, role and function of ancient lawmakers in modern thought. We explain the theoretical and historiographical issues explored by the articles, describe their content and summarize the results reached by the authors. We also propose some bibliographic references to recent and less recent texts of historiography that prepare, in our opinion, the reflection on this important topic.

KEYWORDS
Ancient legislators, modern thought, history of historiography, legal and political thought, myth.

In this Focus, we want to reflect on the role of antiquity in modern thinkers. This is a theoretical and historiographical field that still fascinates historians, philosophers and jurists. We want to investigate this area by dwelling once again on the similarities and differences between "us and the ancients" (Canfora 2002). The literature on this subject is vast but not exhaustive. Within it, we intend to think about the use of the past (and in particular of ancient lawmakers and their myths) in the period from early modernity to the nineteenth century. We will deal with authors who, in different ways, have managed to hold together a multiplicity of knowledge: from philosophy to legal theory, from legal history to the history of political thought.

The influence of Plato, Aristotle and Polybius on modernity has been extensively studied. The myth of Athenian democracy and Roman mixed

government in the legal and political development of modernity has also been analysed in depth. The Roman Legal tradition of the so-called *Usus modernus Pandectarum* has also been widely explored. Our perspective, while benefiting from such a plural tradition of thought, does not simply want to look at the classics and their pedagogical role. Nor do we want to limit ourselves to comparing the law of the ancients with that of the moderns, which was at the heart of nineteenth-century legal theory. Instead, we want to focus on the figures of ancient lawmakers within modernity. Medieval law had already known the rediscovery of the classics, for example Aristotle, as an element of confirmation and consolidation of a knowledge that tended to be timeless and immobile. In the era that we can trace back to Machiavelli and Galileo, however, the use of, and the relationship with, the past changes radically. It progressively becomes a tool for critiquing the present. This impulse to think about the present together with the ancient legislators becomes a way of planning the future, even when this project contains ideological forcing of opposition to the past (Costa 2014).

It can be extremely useful to investigate how Lycurgus, Numa, Solon, Moses, Theseus, or Mahomet represented a reference for the construction and codification of the concept of freedom by the moderns. This investigation can make possible an original reading of the *querelle* on the comparison between ancients and moderns. This dispute has produced, as is known, multiple ideological controversies that have overlapped with historiographic ones (Guerci 1979). It is enough to think of the 19th-century myth of the democracy of the ancients, which on the one hand was exalted (in an instrumental way) as the most successful form of government, while on the other it was criticised as the antechamber of communism. One could also mention the 'black legend' of Sparta which, in the mid-19th century, was recognised as a communist suburb opposite Athens, the prototype of an open and tolerant city.

In a specular way, also in the nineteenth century, the (Manichean but no less effective) opposition developed between a moderate Solon, defender of small private property, and a barbaric and obscurantist Lycurgus. But this list could be much longer, mentioning how the figures of ancient legislators have represented for moderns both weapons to fight their political battles and an archive of ideas to build the new world: ancient problems and modern solutions (Di Bartolomeo 2014). The comparisons with ancient lawmakers and their myths flank and sometimes overlap with the Promethean planning of modern lawmakers. By questioning the constituent foundation, they free themselves from the shackles of time through an apparently paradoxical rewriting and re-appropriation of the past. And this is precisely one of the aspects that this collection of articles aims to address.

At every moment of caesura, whether historical or epistemological, there is a need to break with a tradition, whether real or imaginary, by retrieving different

and equally mythological experiences from the past. This phenomenon appeared in the early-modern break of the sixteenth century, through the seventeenth century and the scientific revolution, to the constituent moment of the eighteenth century on both sides of the Atlantic, to the Hegelian construction and deconstruction of myth and the utopia of the Bolsheviks. In all these historical moments, we can observe a similar desire to rewrite regimes of historicity (Hartog 2003; 2020).

In this Focus, we have brought together eight articles covering the period from late humanism to the first half of the twentieth century. Without claiming to be exhaustive, these articles aim to explore the presence, implicit or explicit, of ancient lawmakers in the political and legal thought of some major authors of Western thought. From the methodological point of view, some articles are united by the presentation of a "binomial", that of *one* legislator, of his role and function, and of *one* modern author, of his reception and processing. In this sense, we intend to focus on the specific status of the presence of a legislator in a particular work. Elsewhere, however, authors have chosen to conduct a less individualising investigation. For example, they have explored broader or lesser-known geographical and political contexts in the legal history of the modern world.

The Focus will open with a first section devoted to two of the major thinkers of late humanism and the Renaissance. In the first article, Alessandro Mulieri explores the popular theory of the legislator and his role as a founder in Marsilio da Padova. Del Lucchese's article analyses the image, role and function of Lycurgus in Machiavelli.

The Focus continues with an extensive section on the seventeenth and eighteenth centuries. Marta Libertà de Bastiani analyses the work of Baruch Spinoza and Jean-Jacques Rousseau. The investigation proceeds through the philosophy of Gianbattista Vico. This section closes with an articulate analysis by Marco Fioravanti into how the myth of classical Greece and Rome influenced French revolutionaries.

The last section of the Focus continues the exploration of some of the major thinkers of modernity, without neglecting the broader and less individualising analysis of a perhaps less investigated, but no less peripheral, context of Western legal thought. Nathaniel Boyd's article extends the study of the revolutionary period by widening it to the European context through reflection on Hegel's thought. The section continues with an article by Francesco Guarino on the relationship between the legislators of antiquity and the development of Russian constitutionalism in the nineteenth and twentieth centuries. The Focus concludes with an article by Isabelle Alfandary on the presence of the figure of Moses in Freud's works.

This *Monographica* of "Ethics and Politics", therefore, starting from early modernity and going through the multiple and changing relationships that it

established with the figures of ancient legislators, moves on to the metamorphoses of the reforming and revolutionary eighteenth century to arrive first at the nineteenth century, the century of History, made up of disappearances and re-emergences of the myth of the ancients, and finally at the twentieth century and its "new science", psychoanalysis. But the tensions that this path has revealed continue well beyond the twentieth century. *De nobis fabula narratur*.

BIBLIOGRAFIA

Canfora, L. 2002. *Noi e gli antichi. Perché lo studio dei Greci e dei Romani giova all'intelligenza dei moderni*. Milano: Rizzoli.

Costa, P. 2014. *La Repubblica degli antichi: leggere i 'classici' negli anni della 'Rivoluzione americana'*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», LXXX, pp. 623-637.

Di Bartolomeo, D. 2014. *Nelle vesti di Clio. L'uso politico della storia nella Rivoluzione francese (1787-1799)*. Roma: Viella.

Guerci, L. 1979. *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*. Napoli: Guida.

Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et ésperiences du temps*. Paris: Seuil.

Hartog, F. 2020. *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps*, Paris: Gallimard.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 13-38
ISSN: 1825-5167

I FILOSOFI, MAOMETTO E IL CONCILIO. MARSILIO DA PADOVA SUI LEGISLATORI RELIGIOSI

ALESSANDRO MULIERI
Research Foundation Flanders (FWO) / Katholieke Universiteit Leuven
a.mulieri@kuleuven.be

ABSTRACT
The aim of this article is to investigate the problem of the religious legislator in Marsilus of Padua's political thought. Focusing on examples that are drawn from both Christian and non-Christian religions (Muhammad, the philosophers, the Council), it is shown that Marsilius' perspective on the religious legislator reflects an instrumental interpretation of the social and political functions of religion as a public cult. Marsilius' presentation of the religious legislators overturns Augustine's theory of the two mystical cities and draws on ideas of "civil religion" that are similar to those of John of Jandun and have their roots in Greek and Jewish-Islamic thought.

KEYWORDS
Marsilio da Padova, Religione civile, Maometto, Concilio, Giovanni di Jandun.

Tra gli aspetti più originali del pensiero politico di Marsilio da Padova, la figura del legislatore è da sempre stata oggetto di accesi dibattiti tra gli interpreti del pensiero del Padovano. Se una certa storiografia ora in parte datata tendeva a interpretarla come la chiave di volta della presunta "modernità" democratica del pensiero di Marsilio[1], gli studi più recenti sul tema hanno ormai confermato, seppure in forme e modi diversi, la funzione essenzialmente "normativa" che il legislatore marsiliano svolge nell'ideale della comunità politica esposto nel *Defensor Pacis* (1324)[2]. Nella

[1] A. Gewirth, A., «Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua», *Medioevo* 5, 1979, pp. 23-48.

[2] G. Briguglia, *Marsilio da Padova*, Padova, Carocci, 2013; C. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1995; C. Condren, «Democracy and the Defensor Pacis: On the English Language Tradition of Marsilian Interpretation», *Il Pensiero Politico* 13, 1980, pp. 301–316; A. Mulieri A., «Marsilius of Padua on Representation», *History of Political Thought*, 2017, vol. 38, no. 4, 2017, pp. 623-643;

letteratura più recente, si è ormai giunti a un sostanziale accordo di fondo sull'idea che lo scopo principale della definizione marsiliana del legislatore, il *populus seu civium universitas* del capitolo 12 della prima *dictio* del *Defensor*, sia quello di offrire un fondamento di legittimità del potere legislativo e politico alternativo a quello, che così spesso andava di pari passo con la dottrina del diritto naturale nel contesto di Marsilio, della teoria papale della *plenitudo potestatis*. La sottolineatura di quest'aspetto funzionale del problema del legislatore non esaurisce certo la complessità della trattazione marsiliana del tema sia nel *Defensor Pacis* che nel *Defensor Minor* ma contribuisce a restituire tutta l'originalità che questo problema svolge nel pensiero politico del Padovano.

Nel presentare le figure del popolo o della totalità dei cittadini come legislatori e perno del sistema politico che viene descritto nella sua opera del 1324, Marsilio rielabora in modo originale idee che erano già diffuse nel contesto intellettuale e politico in cui matura il *Defensor*[3]. A cominciare dai due temi del *populus* e dell'*universitas* che così tanto spazio avevano avuto in quella cultura comunale a Padova dove il *magister* aveva avviato la sua formazione in una famiglia di notai. Come dimostrato da una gamma ampia di studi, le presentazioni marsiliane del *populus* e dell'*universitas civium* sono una chiara eco delle discussioni di questi concetti nella cultura municipale da cui proveniva il Padovano[4]. Questa stessa cultura era stata fondamentale nella formazione del pensiero politico tardo medievale a partire dalla traduzione della *Politica* di Aristotle negli anni '60 del '200. E infatti, sia i commentatori della Politica, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Pietro d'Alvernia, per citarne alcuni, che i trattatisti di inizio secolo, Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Tolomeo da Lucca, avevano tentato di riadattare le complesse categorie aristoteliche della *Politica* alla comprensione della realtà politica municipale italiana. Marsilio, che continua la sua formazione all'università di Parigi e ascende ai gradini della carriera universitaria, era profondo conoscitore anche di questa letteratura che costituisce il nocciolo del pensiero politico tardo medievale. Così come, egli conosceva forse a fondo il tema, che era stato ampiamente trattato nella cultura giuridica tardo medievale, della *lex regia de imperio* e dell'impatto che la stessa aveva avuto nel determinare certi tecnicismi giuridici e i tatticismi politici insiti nello scontro, da sempre presente nel Medioevo, tra

M. Merlo, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Franco Angeli, Roma, 2004.

[3] Briguglia, *Marsilio da Padova* op. cit.

[4] Per un'ottima introduzione alla vita e al percorso intellettuale si vedano C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Milano, Laterza, 1995 e F. Godhardt, F., «The Life of Marsilius of Padua», in Nederman, C. and Moreno-Riaño G., a cura di, *A Companion of Marsilius of Padua*, Leiden: Brill, 2012, pp. 71–115.

Impero e Papato[5]. Nel *Defensor*, egli propone una sintesi originale dei dibattiti appena citati mantenendo un doppio livello di considerazione, che è tipico del pensiero ghibellino a cui egli faceva riferimento[6], della dialettica tra poteri universali e poteri particolari del tardo Medioevo e della prima modernità. Le oscillazioni che caratterizzano la descrizione marsiliana del legislatore, che talvolta coincide con le assemblee del Comune di Padova e talvolta sembra riflettere in maniera piuttosto serrata la finzione giuridica della *lex regia de imperio* sono spie di una sintesi che, seppure mai totalmente compiuta, matura all'interno del doppio livello di poteri che abbiamo appena descritto[7].

Se dunque la descrizione del legislatore deve essere pienamente collocata all'interno della complessità di contesti in cui nasce il *Defensor*, è il peso enorme che la trattazione marsiliana attribuisce a questa figura a costituire il forte aspetto di originalità della descrizione marsiliana della stessa. Nessun autore prima di Marsilio aveva attribuito un ruolo di eguale importanza alla figura del legislatore nel proprio pensiero, a partire dal pensatore che, forse più di ogni altro, costituisce l'*auctoritas* principale per il Padovano: Aristotele. Il contributo aristotelico all'elaborazione della dottrina del *legislator* marsiliano, tema complesso su cui si è scritto molto, è piuttosto articolato e nient'affatto immediato. Aristotele non sostiene mai da nessuna parte in maniera chiara ed esplicita la dottrina del legislator come *causa effectiva* della divisione in parti della *communitas* politica. Né nell'*Etica Nicomachea*, dove pure la questione della legislazione è più volte toccata[8], né nella *Politica*, è presente una trattazione sistematica della figura del *nomothetes*. Nella *Politica*, il legislatore assume principalmente due personificazioni diverse in differenti punti dell'opera. Da una parte è riconducibile alle grandi figure di legislatori dell'antichità greca: si allude a Solone e Clistene per quanto riguarda Atene, a Licurgo e Teopompo per quanto riguarda Sparta, e a tutta un'altra serie di figure minori, spesso della magna Grecia, citate in diversi punti della *Politica*. La convinzione aristotelica, piuttosto cauta e conservatrice in questa materia, è che l'opera della legislazione abbia un ruolo fondamentale nella stabilità futura delle costituzioni e che qualsiasi forma di cambiamento della legislazione sia da vagliare in maniera estremamente ponderata, perché foriero di turbamenti e sedizioni nelle comunità politiche. D'altra parte, in maniera molto diversa

[5] Su questo si veda J. Canning, «Law, Sovereignty and Corporation Theory, 1300–1450», in John H. Burns, a cura di, *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 454–76.

[6] G. Briguglia, *Marsilio* op. cit., 49.

[7] G. Piaia, *Marsilio e dintorni: contributi alla storia delle idee*, Padova, Antenore, 1999; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970; Merlo, *Il pensiero della politica come grammatica* op. cit.

[8] Per esempio, nei capitoli V e X.

dall'importanza centrale ascritta a questa figura nel *Defensor Pacis*, in più punti sia della *Politica* che dell'*Etica Nicomachea*, il legislatore rimane una figura impersonale e vaga le cui funzioni, date per scontate, non vengono sottoposte ad analisi approfondite. E' vero che in alcuni punti della *Politica*, ad esempio nell'ultima parte del libro III, Aristotele si sofferma a lungo sul problema di chi debba avere preminenza nella legislazione chiarendo a chi spetti di legiferare tra i saggi e la moltitudine. Ma l'aspetto della legislazione non è trattato separatamente da quello del governo, anzi spesso tende a confondersi con esso e quello perché quello che interessa precipuamente ad Aristotele è stabilire soprattutto le diverse competenze all'interno della comunità politica, non delineare una concezione sistematica di chi sia incaricato di fare le leggi e della modalità che porta alla creazione e evoluzione delle stesse. La mancanza di una trattazione sistematica del tema in Aristotele evidenzia ancora di più l'originalità della decisione marsiliana di rendere la figura del legislatore centrale nel *Defensor Pacis* e dei motivi per cui Marsilio si sia occupato in maniera dettagliata e decisiva di tale questione, pur non trovando un forte riscontro della stessa nella sua *auctoritas* principale. Allo stesso tempo, permette di evidenziare come la maggior parte degli elementi adoperati dal Maestro padovano per costruire e giustificare il legislatore rimangano di ascendenza genuinamente aristotelica; Marsilio, infatti, fa uso costante delle categorie filosofiche dello Stagirita nella sua definizione del legislatore. Senza esagerare, si potrebbe sostenere che l'idea principale di Marsilio che il legislatore sia la *universitas civium* o il *populus* è interamente sostanziata da riferimenti a idee di origine aristotelica che si ritrovano sia nei testi dello Stagirita che in quelli dei vari commentatori musulmani, ebraici e cristiani che si erano cimentati con temi come la saggezza delle folle, la superiorità del tutto sulla parte, o l'idea che l'imparzialità della legge dipenda dall'azione di una collettività.

CHE COS'È IL LEGISLATORE RELIGIOSO?

Il doppio livello attraverso il quale si struttura l'esposizione marsiliana del problema del legislatore, allo stesso tempo di rottura con la tradizione per il peso della stessa figura nel *Defensor Pacis* e di appropriazione strumentale di linguaggi precedenti come quello aristotelico o dei suoi interpreti, svolge un ruolo essenziale anche nella trattazione del legislatore religioso, un tema che finora non è stato oggetto di studi sistematici nella letteratura sul Padovano ma che permette di evidenziare tutto il profondo radicalismo del progetto marsiliano[9]. Un'analisi del tema deve innanzitutto

[9] In Marsilio sono presenti due tipi di legislatori, uno che potremmo definire laico, e uno che si colloca nella sfera religiosa. Ora, come è forse ovvio, anche quest'ultimo tipo

chiarire che cosa si intenda per legislatore religioso nel pensiero di Marsilio da Padova. Se per legislatore si intende, come lo stesso Padovano presagisce nella sua definizione come *populus* o *universitas civium* (che sono di fatto sinonimi della *multitudo*) nel capitolo 12 della prima *dictio*, la causa efficiente della legge umana nella comunità politica, è chiaro che è la stessa opinione che ci sia un legislatore religioso a essere problematica nel *Defensor Pacis*. Infatti, l'idea che alla componente sacerdotale della comunità politica, quella cioè deputata al culto e all'educazione morale che sono necessarie per raggiungere la salvezza eterna, possa essere ascritta una qualche funzione nella produzione delle leggi umane si pone in totale contraddizione con lo scopo principale del l'analisi del Padovano: contrastare l'*opinio perversa* della *plenitudo potestatis* e opporsi a qualsiasi forma di ingerenza del potere papale e ecclesiastico nel processo legislativo e nel governo della comunità politica terrena. Quando si parla di legislatore religioso, bisogna dunque innanzitutto specificare quale sia la specificità di questa figura rispetto all'idea centrale del legislatore difesa nel capitolo 12 della prima *dictio* del *Defensor*.

Un'importante differenza tra il legislatore umano e quello religioso è ravvisabile innanzitutto nell'idea di *lex* che entra in gioco in queste due definizioni del legislatore. Nel paragrafo III del capitolo 10 della prima *dictio* del *Defensor*, Marsilio distingue quattro significati del concetto di *lex*. Ai fini della nostra indagine, importa soffermarsi sugli ultimi due significati della legge, che si riferiscono rispettivamente alla sfera civile e a quella religiosa. Per quanto riguarda la legge umana, il Padovano la definisce come una norma di «ciò che è giusto e vantaggioso per la comunità civile» e per la quale sia stato emanato un «comando coattivo»[10]. Come rilevato da vari interpreti, lungi dal proporre una forma di positivismo giuridico[11], il discorso di Marsilio mira a definire la vera *lex humana* come una *lex perfecta*, e cioè una legge che combini un criterio di verità nella definizione del giusto e del vantaggioso e un precetto coercitivo in grado di rendere tale definizione vincolante per la comunità politica. Il criterio che il Padovano

di legislatore ha un riscontro piuttosto debole nella trattazione politica aristotelica, e tuttavia vedremo che in Marsilio i legislatori religiosi finiscono dunque anch'essi, malgrado la loro lontananza dalla comunità politica dei laici, per tingersi di coloriture aristoteliche.

[10] Cito da Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, edizione italiana di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, con testo latino a fronte, 2001, Rizzoli, Milano, modificando la traduzione se necessario. Questo passaggio viene da p. 105.

[11] La tradizionale interpretazione di un Marsilio teorico del positivismo giuridico chiaramente presente in A. Gewirth, *The Defender of Peace: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951, è stata definitivamente confutata da Lewis, E. «The "Positivism" of Marsiglio of Padua», *Speculum* 38, 1963, pp. 541–82.

sceglie di utilizzare per stabilire la giustezza e verità della legge perfetta scavalca l'opzione del diritto naturale, che, se per Marsilio in questo coerente con la tradizione medievale continua a essere un modo per stabilire i criteri extra-giuridici del *licitum* e dell'*illicitum*, tuttavia ha scarsa rilevanza nel determinare il modello normativo di riferimento da utilizzare nella definizione del contenuto della *lex humana*[12]. In alternativa, Marsilio costruisce nel capitolo 11 della prima *dictio* una teoria collettivista della *scientia* o *prudentia* che pone a fondamento della *lex perfecta* una molteplicità di esseri umani. L'idea di Marsilio è che la *prudentia* sia la base della *lex perfecta* e che tale *prudentia* abbisogni di una forma dell'*experientia*, «*he autem temporis multitudine*»[13]. La necessità che si abbia disposizione un adeguato accumulo di *experientia* per la formazione di una solida *prudentia* è corroborata da una citazione, abbastanza frequente tra i medievali, dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele spiega che i giovani possono diventare esperti in certe materie ma ciò non vuol dire che essi diventino saggi, poiché la saggezza richiede tanta esperienza e, dunque, molto tempo[14]. La parte restante del capitolo è dedicata a costruire una teoria che possa giustificare la dimensione collettiva e trans-temporale che Marsilio ritiene necessaria per avere un adeguato fondamento normativo per la legge umana. È nella moltitudine intesa come l'insieme degli individui di tutta una generazione più quello di tutte le generazioni successive che si trovano le basi dell'idea di conoscenza necessaria per arrivare a una legge perfetta[15]. Come spiega il Padovano:

[12] Sul tema si vedano J. Canning, «Law, Sovereignty and Corporation Theory» op. citi, p. 461; C. Dolcini, *Introduzione* op. cit., p. 4; R. Lambertini, «Marsilius and the Poverty Controversy in Dictio II», in G. Moreno-Riaño and C. Nederman, a cura di, *A Companion to Marsilius of Padua*, Leiden: Brill, 2012, pp. 229–64, specialmente pp. 244-245; A. Brett, «Political Right(s) and Human Freedom in Marsilius of Padua», in V. Mäkinen and P. Korkman, a cura di, *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht, Springer, 2006, 95–118, p. 107. La stragrande maggioranza degli studiosi è in accordo sull'originalità della posizione marsiliana riguardo al ruolo del diritto naturale nel diritto positivo.

[13] Marsilio, *il difensore* op. cit., pp. 113-114.

[14] Ibidem, p. 115: «Inoltre Aristotele afferma nell'Etica, libro VI: "Ma una prova di ciò che è stato detto è che alcuni giovani diventano geometri ed esperti conoscitori di tali argomenti ma non sembra che diventino saggi. Il motivo è che la saggezza è fatta da singole cose che diventano note con l'esperienza, ma il giovane non è esperto. Infatti, l'esperienza richiede molto tempo"».

[15] Vanno sottolineate le somiglianze che accomunano quest'idea di Marsilio al collettivismo insito nel monopsichismo di Giovanni di Jandun, che pure non è politico in sé stesso (si veda J. B. Brenet, *Transferts du sujet. la noétique d'Averroés selon Jean de Jandun*, Paris, Vrin, 2003, pp. 423-432) oppure al tema della *successio* che si ritrova in vari averroisti latini sostenitori dell'unicità dell'intelletto possibile (Sul tema è particolarmente utile E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroé e l'averroismo*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 36-37 and p. 53, nota 62). D'altra parte, Alain de Libera a

> [c]iò che un uomo solo trova o può sapere da sé, sia nella scienza delle cose giuste e vantaggiose per la comunità civile, sia nelle altre scienze è ben poca cosa. Inoltre, ciò che gli uomini di una sola generazione osservano è imperfetto rispetto a ciò che è colto da più generazioni.[16]

Dunque:

> [t]utte le arti e le discipline sono state perfezionate dalla collaborazione reciproca degli uomini e per l'aggiunta di nuove scoperte a scoperte precedenti[17]

La collaborazione reciproca tra gli uomini sostituisce il diritto naturale come fondamento della legge umana, assumendo le sembianze di una teoria scientifica del sapere come accumulo della conoscenza di varie generazioni di esseri umani successive[18].

A differenza di questa definizione della legge umana, che è *lex* nel quarto significato e che giustifica la definizione del legislatore umano come *populus seu civium universitas* nel capitolo 12 della prima *dictio*, il legislatore religioso si avvale di un'idea di *lex* molto diversa che Marsilio espone nel terzo significato spiegato nel capitolo 10 della prima *dictio*. Secondo questa definizione, la *lex* diventa un sinonimo dell'idea di *secta*, termine che Marsilio, sulla scorta di una tradizione consolidata, utilizza come traduzione dell'idea di religione. In questo significato, la legge «è impiegata come regola che contiene gli insegnamenti delle azioni umane comandate, a seconda che esse siano ordinate alla gloria o alla punizione nella vita futura»[19], dove a essere sottolineato è il fatto che, in questo

più riprese sottolinea come uno degli apporti principali della riscoperta del sapere e della cultura arabe nel contesto dell'Occidente latino consista proprio in una commistione tra l'idea della collettivizzazione del sapere e la teoria farabiana dell'ascesa intellettuale degli individui. De Libera mostra chiaramente come questa teoria degli Arabi fosse stata ampiamente utilizzata da vari *magistri artium* dal XIII secolo in poi e come le sue tracce possano trovarsi espresse in maniera chiara e inequivocabile già in Alberto Magno che, forse non a caso, aveva studiato proprio a Padova, probabilmente a contatto con le stesse fonti greco-arabe della filosofia naturale alle quali si abbevererà Marsilio, vd. Alain De Libera, *Penser au Moyen Age*, Éditions Seuil, Paris, 1991, soprattutto pp. 140-141.

[16] Ibidem.

[17] Ibidem.

[18] La questione di come il tempo possa contribuire a costruire un fondamento solido per la legge si risolve, per Marsilio, in una teoria dell'*experientia* che presuppone l'accumulo del sapere di una sola generazione più quello del sapere di varie generazioni successive di uomini, teoria della «*experientia ex additione posteriorum*» che Marsilio mutua dalla teoria della scienza astrologica di uno dei suoi maestri: Pietro d'Abano. Sul tema si veda Mulieri, A., «Marsilius of Padua and Peter of Abano: the Scientific Foundations of Marsilius of Padua's Science of Law-making», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 26, no. 2, 2018, pp. 276-296.

[19] Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., p. 101.

significato, la legge sta a indicare un insieme di precetti normativi (*monita humanorum actuum imperatorum*) volti a regolamentare le azioni umane e il comportamento morale delle persone certo in questa vita, ma in vista di una punizione o di una sanzione che sarà messa in pratica solo nella vita dopo la morte. Naturalmente questa definizione della *lex* come religione pone subito il problema di come diversificare le varie religioni e di come isolare il carattere di verità che il Padovano attribuisce alla religione cristiana, o *lex evangelica*. Marsilio si mostra subito consapevole di ciò nello scrivere che secondo il terzo significato:

> la legge mosaica viene chiamata legge limitatamente a una sua certa parte, così come la legge evangelica viene chiamata legge nella sua totalità. Infatti San Paolo dice nell'Epistola agli Ebrei: «Cambiato il sacerdozio, bisogna cambiare la legge». Si parla di legge in questo senso a proposito dell'insegnamento evangelico, anche nel capitolo 1 dell'Epistola di Giacomo: «ma colui che contemplerà la legge perfetta della libertà e persevererà in essa, sarà beato nel suo operare». Secondo questa accezione vengono definite leggi, nella loro totalità o in parte, tutte le religioni, come quella di Maometto e dei Persiani, anche se tra esse solo la legge mosaica ed evangelica, cioè cristiana, ha in sé la verità. Così anche Aristotele ha chiamato leggi le religioni quando ha affermato nella Metafisica, libro II: «Quanta forza abbia cio che è consuetudine, lo dimostrano le leggi»; e nella Metafisica, libro XII: «Invero, il resto è stato aggiunto come mito per persuadere i molti alle leggi e a ciò che è vantaggioso[20].

In questo passaggio, Marsilio distingue le religioni non cristiane da quelle cristiane come leggi ma non chiarisce nel dettaglio in che senso queste due tipologie di religione possano essere definite leggi perché si limita ad affermare che, mentre la religione cristiana o *lex evangelica* deve essere considerata una legge nella sua totalità, la stessa definizione può applicarsi solo per una parte alla legge mosaica o ad altre religioni. Se è dunque chiaro che nella trattazione marsiliana c'è una chiara differenziazione tra religioni cristiane e non cristiane perché solo le ultime contengono un messaggio di verità, Marsilio non spiega in che modo il carattere di verità della religione cristiana la renda una legge nella sua totalità e non soltanto in parte, come è il caso delle altre religioni non cristiane cui il Padovano si riferisce nello stesso passaggio: la religione ebraica, quella musulmana e quella dei persiani ma anche, come diremo nel prossimo paragrafo, della religione pagana degli antichi. In effetti, la differenza tra religione cristiana e religioni non cristiane basata sul criterio di verità della prima viene in qualche modo ammorbidita dalle successive citazioni aristoteliche che definiscono tutte le religioni come *leges* e sembrano attribuire un carattere strumentale a tutte le forme di religione. Infatti, se il carattere strumentale

[20] Ibid.

della religione è accennato nel libro II, diventa evidente nel passo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele citato da Marsilio in cui lo Stagirita sostiene che i miti e gli dei furono inventati in un'antichità remota per indurre i *polloi* a rispettare le leggi[21]. In questo passaggio c'è un'eco della dottrina della *religio instrumentum regni*, tema che è riconducibile in parte alle tradizioni averroiste che giungono fino al tardo medioevo e al primo rinascimento[22] e che fu oggetto di dibattiti accesi nel *milieu* dell'università di Parigi oltre che essere stato oggetto delle svariate condanne ecclesiastiche che avevano accompagnato la riscoperta di Aristotele nel XIII secolo. A questa tensione tra la distinzione delle varie religioni basata sul criterio di verità e la citazione aristotelica che ne sottolinea il valore strumentale in senso assoluto, bisogna aggiungere anche la complessità del rapporto che la religione come *lex* ha con la legge umana. Infatti, di primo acchito, la differenza sostanziale tra le due forme di *leges* è semplicemente nel fatto che mentre la legge umana è una norma giusta e coercitiva che è emanata dal legislatore umano e che si applica a tutte le comunità politiche su questa terra, la *lex* come religione è semplicemente un insieme di norme che definiscono una religione e regolamentano le azioni umane in vista di punizioni che verranno applicate soltanto nella vita dopo la morte. Tuttavia, come vedremo, il rapporto tra queste due definizioni delle leggi si complica soprattutto nel caso della religione cristiana.

I FILOSOFI PAGANI E MAOMETTO

Una volta chiarita la differenza tra i due significati della legge come norma vincolante per la comunità politica o religione e aver accennato alla complessità del rapporto tra queste due definizioni di *lex*, possiamo procedere ad analizzare le definizioni corrispondenti di legislatore che sono alla base delle stesse e far emergere in modo più specifico i contorni della figura del legislatore religioso. Ci sono due figure diverse di legislatore religioso nel pensiero del Padovano, una che trova spazio nelle religioni non cristiane e che identifica il legislatore anche come un fondatore e un'altra che è invece tutta interna alla religione cristiana e che risente delle tensioni che abbiamo identificato nel paragrafo precedente tra legge umana

[21] Questo passo era molto diffuso al tempo di Marsilio. Ne parla diffusamente M. Grignaschi, «Indagine sui passi del Commento suscettibili di avere promosso la formazione di un Averroismo politico», in AA.VV., *L'Averroismo in Italia*, Accademia nazionale dei Lincei-Bardi edizioni, Roma, 1979.

[22] Sulla questione, a parte Grignaschi, «Indagine sui passi», si veda, tra gli altri, A. Mulieri. «Against Classical Republicanism. The averroist foundations of Marsilius of Padua's political thought», *History of Political thought*, vol. 40, no. 2, pp. 218-245.

e legge come religione. Queste due figure devono essere trattate separatamente.

Per quanto riguarda, le religioni non cristiane, abbiamo già accennato, nell'esposizione marsiliana del terzo significato di *lex* del capitolo 10 della prima *dictio*, al fatto che quest'ultima definizione della *lex* si applica anche parzialmente alla religione ebraica, *lex mosaica*, e ad altre religioni non cristiane, specificamente la religione musulmana, la religione dei Persiani e la religione pagana degli antichi. Infatti, a complemento di quello che aveva detto nel capitolo 10 sulla definizione della lex, nel capitolo 4 del *Defensor Pacis* Marsilio si occupa nel dettaglio della funzione del sacerdozio nella comunità civile e, in quest'ambito, analizza questo tema innanzitutto nell'ambito delle religioni non cristiane. Marsilio comincia la sua analisi spiegando che:

> [t]utti i popoli si sono trovati d'accordo su questo: che sia conveniente stabilire il sacerdozio per il culto e la venerazione di Dio e che, di conseguenza, ne scaturisca un vantaggio per la vita presente e futura. Infatti, la maggior parte delle leggi e delle religioni promettono che, nella vita futura, verrà distribuito da Dio un premio a chi fa il bene, e data una punizione a chi fa il male.[23]

E' a questo punto che il Padovano introduce le figure dei filosofi inventori delle religioni e le associa al tema della finzione. Egli spiega che «i filosofi, tra cui Esiodo, Pitagora e molti altri antichi, opportunamente hanno spesso rivolta l'attenzione a un'altra causa di trasmissione delle leggi divine e delle religioni [...] [e] questa consisteva nella bontà delle azioni umane private e civili»[24] da cui dipendono la pace e una vita degna di essere vissuta. Nel caso specifico, Marsilio dice che i filosofi furono «inventori di tali leggi e religioni» e aggiunge che sebbene:

> Non pensassero o non credessero alla resurrezione degli uomini e alla vita eterna, tuttavia finsero e persuasero che quella esistesse, e che in essa si trovassero gioia e dolori, a seconda del tipo di azioni degli uomini in questa vita; così spingevano gli uomini al rispetto e al timore di Dio, al desiderio di evitare i vizi e di coltivare le virtù[25].

Questo passaggio di Marsilio pone da subito il tema della fondazione della religione come legge e del legislatore come fondatore. Mentre, come vedremo, è difficile identificare un legislatore come fondatore nel cristianesimo, Marsilio dipinge i filosofi antichi come inventori di miti e religioni volti a educare le masse e, dunque, fondatori di miti o religioni (*leges*) che hanno come scopo precipuo quello di garantire la stabilità della

[23] Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., pp. 51-53.
[24] Ibid., p. 53.
[25] Ibid.

vita civile e politica. Giova sottolineare come il tema di per se stesso non sia originale. Come documentato da Grignaschi[26], se ne trovano cenni sparsi in Alberto Magno e in Tommaso d'Aquino o, come ricordato da Briguglia, anche in aristotelici sospettati di eterodossia come Sigieri di Brabante[27]. In molti casi, il tema si avvale di citazioni più o meno dirette dei libri II e XII della Metafisica di Aristotele e di una serie di altri passaggi sul tema che si trovano in Averroè[28]. Nei passaggi della *Metafisica* citati, Aristotele definisce le religioni leggi e ne associa il contenuto alla persuasione delle masse, sottolineando la funzione strumentale e la valenza politica delle stesse. Abbiamo già visto come Marsilio citi lo stesso passaggio e come tale citazione ammorbidisca l'iniziale distinzione tra religioni inventate dai filosofi e religione vera cristiana cui il Padovano accenna precedentemente nello stesso passaggio, sembrando di fatto evidenziare gli elementi comuni alla funzione strumentale delle une e dell'altra più che le loro differenze.

Lo stesso passaggio dal libro II della *Metafisica* di Aristotele era stato utilizzato anche dal filosofo averroista Giovanni di Jandun, compagno di fuga di Marsilio da Parigi dopo la composizione del *Defensor* e accusato per lungo tempo di essere stato un coautore del *Defensor Pacis* perché oggetto della stessa scomunica che Giovanni XXII aveva indirizzato a Marsilio nel 1327. L'utilizzo della fonte aristotelica da parte di Jandun è stato analizzato da vari autori che concordano su un punto, e cioè sul fatto che il contenuto del passaggio sia particolarmente problematico dal punto di vista dell'ortodossia cristiana nel caso di Giovanni[29]. Jandun di fatto mette sullo stesso piano filosofia e religione intese come *habitus* diversi dell'animo umano. Nel commentare lo stesso passaggio aristotelico preso in considerazione da Marsilio, Giovanni di Jandun innanzitutto si domanda se la legge intesa come religione costituisca un impedimento alla filosofia (*utrum consuetudo in legibus impedimentum faciat*) e, nella sua risposta, egli distingue *leges communes* e *leges proprie*. Nel fare questa distinzione, Jandun spiega che, identificandosi le prime con la legge naturale, le ultime

[26] M. Grignaschi, «Indagine sui passi», pp. 237–78,

[27] G. Briguglia, «I filosofi finsero e persuasero», pp. 9 e 11.

[28] Una lista di questi temi si trovano in pseudo Egidio romano, *De Errore philosophorum* (su cui Grignaschi, «Indagine sui passi», p. 257), in cui viene anche citato un passaggio famoso del *Prologus in III Physicorum* di Averroè, dove il filosofo arabo sosteneva che «nulla lex est vera, licet possit esse utilis». Questa posizione fu tra quelle oggetto della condanna di Tempier del 1277, articolo 175: «quod lex christiana impedit addiscere», in D. PICHÉ e C. LAFLEUR, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999.

[29] Il primo è Grignaschi, «Indagine sui passi» op. cit, pp. 255-256. Più recentemente si vedano R. Lambertini, *Jandun's Question-Commentary on Aristotle's* Metaphysics, in G. Galluzzo e F. Amerini, a cura di, *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 385-411 e A. Mulieri. «Against Classical Republicanism».

rappresentano una specificazione delle prime. Jandun poi distingue due modi in cui le *leges communes* o leggi naturali si trasformano in *leges propriae*: uno che le vede come *leges propriae* «cum admixtione erroris» e in questo caso Jandun include nelle *leges* come religioni quelle non Cristiane, cioè soprattutto quelle pagane e l'Islam che definisce *lex Mahometi* e un altro che le vede come *leges propriae* «sine admixtione erroris» e qua Jandun si riferisce naturalmente alla religione cristiana[30]. Se dunque Giovanni si affretta a precisare da subito che, a differenza delle altre religioni, quella cristiana è vera, tuttavia nella sua esposizione egli segue il *topos* neoplatonico che equipara la teologia alla filosofia. Per Jandun, entrambe, sia la religione cristiana che la filosofia, sono degli esempi di *leges propriae* intese come «leges commune sine admixtione erroris» e, in questo senso, non costituiscono un impedimento alla verità[31]. Nel riferirsi alla filosofia, Jandun ha naturalmente in mente la metafisica o la scienza delle sostanze separate, per riprendere un'espressione che era piuttosto nota nel contesto di Marsilio. In un altro passaggio del suo commento, Jandun sostiene anche che i *sacerdotes* aggiungono solo atti esteriori alla speculazione dei filosofi[32]. Dunque, Jandun equipara i due *habitus* della religione e della filosofia speculativa, suggerendo un parallelo interessante con la distinzione tra religione cristiana e religioni inventate dai filosofi di cui parla Marsilio nel capitolo V della prima *dictio* del *Defensor*.

In effetti, la riflessione di Marsilio sul tema dei filosofi inventori delle religioni presenta diversi punti in comune con quella di Giovanni di Jandun, a conferma del fatto che, malgrado le importanti differenze tra il pensiero dei due sottolineate soprattutto nella storiografia marsiliana, esistono anche diversi punti di contatto tra le loro riflessioni e il principale è proprio quello della visione strumentale della religione[33]. Abbiamo visto che

[30] Giovanni di Jandun, Quaestiones in duodecim libros metaphysicae, II, qu. XI (ed. Venetiis 1553, fol. 35r). Per una trattazione sistematica di questo passaggio si veda A. Mulieri, «Against Classical Republicanism» op. cit., pp. 234-235.

[31] Su questo punto, Lambertini commenta con le seguenti parole: «one could reasonably look for traces of the rationalist attitude towards faith that is notoriously attributed to Averroist thinkers» (Lambertini, *Jandun's Question-Commentary* op. cit., p. 405).

[32] Sul tema si veda A. Mulieri, «Against Classical Republicanism» op. cit., p. 234 e nota 37.

[33] Un aspetto interessante assai poco evidenziato è che, mentre la storiografia marsiliana è tutta concentrata sul tema delle differenze con Jandun, gli studi su quest'ultimo presentano un'immagine molto più positiva e aperta alla possibilità che Jandun e Marsilio condividano varie idee. Basta osservare la trattazione del problema che si trova in studiosi di Giovanni di Jandun come L. Schmugge, *Johannes von Jandun. Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten*, Pariser Historische Studien, Stuttgart, 1966, e J.B Brenet, *Transferts du sujet, la noétique d'Averroés selon Jean de Jandun*, Vrin, Paris, 2003, soprattutto pp.

tra le *leges cum admixtione erroris*, Jandun cita anche la *lex Mahometi*. In effetti, il caso di Maometto come fondatore dell'Islam ritorna anche in Marsilio e ha un'importanza pari a quello dei filosofi come fondatori di religioni nello spiegare la visione marsiliana del legislatore religioso nelle religioni non cristiane. Come i filosofi pagani, nel *Defensor Pacis*, Maometto è considerato l'inventore di una religione che viene definita *lex Mahometi*. Marsilio si sofferma sul tema anche in un'altra opera che annuncia anche nel *Defensor Pacis* e dunque che potrebbe essere stata di poco posteriore alla composizione del *Defensor*, il *de translatione imperii*. Il trattato si occupa di un tema noto, quello della *translatio* dell'impero dai Greci Bizantini ai Franchi e poi ai Germani. Il testo di Marsilio segue in gran parte quello di Landolfo Colonna, salvo interpolazioni della trattazione dello stesso che sono volte a riaffermare le critiche marsiliane alla *plenitudo potestatis*[34]. C'è un passaggio del trattato in cui Marsilio si occupa di Maometto e che ci dà qualche dettaglio in più sul modo in cui il Padovano concepisce il rapporto tra l'Islam e il potere politico. Infatti, dopo aver descritto Maometto come un uomo dedito alle arti magiche, ripetendo quello che era un *topos* di vari autori medievali[35], Marsilio integra il testo di Landolfo aggiungendo un particolare interessante che contribuisce a chiarire, ancora una volta, la sua posizione sulla strumentalità politica della religione. Oltre all'idea che Maometto sia un seduttore di masse che utilizzava le arti magiche e delle pratiche di simulazione, egli aggiunge anche che il profeta dell'Islam fu un *prudens* in questo suo utilizzo della religione.

La definizione di Maometto come *prudens* è interessante perché, nel contesto di Marsilio, il termine *prudentia* ha sia un carattere tecnico, perché si riferisce naturalmente a una delle virtù dianoetiche aristoteliche, sia un carattere polisemico, nel senso che anche in Marsilio essa tocca anche significati diversi che vanno oltre la suddetta definizione tecnica aristotelica. Che cosa vuole dunque dire Marsilio quando definisce Maometto un prudente? Marsilio non si occupa dell'argomento a fondo nel senso che non discute esplicitamente il rapporto tra i diversi significati della *prudentia* ma utilizza quest'ultimo termine con significati profondamente diversi in varie parti del *Defensor*, riallacciandosi alla riflessione complessa sul tema della *species prudentiae* che era diventata fondamentale a partire dalla riscoperta dell'*Etica Nicomachea* nel XII secolo. Come eco di questo

423-432, rispetto al modo piuttosto sbrigativo con cui la questione viene di solito rapidamente archiviata in quasi tutti gli studi su Marsilio.

[34] G. Briguglia, *Marsilio* op. cit., pp. 183-184.

[35] Per una breve storia della figura di Maometto prima e dopo Machiavelli si veda P. M. Tommasino, «Roman prophet or Muslim Caesar: Muhammad the Lawgiver before and after Machiavelli», in G. Marcocci e L. Biasori, a cura di, *Machiavelli, Islam and the East*, *Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*, Palgrave Macmillan, London, 2017, pp. 79-103.

dibattito, nel *Defensor* troviamo naturalmente occorrenze del termine *prudentia* nel più classico dei suoi significati, e cioè come virtù intellettuale e nel senso di virtù necessaria al governante per agire moralmente. Marsilio non segue altri commentatori scolastici nel considerare la *prudentia* sia come una virtù intellettuale che come una virtù morale[36] e, inoltre, anche se dice esplicitamente che la prudenza si dovrebbe accompagnare alle virtù morali, dedica una trattazione estesa soltanto alla giustizia tra quest'ultime. Marsilio definisce dunque la *prudentia* utilizzando le seguenti parole:

> Dunque la prudenza è indispensabile al futuro governante perché con essa diventa straordinariamente più capace di esercitare la propria funzione, cioè di giudizio di ciò che è vantaggioso e giusto per la comunità civile. Poiché in queste azioni civili degli uomini l'atto stesso o il modo non vengono specificati dalla legge, chi governa viene guidato dalla prudenza nel giudicare e anche nel punire l'azione, il modo o entrambi; in questa attività di giudizio, lo stesso governante potrebbe sbagliarsi se agisce senza prudenza[37].

Questa definizione, unita alla trattazione esclusiva della stessa *prudentia* in concomitanza con la giustizia, dimostrano un'attenzione particolare al tema della *prudentia* come virtù tutta interna alla sfera politica. Essa è vista soprattutto come capacità di prendere le giuste decisioni in merito a ciò che è vantaggioso o svantaggioso nella vita civile delle comunità politiche. Ora, dato che è improbabile pensare che Marsilio ritenga Maometto, profeta infedele, un modello di *phronimos* nel senso aristotelico della virtù dianoetica di *phronesis*, è probabile che sia questo significato più specificamente politico della *prudentia* che si applica a Maometto. Quando Marsilio definisce il profeta dell'Islam *prudens*, intende probabilmente sottolinearne la capacità di mobilitare degli strumenti atti a realizzare ciò che è vantaggioso o svantaggioso per la vita civile e politica, in un'ottica simile a quella adottata nel caso dei filosofi come fondatori delle religioni come *leges*[38].

[36] Tommaso d'Aquino, ad esempio, considera la prudentia sia una virtù intellettuale che una virtù morale, vd., per esempio, Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 47, a. 4, r.

[37] Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., 165.

[38] Non è escluso che la riflessione marsiliana su Maometto possa anche essere collegata al dibattito sul profeta come legislatore che era noto al pensiero cristiano tramite il *Dux neutrorum*, traduzione latina della *Guida dei Perplessi* di Mosé Maimonide, oppure tramite accenni al problema che si ritrovavano sparse nei commenti di Averroè o altri autori musulmani a varie opere di Aristotele. Echi di questo dibattito si ritrovano in Giovanni di Jandun. Una sistematica e dettagliata ricostruzione dell'impatto che alcune idee contenute nelle traduzioni latine dei tanti testi ebraico-arabi che circolavano all'università di Parigi nel contesto di Marsilio possano avere avuto sul *Defensor pacis* è ancora tutta da scrivere. Due ottimi punti di partenza sono V. Syros, *Die Rezeption der aristotelischen politischen Philosophie bei Marsilius von Padua: Eine Untersuchung zur ersten Diktion des «Defensor pacis»*, Brill,

Anche su questo punto c'è un aspetto comune tra la trattazione offerta da Marsilio sulle *leges* non cristiane e quella cristiana e quella che si trova in Giovanni di Jandun. In effetti, come abbiamo visto in Jandun, Marsilio afferma che la differenza fondamentale tra la religione cristiana e le religioni non cristiane è che gli inventori di quest'ultima sono «falsi profeti» e «maestri di errori» perché «hanno seguito la mente umana» e «non hanno capito bene la vita futura e la sua felicità o miseria, né il vero sacerdozio istituito per questo motivo»[39]. Tuttavia, seguendo fedelmente Jandun su questo punto, Marsilio ammorbidisce i contorni della differenza tra religione cristiana e religioni non cristiane. Infatti, riguardo alla trattazione del sacerdozio come criterio di distinzione tra religioni cristiane e non cristiane, Marsilio di fatto non spiega mai quale sia la particolarità del sacerdozio cristiano rispetto a quello pagano in quel capitolo VI della prima *dictio* che dovrebbe essere dedicato al tema. Il silenzio marsiliano può essere visto come una strategia tesa a rinforzare l'idea guida del *Defensor Pacis*, e cioè la critica serrata alla concezione della *plenitudo potestatis*. Tralasciando di occuparsi nel dettaglio delle possibili differenze tra il sacerdozio non cristiano e pagano e quello cristiano, dichiarato vero, Marsilio rinforza l'idea che, in qualsiasi comunità politica, il sacerdozio e la componente religiosa della comunità politica siano semplicemente una delle tante parti della stessa e non debbano essere sottoposte a nessun trattamento di favore rispetto alle altre. In effetti, insistere troppo sulle implicazioni sociali e politiche nella vita presente dell'eccezione del sacerdozio cristiano rispetto a quello non-cristiano avrebbe potuto indebolire la tesi di fondo del *Defensor Pacis* tesa a svuotare le prerogative civili e politiche del potere spirituale.

Un'ambiguità di questo tipo è forse anche connessa al modo in cui Marsilio affronta un altro tema che abbiamo visto essere fondamentale in Jandun, e cioè il rapporto tra religione e filosofia. Come per Jandun, Marsilio non fornisce una distinzione netta tra i due *habitus* della filosofia e della fede e, nel capitolo 30 della seconda *dictio*, in un passaggio chiave sui cui quasi nessun interprete si è soffermato[40], Marsilio equipara filosofia e

Leida, 2007 e il più recente D. Ottaviani, *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Classiques Garnier, Paris 2018.

[39] Ibid., p. 57.

[40] Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., pp. 1185-1187. Unica eccezione è Leo Strauss, «Marsilius of Padua», in L. Strauss e J. Cropsey, a cura di, *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, che è ripreso su questo anche da P. Rahe, *Against Throne and Althar. Machiavelli and Political Theory under the English Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Su Strauss come lettore di Marsilio si veda M. Merlo, «La catástrofe de la felicidad. Marsilio de Padua en la lección de Leo Strauss», *Res publica*, vol. 8, 2001, pp. 71–92 e A. Mulieri, «A Modern

fede, respingendo qualsiasi gerarchia netta tra le due volta a privilegiare la seconda rispetto alla prima. Anche questa equiparazione è forse funzionale all'argomento centrale contro la *plenitudo potestatis* perché pone le basi per un ridimensionamento dell'autonomia della fede come criterio di legittimazione veritativa della politica. Infatti, se un'attività mondana come la filosofia rimane sullo stesso piano della fede, è implicito che l'idea marsiliana che debba essere il legislatore umano a creare le leggi umane, e non un criterio di fede, guadagna ulteriore legittimità. Come accennato più sopra, Marsilio sostituisce il criterio tradizionale che la stragrande maggioranza dei pensatori medievali propongono come base della legge umana con la sua idea che debba essere il legislatore umano come popolo o universalità dei cittadini, a legiferare. Sebbene la causa remota del legislatore umano rimane Dio, abbiamo visto come siano il *populus* o l'*universitas civium* e, dietro gli stessi, l'accumulo dell'*experientia* di varie generazioni successive di esseri umani a costituire la causa efficiente della legge umana.

Nel disincagliare il fondamento della legge umana dal diritto naturale inteso tradizionalmente da altri autori, e cioè come diretta o indiretta derivazione dalla volontà divina, Marsilio restringe i margini di differenza tra religioni cristiane e non cristiane riguardo alle conseguenze politiche della distinzione. In effetti, oltre al tema della genesi della legge umana che, facendo a meno del criterio del diritto naturale apre alla possibilità che ci sia un fondamento interamente secolare delle leggi umane comune sia alle comunità politiche cristiane che a quelle non cristiane, è la trattazione marsiliana del tema dell'eresia che conferma la sua volontà di ridurre al minimo i confini tra la religione cristiana e quelle non cristiane quando si tratta di valutare il peso della religione nella sfera civile e politica. Nel capitolo 10 della seconda *dictio*, Marsilio delinea una presentazione del tema dell'eresia che è basata su due assunti fondamentali. Il primo sposta completamente il problema del giudizio e dell'intervento sull'eretico dal piano della vita presente a quello della vita futura. Anticipando idee che si possono ritrovare anche in Hobbes[41], Marsilio sostiene che Cristo è il solo giudice degli eretici nella vita a venire, se si prende il significato di giudice nel terzo significato del termine, e cioè come colui che può esercitare un giudizio coercitivo[42]. Secondo Marsilio, diaconi e vescovi possono esercitare il proprio giudizio sugli eretici soltanto se si prenda la parola giudice nel

in Disguise? Leo Strauss on Marsilius of Padua», *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 46, 2020, pp. 471-493.

[41] Su questo si vedano S. Simonetta, *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Unicopli, Milano, 2000 e B. Koch, «Marsilius and Hobbes on Religion and Papal Power: Some Observations on Similarities», in C. Nederman e G. Moreno-Riano, a cura di, *The World of Marsilius of Padua*, pp. 189-209.

[42] Marsilio da Padova, *Il difensore* op. cit., II, 10, 2, p. 497.

primo significato del termine, e cioè in quanto interpreti della Scrittura le cui valutazioni non hanno nessuna dimensione vincolante nella vita presente[43]. Ne consegue, e questo è il secondo assunto implicito nella trattazione marsiliana del tema dell'eresia, che l'unico agente deputato al giudizio degli eretici, dove giudice deve intendersi come giurisdizione coercitiva in questa vita, deve essere il governante o il legislatore secolare, che Marsilio in questo caso utilizza come sinonimi[44]. Dunque, per Marsilio nessun infedele o eretico deve essere cacciato dalla comunità civile se non per ordine del principe e del legislatore[45]. Nel caso poi di sudditi che risiedano in comunità politiche con a capo un infedele o un eretico, Marsilio anticipa un tema che si ritrova in pensatori successivi come Machiavelli e Hobbes, ancora una volta sostenendo che i sudditi sono obbligati a obbedire ai loro governanti, al di là di quanto questi ultimi possano essere infedeli o malvagi[46] e, in questi casi, l'autorità di istituire persone degli ordini ecclesiastici quando il legislatore è infedele spetta a vescovi e diaconi, come succedeva nelle prime comunità cristiane[47]. Quando si tratta di valutare le implicazioni politiche del sacerdozio e delle verità religiose e la propria rilevanza nella comunità civile non c'è una sostanziale differenza tra religioni cristiane e religioni non cristiane nell'ottica della trattazione marsiliana. Secondo il Padovano, è accettabile non rispettare le regole dell'educazione morale che sono inevitabilmente implicate dalla fede cristiana ed è innegabile che chiunque non rispetti queste regole sarà condannato alla dannazione eterna. Tuttavia, nella vita terrena, nulla impedisce che il soggetto condannato alla dannazione eterna possa entrare tranquillamente a far parte di quel *populus seu civium universitas* che costituisce il legislatore umano nella prima *dictio*, emendando leggi giuste e utili o approvandole nell'interazione con i *prudentes*. In un atteggiamento di questo tipo, è facile vedere una tendenza anti-tomista del pensatore padovano, che tende a svalutare la rilevanza morale del messaggio cristiano per la comunità politica[48].

[43] Ibidem.

[44] Marsilio da Padova, *Il difensore* op. cit., II, 10, 8, p. 509.

[45] Ibid., II, 10, 3, pp. 499-501.

[46] Ibid., II, 26, 13, pp. 1013-1015.

[47] Ibid., II, 17, 15, pp. 763-765.

[48] Naturalmente si tratta di un tomismo diverso da quello del XIII secolo, un tomismo del XIV secolo che ha perso molta della carica rivoluzionaria e diciamo potenzialmente 'sovversiva' che aveva agli occhi di Bonaventura e dei teologi che mal sopportavano la nuova filosofia aristotelica e degli Arabi nel secolo precedente (vd., tra gli altri, L. Bianchi, *il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico, Pierluigi Lubrina*, Bergamo, 1990). Come dimostra Costa nei suoi studi sui commentatori cosiddetti averroisti all'*Etica Nicomachea* tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, diversi autori attivi a Parigi in questo periodo procedono, ad esempio, a una progressiva deteologizzazione dell'interpretazione tomista dell'etica

IL CONCILIO E COSTANTINO

Le riflessioni sul legislatore religioso che abbiamo proposto nel paragrafo precedente si focalizzano sulle religioni non cristiane e, in special modo, sul caso del paganesimo e della religione musulmana ma evidenziano anche come non ci sia una sostanziale differenza tra religioni cristiane e non cristiane per quanto riguarda il tema della valenza civile e politica della religione. A questo punto è importante concentrarsi in maniera più specifica sul ruolo particolare che la figura del legislatore religioso svolge nella religione cristiana all'interno del *Defensor Pacis*. Appoggiandosi al doppio significato del concetto di *lex* come religione o scienza e norma coercitiva del giusto e del vantaggioso, e sui corrispettivi significati di legislatore, bisogna distinguere due idee di legislatori religiosi all'interno della religione cristiana. A rigor di logica, il primo legislatore religioso dovrebbe essere Cristo stesso la cui opera di redenzione costituisce il fondamento rivelato dei moniti della *lex evangelica*, ma dato che questa è una verità che può solo essere creduta per fede, Marsilio, coerentemente con la sua idea che le verità rivelate non possano essere sottoposte a indagine razionale, non si occupa del tema nel *Defensor*.

Il secondo legislatore religioso della religione cristiana, e il più rilevante per la discussione presente, è il Concilio, organo che, guidato dallo Spirito Santo, è deputato a chiarire le pratiche del rituale cristiano e il significato e l'interpretazione delle Sacre Scritture, aspetti che, secondo Marsilio, costituiscono la base del messaggio teologico e morale della *lex evangelica*. Nella sua teoria del Concilio, che costituisce uno degli aspetti di maggiore originalità della trattazione marsiliana e che avrà un'influenza decisiva sul pensiero conciliare successivo[49], il *magister* padovano traccia una breve genealogia delle varie forme che il Concilio ha assunto attraverso le epoche successive alla nascita del Cristianesimo. A partire dai Concili delle prime comunità cristiane, formati dagli apostoli, il Padovano si sofferma poi sui primi concili generali, quelli di Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia e li rapporta al presente. Visto che il Concilio, illuminato dallo Spirito Santo, decide sull'interpretazione e il significato delle Scritture e dunque delle verità morali e teologiche che formano la *lex evangelica*, esso rappresenta su questa terra, di fatto, l'emblema del legislatore come autore della *lex* nel terzo significato all'interno della religione cristiana.

aristotelica (I. Costa, *Anonymi Artium Magistri Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis (Paris, BnF, lat. 14698)*, Brepols, Turnhout, 2010, soprattutto pp. 57-59). L'antitomismo di Marsilio deve collocarsi all'interno di questa tradizione e non nella tradizionale opposizione tra un Tommaso d'Aquino ortodosso e un Marsilio eterodosso.

[49] Sul tema si veda, tra gli altri, Sigmund, Paul E., *The influence of Marsilius of Padua on XVth-century conciliarism*, «Journal of the History of Ideas», vol 23, no. 3 (1962), pp. 392-402.

Allo stesso tempo, nessuna delle funzioni attribuibili al legislatore come autore della *lex* nel quarto significato rientrano nelle competenze del Concilio su questa terra. In diversi capitoli della seconda *dictio* del *Defensor*, Marsilio fornisce una serie di dettagli chiave sul rapporto tra Concilio e legislatore umano, a partire dalla sua analisi della figura di Costantino, che è essenziale per ricostruire la breve genealogia che, secondo il Padovano, ha portato alla strutturazione dei rapporti tra legislatore religioso e civile anche nel presente. Nella genealogia storica[50] che Marsilio offre nella seconda *dictio* del *Defensor* a difesa della sua critica serrata della *plenitudo potestatis*, Costantino fa da cesura tra la storia primigenia delle comunità cristiane e quella successiva caratterizzata da uno strettissimo rapporto tra l'impero e la chiesa[51]. Nel capitolo 24 della seconda *dictio*, Marsilio utilizza l'esempio di Costantino anche per spiegare nel dettaglio quale siano le prerogative del legislatore umano rispetto a quelle del Concilio come legislatore religioso. Il Padovano ricorda che «Costantino I, imperatore di Roma [...] fu il primo principe romano a permettere ai Cristiani di incontrarsi pubblicamente» ed è grazie a questo che «ebbero luogo i primi concili generali dei sacerdoti e dei vescovi per ordine e con l'autorità del suddetto principe»[52]. Subito dopo, Marsilio elenca le prerogative decisionali del Concilio, che sono grosso modo quelli che abbiamo riportato sopra, e cioè la definizione dell'interpretazione delle Sacre Scritture, soprattutto nella chiarificazione di possibili significati ambigui, la definizione delle disposizioni riguardanti l'ordinamento ecclesiastico, «come ad esempio riguardo al culto divino» ma anche la distribuzione delle oblazioni e degli altri beni, mobili e immobili, destinati

[50] Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit., II, p. 789: "ma di questo concilio e degli altri eventi che hanno segnato lo sviluppo della chiesa dalle origini apostoliche sino ai giorni nostri ci occuperemo a tempo debito, nella misura in cui lo richiederà il nostro tema principale. Nel fare ciò riporteremo una serie di testimonianze storiche relative a tali eventi, accogliendo quelle conformi alla legge divina e alla retta ragione e respingendo le altre».

[51] Anche se non mette mai in dubbio l'autenticità della *Donatio Constantini*, Marsilio ne fornisce un'interpretazione tutta tesa a de-legittimare la pretesa dei pontefici al potere temporale. Essa confermerebbe, nell'opinione di Marsilio, il fatto che, dato che è stato un imperatore a garantire i diritti che la *Donatio* offre alla Chiesa, la titolarità di suddetti diritti dipenderebbe da quello stesso potere imperiale che certi pontefici romani, appoggiandosi alla *Donatio constantini*, vorrebbero affossare. Marsilio spiega che, in quanto legislatore umano, Costantino è colui che decide che la sede episcopale romana debba avere una certa preminenza rispetto alle altre anche se il Padovano dubita che tale decisione abbia alcuna base solida in base alla legge divina e la *recta ratio umana* e in realtà ne confuta il contenuto perché afferma in maniera piuttosto radicale che Pietro non raggiunse mai Roma. Su Marsilio e Costantino si veda G. Piaia, «Il ruolo dell'imperatore Costantino in Marsilio da Padova», *Veritas* (Porto Alegre) 51, no. 3, 2006, pp. 67-73.

[52] Marsilio da Padova, *op. cit.*, pp. 955-957.

al mistero evangelico. Utilizzando la distinzione tra *lex* come religione o come precetto giusto e vantaggioso che è accompagnato da un provvedimento coercitivo, potremmo dire che tutte queste decisioni sono quelle che rientrano all'interno delle prerogative della *lex* nel suo terzo significato e del Concilio come legislatore religioso.

Naturalmente, Marsilio specifica subito che è attraverso Costantino in quanto legislatore umano che le suddette misure si trasformarono in *leges* nel quarto significato di questo termine, e cioè in precetti che riguardano il giusto e il vantaggioso e che sono accompagnati da un provvedimento coercitivo. Come scrive il Padovano «Per fare sì che queste disposizioni venissero osservate, il legislatore, o il governante, emanò con la propria autorità un precetto coattivo, ossia una legge che obbligava tutti i sacerdoti e non sacerdoti secondo le diverse situazioni».[53] Marsilio aggiunge subito che il rispetto di tale legge, o l'eventuale sanzione che può accompagnare la mancata osservanza della stessa, dà luogo a «una pena pecuniaria o personale che sarebbe stata inflitta ai trasgressori nel tempo presente e riguardo alle condizioni della vita presente»[54], dove è chiaro che, nel rapporto tra legislatore religioso e legislatore umano all'interno del cristianesimo su questa terra, le prerogative dei due rimangono sostanzialmente separate. Il legislatore religioso nella religione cristiana non assume i contorni di un fondatore, come avviene nelle altre religioni, e dunque l'invenzione della religione e dei miti che sono necessari a governare le masse non si identificano, come nel caso di Maometto, con la fondazione di una comunità politica dove la religione viene utilizzata allo scopo di garantire la stabilità della vita civile e politica. Tuttavia, rimane una logica funzionalista serrata anche nell'interpretazione marsiliana del legislatore religioso nella religione cristiana e, più specificamente, nell'analisi marsiliana del Concilio come legislatore religioso e del suo rapporto con il legislatore umano. Questo perché Marsilio afferma la necessità dell'irrilevanza del potere ecclesiastico nella vita civile per motivi di stabilità ma, allo stesso tempo, trasferisce al legislatore umano le prerogative necessarie alla stabilità della comunità politica che nelle religioni non cristiane sono appannaggio dei filosofi inventori delle religioni o di profeti come Maometto. Questo cambiamento di paradigma se da una parte svuota il potere ecclesiastico di qualsiasi prerogativa legislativa o politica diretta, dall'altra è un modo implicito per ribadire, ancora una volta, l'importanza essenziale che la religione sia come fede che come culto svolgono nel buon funzionamento di ogni comunità politica anche nelle comunità politiche cristiane. Non che la soluzione marsiliana risolva in maniera totalmente esaustiva il problema del rapporto tra religione e

[53] Ibid., pp. 955-957.
[54] Ibid., p. 957.

politica nelle religioni cristiane. Rimane, infatti, una tensione, nel pensiero del Padovano, tra una chiara tendenza a enfatizzare l'importanza educativa e morale che i precetti della *lex evangelica* hanno per l'ottenimento della salvezza eterna e l'idea che il messaggio dei sacerdoti e delle decisioni del Concilio, unico legislatore religioso, possano trovare un'effettiva realizzazione soltanto attraverso l'azione del legislatore umano che, di fatto, rimane l'unico vero legislatore effettivo nel pensiero del Padovano.

MARSILIO, AGOSTINO E LA «RELIGIONE CIVILE» GRECA

Abbiamo osservato come, anche se Marsilio produce una trattazione funzionalista della «religione civile» che non include direttamente la religione cristiana in quanto «religione vera», rimanga molto difficile determinare in che modo il ruolo del sacerdozio nella religione cristiana si distingua da quella delle religioni non cristiane nel *Defensor*. Abbiamo anche osservato come la posizione di Marsilio si avvicini notevolmente a quella di Giovanni di Jandun che, nel suo commento alla *Metafisica*, oltre a suggerire una sostanziale equivalenza tra religione e filosofia, sostiene che i *sacerdotes* aggiungono solo atti esteriori alla speculazione dei filosofi[55]. Sottolineare la forte continuità tra le idee di Marsilio e quelle di Jandun su questo punto pone le basi per suggerire che le idee marsiliane sull'aspetto funzionale della religione nella comunità politica possano estendersi, seppure *ex negativo*, anche al caso della religione cristiana. Per esempio, Marsilio suggerisce chiaramente che la mancata appartenenza di un legislatore alla religione cristiana non possa essere un fattore dirimente per sciogliere i fedeli dalla loro obbedienza al legislatore.

Il *magister* padovano svuota il cristianesimo della funzione civile e politica che altri autori medievali, soprattutto nel suo contesto, gli avevano attribuito. Se permane, nel messaggio marsiliano, l'importanza fondamentale che l'insegnamento morale della legge evangelica riveste come guida educativa dei comportamenti umani in vista della salvezza eterna, la rilevanza pratica del messaggio educativo di tale legge, e il suo possibile impatto nel determinare le scelte del legislatore umano, vengono completamente ridimensionate nel *Defensor Pacis*. Il confronto tra la prospettiva di Marsilio e quella di Agostino su questo tema è particolarmente illuminante. E' merito di un recente studio di Gianluca Briguglia l'aver sottolineato il debito che la trattazione marsiliana nel capitolo V della prima *dictio* ha con la riflessione sulle *theologia civilis* che è contenuta nel *De civitate dei* di Agostino. Briguglia osserva giustamente

[55] Sul tema si veda A. Mulieri, «Against Classical Republicanism» op. cit., p. 234 e nota 37.

come un aspetto della trattazione agostiniana di Varrone sul paganesimo, basato sull'idea che il culto sia *fabula* o mito, si ritrovi anche in Marsilio «come strumento critico potenzialmente utilizzabile in varie direzioni»[56]. L'intuizione di Briguglia sulla dipendenza marsiliana da Agostino riguardo l'approccio funzionalista alla religione è particolarmente utile per chiarire il modo in cui il Padovano si appropria selettivamente di idee precedenti e ampiamente diffuse nel suo contesto per piegarle allo scopo precipuo del contrasto alla teoria della *plenitudo potestatis*. Questa stessa intuizione aiuta, tuttavia, anche a evidenziare una certa originalità che caratterizza l'utilizzo marsiliano della funzione politica strumentale della religione rispetto alla fonte agostiniana, soprattutto riguardo al caso specifico della religione cristiana. Infatti, Marsilio ribalta il rapporto tra città celeste e città divina che viene tracciato da Agostino nel *De Civitate Dei*[57].

Lungi dal poter essere identificate semplicemente con un *regnum* o con qualsiasi *politìa*, le due *civitates* di cui parla Agostino si configurano soprattutto come due entità mistiche che strutturano la storia stessa dell'uomo attraverso i secoli e trovano le proprie fondamenta soprattutto nella teologia escatologica di Paolo e Giovanni. Le due *civitates* agostiniane sono governante da due logiche diverse che fanno riferimento da una parte all'*amor sui* (l'amore proprio carnale degli uomini) e l'altra all'*amor dei*, e cioè all'amore divino. La prima si riferisce all'autonomia della natura e ai progetti che sono frutto della razionalità umana e, in quanto tale, è segnata dal peccato e da una logica di violenza intrinseca, di prevaricazione e di affermazione del sé a scapito del prossimo e degli altri esseri umani. Nel *De civitate dei*, a tratti Roma viene dipinta come il simbolo di questa modalità di essere, una civiltà basata sulla violenza, sull'omicidio, sulla prevaricazione e sull'egoismo. Dunque, in quest'ottica, il governo secolare rappresenta in qualche modo il simbolo terreno per eccellenza del cammino mistico della *civitas* terrena. La seconda logica dell'*amor dei* è quella dell'amore generato da Dio che porta l'uomo a proiettarsi oltre l'egoismo del sé e verso una forma di *caritas*, l'amore più grande e illimitato che è rappresentato dalla *visio Dei*. Il meccanismo di interazione tra le due città mistiche, che è fondamentale per comprendere la storia dell'uomo, lascia a quest'ultimo la scelta tra due vie alternative, una che è quella del

[56] G. Briguglia, «I filosofi finsero e persuasero. Osservazioni sulla funzione civile della religione pagana in Marsilio da Padova», *Rivista di filosofia neoscolastica*, online first.

[57] Sul rapporto tra Marsilio e Agostino è stato scritto molto, soprattutto in ambito anglofona, e gli interpreti hanno visioni molto diverse sulla sua caratterizzazione dello stesso. Tra gli altri, si vedano D. G., Mulchay, «The Hands of Augustine but the Voice of Marsilius», *Augustiniana* vol. 21, 1971, p. 457-466; J. V. Scott, «Influence or Manipulation? The Role of Augustianism in the Defensor Pacis of Marsiglio of Padua», *Augustinian Studies* vol. 9, 1978, pp.. 59-79;

peccato rappresentata dalla *civitas* terrena e l'altra che è la via della verità, simboleggiata dalla *civitas* celeste[58].

Il rapporto tra le due città ha due dimensioni diverse in Agostino, una che porta inesorabilmente ad assoggettare le logiche della città terrena e del governo secolare come sua personificazione su questa terra al meccanismo della salvezza che viene garantita dalla città di Dio, fine ultimo a cui qualsiasi essere umano che voglia liberarsi dal peccato dovrebbe tendere. E' questa chiara prospettiva di assoggettamento morale della città terrena alla città celeste che spiega anche il nesso strettissimo che lega la logica del peccato originale alla necessità delle istituzioni politiche entro cui gli esseri umani devono vivere insieme. In quello che è stato spesso descritto come il paradigma agostiniano (influenzato dalla lettura di Paolo), la caduta causata dal peccato originale costituisce la giustificazione che porta all'origine delle comunità politiche e il fattore scatenante che motiva lo sviluppo stesso di una filosofia politica. D'altra parte, c'è anche una seconda dimensione nel modo in cui Agostino concepisce il rapporto tra le due *civitates*. In più parti del *De Civitate Dei*, Agostino usa parole di lode nei confronti della lealtà esemplare che alcuni Romani avevano mostrato nei confronti della loro patria[59]. Questo è un tema che vedrà degli sviluppi importanti nella storia del pensiero politico medievale. Rifacendosi anche, ma non solo, ad Agostino, un filone nutrito di autori cristiani a partire dall'alto Medioevo riprenderanno l'idea che la lealtà nei confronti della patria debba anche essere vista come un modo per onorare la propria adesione ai valori della fede cristiana, spesso sviluppando temi che si trovavano in autori romani come Cicerone e Seneca[60]. L'aspetto interessante della riscoperta della

[58] Agostino, *La città di Dio*, cito dalla tr. it. a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2015, XIV, 28, pp. 691-692: «L'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena; l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. [...] Quella trova la gloria in sé stessa, questa nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*».

[59] Gli esempi di quest'atteggiamento sono innumerevoli soprattutto nella prima parte del *De civitate Dei* dove Agostino propone una breve storia di Roma dalla repubblica al principato. A titolo esemplificativo, si vedano, tra gli altri, gli esempi di Bruto o dei Decii che sono presentati come casi di eroica abnegazione che fungono da modelli anche per i Cristiani, vd. Agostino, Ibid., V, 17-18, pp. 289-299.

[60] Il tema è presente già in E. Kantorowicz, «Pro Patria Mori in Medieval Political Thought», *The American Historical Review*, vol. 56, no. 3, Apr., 1951, pp. 472-492, ma trova sviluppi interessanti in Viroli che ricostruisce la genealogia di quest'idea per valutarne l'influenza sul pensiero di Machiavelli in M. Viroli, *Machiavelli's God*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2012.

«religione civile»[61] che si osserva in Giovanni di Salisbury e poi in autori più tardi come Tommaso d'Aquino, Tolomeo da Lucca e altri ancora è il tentativo di cercare una possibilità di accordo tra la «religione civile» romana e il valore civile della religione cristiana. La «religione civile» romana viene gradualmente identificata con un inusitato carattere civile della religione cristiana.

I diversi elementi concettuali che sono stati sottolineati nella narrativa agostiniana si riflettono in modo originale anche nel *Defensor Pacis*. Per esempio, all'inizio di quel capitolo VI in cui Marsilio si era prefisso di dedicarsi alla trattazione specifica dell'eccezione del sacerdozio cristiano, il Padovano ripercorre brevemente il tema agostiniano che faceva dipendere l'origine delle istituzioni umane dal peccato originale e dalla caduta del genere umano. Infatti, Marsilio afferma che se Adamo fosse rimasta nella condizione originaria della grazia precedente al peccato originale, «non sarebbe stata necessaria l'istituzione o la divisione delle funzioni civili, né per lui né per i suoi discendenti»[62], legando così chiaramente, come aveva fatto Agostino, l'origine della società civile e della divisione in parti della stessa al problema del peccato originale. Allo stesso tempo, Marsilio però non recupera il tema agostiniano della *salus patriae salus Dei* come contraltare rispetto al significato politico della caduta. La filosofia politica di Marsilio nel *Defensor Pacis* ribalta la prospettiva agostiniana di preminenza della *civitas* celeste ed è invece totalmente ancorata a un'interpretazione naturalistica della sfera della politica terrena basata sull'aristotelismo. Piuttosto che motivare l'aderenza ai valori della *communitas civilis* attraverso il ricorso alla fede e al culto di Dio o a una reinterpretazione delle stesse fonti romane che si trovavano in autori come Giovanni di Salisbury e Tolomeo da Lucca, Marsilio insiste sulla dimensione autonoma e indipendente che caratterizza la vita civile e politica in rapporto alla salvezza eterna e, dunque, pone le basi per un modello di «religione civile» che tende sostanzialmente a valorizzare come propri scopi principali il ruolo strumentale del culto e della fede nella sfera del pubblico e del politico.

In quest'operazione, Marsilio si mostra erede di un'idea della «religione civile» in parte alternativa rispetto a quella parzialmente difesa da Agostino e sdoganata da Giovanni di Salisbury, Tommaso d'Aquino, Tolomeo da

[61] Sul tema della religione civile si vedano E. Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; C. Nederman, «2012 Arthur O. Lovejoy Lecture Civil Religion—Metaphysical, Not Political: Nature, Faith, and Communal Order in European Thought, c.1150–c.1550», *Journal of the History of Ideas* 74 (2003), 1, pp. 1-22; M. Silk, «Numa Pompilius and the Idea of Civil Religion in the West», *Journal of the American Academy of Religion*, 72 (2004), pp. 863-896, che si concentra soprattutto sulla figura di Numa Pompilio.

[62] Marsilio da Padova, *il difensore* op. cit, p. 61.

Lucca e altri interpreti successivi, un'idea che trova le proprie radici soprattutto nella riscoperta di Aristotele e nei vari commentatori ebraico-musulmani[63] e cristiani che erano stati fortemente influenzati dalle opere dello Stagirita a partire dal XIII secolo. Spinti dalle loro interpretazioni di Aristotele, in alcuni autori ebraico-musulmani e cristiani si osserva una tendenza ad accentuare gli aspetti strumentali dell'uso civile e politico della religione nei rispettivi monoteismi in maniera molto più netta rispetto al modo in cui il tema si era sviluppato nella riflessione di Agostino e di altri commentatori latini. Un aspetto, questo, che era in parziale disaccordo con il tentativo di armonizzazione la religione e la sfera civile tipico del riutilizzo che i basso medievali facevano della religione romana. In questo senso, si osserva in Marsilio una netta contrapposizione tra due paradigmi diversi di «religione civile», uno solidamente basato su fonti romane e su alcuni aspetti selettivi della narrazione agostiniana, l'altro basato sullo sviluppo di alcune idee che si ritrovano in Aristotele e in autori come Mosè Maimonide[64] e Averroè o cristiani fortemente o parzialmente influenzati da questi ultimi, come Giovanni di Jandun e Pietro d'Abano. Un aspetto importante di questi due modelli diversi di «religione civile» è che, mentre quello romano si basa sull'idea del bene comune e tende a identificare la *caritas Dei* con l'*amor patriae*, quello greco tende invece a enfatizzare gli aspetti strumentali del culto e della fede nella gestione del potere, rifiutando alla radice ogni tentativo di armonizzazione della fede e la ragione filosofica o sovrapponendo indistintamente le due allo scopo di ridimensionare il valore autonomo della Rivelazione. Non sorprendentemente, la riflessione di Marsilio può forse essere inquadrata più propriamente all'interno di quest'ultima tradizione della «religione civile» e le numerose citazioni di Aristotele assieme ai diversi punti in comune che la sua riflessione condivide con quella di Giovanni di Jandun sono le spie più chiare di questa dipendenza della sua riflessione sul valore politico della religione da un modello strumentale di tipo greco, filtrato da fonti ebraico-musulmane o latine più o meno coeve a Marsilio. Si tratta di un tema che avrà sviluppi

[63] Sull'influenza delle fonti ebraiche e musulmane sul pensiero di Marsilio si vedano A. Black, *The West and Islam, Religion and Political Thought in World History*, New York, Oxford University Press, 2008; J. Quillet, «L'Aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'Averroïsme», *Medioevo*, 5, 1979, pp. 81–142; V. Syros, *Marsilius of Padua at the Intersection of Ancient and Medieval Traditions of Political Thought*, University of Toronto Press, Toronto, 2012.

[64] Che ci sia un'influenza diretta del *Dux neutrorum*, traduzione latina della *Guida dei Perplessi* che erano ampiamente diffusa nel *milieu* dell'università parigina a partire da XIII secolo è provato da V. Syros in «Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba?», *Revue des études juives*, vol. 170, no. 1–2, 2011, pp. 51–71

importanti in Machiavelli, autore spesso accostato all'analisi strumentale della religione che si ritrova nell'averroismo latino[65].

La questions del legislatore come fondatore di religioni risponde alla stessa logica, dunque, e cioè quella di una «religione civile» che tende a proporre una funzione meramente strumentale del culto e della fede. Il legislatore come fondatore di religioni è dunque un ottimo esempio attraverso cui chiarire il peso che il problema religioso ha nel pensiero di Marsilio. Mentre la sua funzione strumentale è evidente nel caso delle religioni non cristiane, il suo ruolo all'interno della religione cristiana è sintomatico della tensione profonda che emerge nel *Defensor Pacis* tra due aspetti diversi del messaggio di Marsilio. Da una parte, Marsilio mostra un'aderenza convinta al cristianesimo ma, a differenza di molti suoi contemporanei, ne valorizza gli aspetti anticlericali, attribuendo, sulla scorta di Aristotele, una forte autonomia al naturalismo delle istituzioni politiche create dall'uomo. Dall'altra, la critica feroce all'idea della *plenitudo potestatis* costringe Marsilio a mantenere un profilo ambiguo sul ruolo che la religione svolge nelle comunità politiche cristiane, di fatto dissolvendo qualsiasi distinzione tra il ruolo civile e politico dell'Islam e del paganesimo, da una parte, e quello del Cristianesimo, dall'altra. Lo status ambiguo del legislatore religioso nella religione cristiana rappresenta l'ennesima spia di questa tensione tra l'anti-clericalismo del messaggio complessivo del *Defensor Pacis* e un sottile anti-teologismo *ante litteram* che caratterizza, forse come conseguenza involontaria, alcuni aspetti della riflessione marsiliana sul sacerdozio soprattutto nella prima *dictio* del *Defensor Pacis*.

[65] Su Machiavelli lettore di Marsilio, si vedano almeno E. Cutinelli Rendina, *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici, 1998, pp. 195-201 e C. Condren, «Marsilius of Padua and Machiavelli», in R. Fitzgerald, a cura di, *Comparing Political Thinkers*, Pergamon Press, Oxford and Sydney, 1980, pp. 94-115

39 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 39-72
ISSN: 1825-5167

MACHIAVELLI E LICURGO

FILIPPO DEL LUCCHESE
Brunel University London
Senior Research Associate, Faculty of Arts, University of Johannesburg
Filippo.dellucchese@brunel.ac.uk

ABSTRACT
In this article, I analyse the presence and the role played by the mythical legislator Lycurgus in Machiavelli's economic and political thought. I focus in particular on the issue of the redistribution of land in Sparta and the anti-aristocratic character that this measure takes on in Machiavelli. I assign central importance to the sources used by Machiavelli implicitly and explicitly. My thesis is that not only do the examples of Sparta and Rome not have to be opposed, but that one sheds light on and helps to understand the other, particularly through the extension of Spartan themes into the actions of the Gracchi in the Agrarian Reform.

KEYWORDS
Sparta, Equality, Economy, Early Modern Historiography

Francesco Vettori apre il suo *Viaggio in Alamagna* con la testimonianza della sfilata della milizia cittadina che la repubblica di Firenze, dopo l'infaticabile lavoro di Machiavelli, aveva finalmente deciso di costituire (Vettori 1972: 14).[1] Vettori, fedele rappresentante dell'aristocrazia fiorentina, mette in scena lo stupore e il timore che questo esercito, fatto di poveri uomini del popolo, liberi e armati, incute nei ricchi, abituati a controllare le forze mercenarie, fedeli a loro come milizie private, benché pagate a peso d'oro con denaro pubblico.[2]

Vedendo sfilare quelle stesse milizie, l'opera più concreta e promettente della sua intera carriera politica, Machiavelli avrà provato un notevole orgoglio, sapendo di aver lavorato contro quegli aristocratici e in favore della libertà del popolo fiorentino. Avrà anche pensato a una sfilata simile, avvenuta molti secoli prima e messa in scena da Plutarco, uno dei suoi autori preferiti. Nella biografia del re

[1] Sulla milizia cfr. Guidi (2009). Per le fonti classiche, utilizzo le abbreviazioni del *Diccionario Griego-Español* in linea: http://dge.cchs.csic.es/index, consultato il 1 agosto 2020. Per Machiavelli, utilizzo l'Edizione Nazionale delle Opere, con le classiche abbreviazioni per le opere maggiori. Vorrei ringraziare per la lettura di una prima versione di questo articolo e per i loro preziosi suggerimenti Andrea Bardin e Fabio Raimondi.

[2] Sul meccanismo del debito pubblico usato per finanziare i costi della difesa, cfr. Barthas 2011.

spartano Agide, impegnato a restaurare le leggi di Licurgo e perciò l'uguaglianza nel suo popolo, Plutarco dipinge con emozione i soldati fedeli al giovane sovrano che sfilano per andare incontro agli invasori Etoli. Poveri, liberi e armati, essi incutono rispetto e stupore negli abitanti del Peloponneso che li osservano marciare verso la battaglia (Plu. *Agis*. I4).[3]

Il regime spartano è stato tradizionalmente rappresentato come un'oligarchia, spesso in opposizione alla democrazia ateniese. All'*isonomía* di Atene, cioè l'uguaglianza di diritti o l'eguale spartizione delle risorse, veniva opposta l'*eunomía* di Sparta, cioè il miglior ordine, la giustizia che distribuisce non in parti eguali, ma a ciascuno secondo il proprio merito, sia i diritti politici, sia le risorse economiche. A fronte del miglior ordine spartano, l'uguaglianza ateniese viene trasformata col tempo, dai suoi detrattori, in *kakonomía*, cioè nella pessima e peggiore costituzione. Eppure è proprio l'ordine spartano delle origini creato dal nomoteta Licurgo che, prima di assumere un significato apertamente anti-democratico, molte delle fonti considerano un *kósmos* profondamente egualitario. Benché la letteratura classica utilizzi questo ordine, a partire almeno da Platone, in senso filo-aristocratico, del suo radicale egualitarismo qualcosa sopravviverà attraverso i secoli. A raccogliere l'eredità del radicalismo di Licurgo, questa la tesi del presente articolo, troviamo all'inizio dell'età moderna Niccolò Machiavelli.

Nella storiografia machiavelliana non sono mancati gli storici anche maggiori che, come John G. A. Pocock, hanno scartato Sparta dai temi più importanti del machiavellismo, negandole interesse a fronte del modello romano. Per Machiavelli, scrive Pocock, 'The interesting case is not that of Sparta [...] it is that of Rome [...]' (Pocock 1975: 190). Vorrei sostenere in questo articolo che, invece, le vicende politiche e istituzionali di Sparta, e in particolare i contenuti della riforma di Licurgo, giocano un ruolo maggiore in Machiavelli, non in opposizione al modello romano, come può apparire dalla lettura frettolosa di alcuni passi, ma anzi come una chiave di lettura e di giudizio di politiche che vanno ben oltre la storia greca e investono *anche* lo stesso modello romano.

In questo articolo, dunque, farò un'indagine sulla riflessione machiavelliana dedicata a Sparta e a Licurgo. Quest'indagine si baserà in larga misura sullo studio delle fonti antiche, della loro selezione da parte di Machiavelli, della scelta di seguire l'una piuttosto che l'altra. Questo potrà sembrare troppo indiretto ad alcuni: il ricavare, cioè, una tesi non da quello che Machiavelli dice esplicitamente, ma da quello che suggerisce implicitamente, attraverso appunto la selezione delle sue fonti. Ci ritroviamo nell'alternativa tra coloro che minimizzano la cultura filosofica di Machiavelli, e dunque il suo rapporto alle fonti, e coloro che invece la

[3] Krappé 1924 registrava già la presenza di questo Plutarco in Machiavelli, sfuggita invece a Ellinger 1888.

ritengono importante e degna di attenzione.[4] Benché io propenda più per i secondi che per i primi, la soluzione scelta qui soddisferà, almeno spero, i sostenitori di una via del mezzo. Cioè Machiavelli si interessa a fondo non a *tutto* ciò che *tutte* le fonti disponibili riportano (perché il suo intento non è né storiografico né erudito), ma si interessa a fondo – questa la mia ipotesi – almeno a due tipi di argomento: 1) cio che dicono le fonti *che lui predilige*, e 2) ciò che viene detto sugli argomenti *che a lui interessano*, indipendentemente da chi le dice. Ora, accade che Sparta e la figura di Licurgo in particolare si trovino proprio al crocevia di questi due tipi di argomento, perché 1) le sue fonti predilette danno ampio spazio a questa materia e 2) ciò che viene detto, indipendentemente dalla fonte, è al cuore degli argomenti che più stanno a cuore a Machiavelli.

Emergerà dalla mia analisi anche l'esigenza di non limitarsi alla presenza del solo Licurgo in Machiavelli, ma di considerare l'intera trattazione della storia di Sparta – sia quella arcaica e mitica sia quella più recente – come un tutto. La consistenza e l'unità di questa 'materia spartana' viene dal fatto che uno stesso tema, quello dell'uguaglianza economica e della distribuzione delle ricchezze, riemerge in diverse epoche e grazie all'azione di figure storiche diverse, Agide e Cleomene oltre che il mitico Licurgo.[5] Intendo mostrare come le riforme economiche di Licurgo e dei suoi più tardi imitatori giochino un ruolo fondamentale nella riflessione di Machiavelli sull'uguaglianza e la necessità di perseguirla, non solo in funzione della libertà ma anche della potenza militare di una Repubblica.

* * *

L'importanza di una riflessione economica in Machiavelli è stata sottolineata precocemente nella storiografia moderna, quella posteriore alla grande ricostruzione di Oreste Tommasini (Tommasini 1883-1911, Tangorra, 1900, Arias 1928). Un'importanza funzionale sia per la comprensione degli assi maggiori del pensiero machiavelliano, cioè quelli teorico-politici, sia per far emergere una riflessione specifica, e cioè l'abbozzo precoce, nella prima modernità, delle successive teorie della governamentalità.[6]

Nonostante questo interesse precoce, seppur limitato, quando la storiografia si è concentrata con attenzione su tale questione in anni più recenti sono apparsi sia

[4] Cfr. solo a titolo di esempio Martelli 1998. Per la spregiudicatezza sull'utilizzo delle fonti greche, cfr. Bertrand-Dagenbach 1991.

[5] Per questa ragione, inoltre, tralascerò il giudizio, peraltro importantissimo, che Machiavelli offre di Nabide, tiranno di Sparta, proprio perché in questo caso non troviamo gli stessi dettagli e gli stessi temi che emergono costantemente a proposito delle altre figure storiche.

[6] Cfr. C. Lefort, *Machiavel: la dimension économique du politique*, in Lefort 1978, pp. 215-37, che riproduce il testo di una conferenze del 1974. Cfr. anche Stolleis 1988, Senellart 1989 e Taranto 2003.

i limiti di quelle indagini più datate, sia il peso insospettato della materia economica per la comprensione dell'intera opera di Machiavelli. In una luce completamente nuova sono apparsi sia il suo pensiero teorico, sia la sua attività pratica e concreta di uomo d'azione profondamente impegnato nelle lotte politiche del suo tempo e della sua repubblica (Guidi 2009 e Barthas 2011).

Nell'insieme di questa letteratura, più e meno recente, salta agli occhi, tuttavia, l'assenza quasi totale di ogni riferimento agli eventi e ai personaggi di quella che ho chiamato nell'introduzione la 'materia spartana', e al mitico legislatore Licurgo in particolare. Si tratta di un'assenza notevole in quanto, come vedremo in questo primo paragrafo, l'economia è proprio uno degli assi centrali su cui si fonda l'interesse di Machiavelli per Sparta, un interesse per niente antiquario, come sempre accade nella sua decisione di mobilitare gli antichi. Licurgo e Sparta gli servono proprio per mettere in rilievo il punto di forse maggiore vicinanza tra pensiero economico e pensiero politico. Il trattamento della materia spartana, cioè, mette in luce come l'economia e la politica siano intrecciate a doppio filo e come non sia possibile, per Machiavelli, produrre teoria in un campo senza comprendere anche l'altro, e qui prendere partito.

Che l'interesse di Machiavelli sia tutto proiettato sul presente è chiaro fin dai primi, fondamentali riferimenti in apertura dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, dove Sparta è avvicinata a Venezia come esempio di repubblica che ha avuto una lunga esistenza, priva di conflitti destabilizzanti e distruttivi. A queste città si oppone Roma, travagliata invece da innumerevoli lotte intestine, ma che sarà comunque scelta e preferita da Machiavelli come esempio e raccomandata come modello da seguire, non solo nei *Discorsi* ma, più in generale, in tutte le altre sue opere. Sparta viene opposta a Roma anche per un'altra caratteristica, quella cioè di aver ricevuto le sue leggi 'da uno solo [...] e ad un tratto', laddove invece la città capitolina le ha avute 'a caso, ed in più volte e secondo li accidenti' (D I.2).

Nel caso di Sparta, queste leggi, uscite dal genio individuale di Licurgo, vengono rispettate per circa ottocento anni e sono fra le cause, insieme alla potenza militare e alle vicissitudini storiche, della lunga sopravvivenza di questa repubblica. Tra l'aver ordinato individualmente la costituzione spartana e la sua longevità esiste per Machiavelli un legame che sarà tuttavia esplorato solo nei successivi capitoli dei *Discorsi* (Vatter 1998: 73 sgg.). Quello che invece viene messo in avanti in queste prime pagine, e che intendo esplorare più in profondità, è la natura propriamente economico-politica della costituzione di Licurgo, sintetizzata da Machiavelli in un rapido passaggio, a mio avviso non adeguatamente indagato, non tanto come attributo specifico dei Lacedemoni, ma come caratteristica fondamentale e generale nell'intera teoria politica machiavelliana. Licurgo, si legge in D I.6,

> fece in Sparta più equalità di sustanze, e meno equalità di grado; perché [1] quivi era una equale povertà, ed i plebei erano manco ambiziosi, perché i gradi della città si distendevano in pochi cittadini ed erano tenuti discosto dalla plebe, né gli nobili col trattargli male dettono mai loro desiderio di avergli. [2] Questo nacque dai Re spartani, i quali, essendo collocati in quel principato e posti in mezzo di quella Nobilità, non avevano il maggiore rimedio a tenere ferma la loro dignità, che tenere la Plebe difesa da ogni ingiuria: il che faceva che la Plebe non temeva e non desiderava imperio; e non avendo imperio né temendo, era levata via la gara che la potesse avere con la Nobilità, e la cagione de' tumulti; e poterono vivere uniti lungo tempo. [3] Ma due cose principali causarono questa unione: l'una essere pochi gli abitatori di Sparta, e per questo poterono essere governati da pochi; l'altra, che, non accettando forestieri nella loro republica, non avevano occasione né di corrompersi né di crescere in tanto che la fusse insopportabile a quelli pochi che la governavano (D I.6).

Si tratta di un testo complesso, in cui Machiavelli indica il nucleo specifico della costituzione di Licurgo, nucleo che è poi spiegato in tre momenti di cui non solo la reciproca connessione ma anche la rispettiva coerenza deve essere adeguatamente interrogata. Vediamo dunque più da vicino. La prima frase, intesa a magnetizzare l'attenzione del lettore, è folgorante: la costituzione di Licurgo consiste nell'aver fatto 'più equalità di sustanze, e meno equalità di grado'. Non può sfuggire l'affermazione esplicita di un'intima connessione tra economia e politica, di cui ho parlato in precedenza e che caratterizza il nucleo principale della riforma costituzionale. Il 'grado' e le 'sostanze' sono articolati in un rapporto di proporzionalità inversa il cui effetto è una lunga e concorde stabilità.

La spiegazione delle cause che producono tale effetto si articola in tre momenti la cui coerenza è tutt'altro che evidente. Il primo momento ha a che fare con il regime degli affetti che è stato instaurato a Sparta, per cui la plebe non solo ha poca ambizione ma non ha agio di desiderare i 'gradi' della città, perché non subisce angherie e non è perseguitata da chi quei gradi possiede già, ed è dunque al livello più alto della scala sociale. Popolo e nobiltà restano lontani, separati, come due sfere che non comunicano e a cui manca il desiderio e l'ambizione per farlo. L'alto e il basso, potremmo dire, sono tenuti così lontani da far mancare un terreno comune su cui le due parti potrebbero darsi battaglia.

Il secondo momento della spiegazione, tuttavia, introduce un elemento – politico-istituzionale questa volta – che riduce il peso di questa dinamica affettiva. Desiderio e ambizione non sono spontaneamente moderati o naturalmente separati, ma sono neutralizzati dalla presenza dei re in mezzo alle due classi sociali. I re fanno da schermo e proteggono la plebe dalle ingiurie dei nobili. I re si trovano *in mezzo* ai nobili, ma è poggiandosi sull'elemento plebeo, *esterno* alla nobiltà stessa, che sono in grado di difendere il proprio statuto e il proprio

potere.[7] Senza i re, dunque, è lecito pensare che l'economia affettiva appena messa in luce sarebbe presto destabilizzata. Momento sociale e momento politico-istituzionale, di nuovo, sono intrecciati, senza che si possa affermare per certo se sia la struttura egualitaria della società a permettere ai re di esercitare la loro funzione protettiva, o sia piuttosto l'organizzazione costituzionale a impedire alla nobiltà di pervertire quell'uguaglianza economica che è causa della stabilità politica.

Il terzo momento sollecita ulteriormente la coerenza della catena esplicativa, spostando l'attenzione, questa volta, sul rapporto fra dimensione interna e dimensione esterna alla città. L'unione, infatti,[8] non è più connessa né alla struttura egualitaria della società, né al ruolo protettivo dei re, ma al mantenimento di uno scarso numero di abitanti, che rende possibile ai *pochi*, cioè ai nobili, di governare 'pochi', cioè un basso numero complessivo di cittadini. La possibilità del contrario, cioè che pochi governino un gran numero, viene implicitamente esclusa da Machiavelli.

Machiavelli descrive, con intensa sintesi, la struttura socio-politica di Sparta, causa prima della sua longevità. Tuttavia, a mio avviso, sta anche sottolineando una dimensione almeno apparentemente paradossale, per invitare il lettore a porsi il problema in un modo forse inaspettato. Ci si potrebbe attendere, infatti, che le disuguaglianze di grado e di sostanze procedano secondo una proporzionalità diretta: maggiore è la forza politica delle aristocrazie, più efficaci saranno i meccanismi economico-istituzionali che le permetteranno di controllare e dominare gli strati bassi della società, e più evidenti saranno gli effetti dell'accumulazione e le concentrazioni di capitale. Ora, questo l'apparente paradosso della legislazione di Licurgo, a Sparta esiste un'aristocrazia ma le diseguaglianze economiche e politiche non vanno del pari, sono anzi inversamente proporzionali: grandi ineguaglianze di grado, e piccole ineguaglianze di sostanze. Come si può spiegare questa apparente anomalia? Cosa trasmettono, gli storici antichi, a Machiavelli?

È il momento, dunque, di interrogarsi sulle fonti di questo passo, cioè di addentrarsi in una questione spinosa e spesso oscura, in generale per la scarsità di riferimenti diretti di Machiavelli, ma anche per la spregiudicatezza con cui egli tratta gli antichi autori. Le questioni spartane sono all'altezza di tali difficoltà, sottolineate a più riprese dalla storiografia, italiana e straniera. Un certo numero di fonti, più o meno dirette, è stato identificato in modo abbastanza pacifico, ad esempio da Harvey Mansfield nel suo commento ai *Discorsi*:[9] i riferimenti, seppur scarsi, di Tucidide, la *Politica* di Aristotele, la vita di Licurgo di Plutarco e

[7] Non sfuggirà l'eco di un testo altrettanto fondamentale nell'opera di Machiavelli, quel P IX sulla differenza di ambizione tra i nobili e il popolo e la necessità, per il principe, di poggiarsi su questo anziché su quello.

[8] È interessante, tuttavia, la costruzione avversativa di Machiavelli : 'Ma due cause principali... '

[9] Mansfield 2001 [1979].

infine quel VI libro di Polibio che ha fatto versare già tanto inchiostro ai migliori interpreti di Machiavelli.[10]

Analizzerò tra un attimo questi autori, per mostrare come sia non solo possibile integrarli con altre fonti, altrettanto se non più importanti di queste, ma come la forza e l'originalità di Machiavelli si comprenda solo cogliendo il trattamento selettivo e talvolta parziale che egli fa dei suoi autori, interamente volto alla costruzione di un discorso economico-politico.

Tra le fonti più antiche, Erodoto non si dilunga sui contenuti dell'ordinamento di Licurgo. Egli è invece il primo autore di una certa importanza a sviluppare non solo il tema dell'origine individuale, 'ad un tratto', della legislazione spartana, ma anche della natura quasi sacra di Licurgo, celebrato più come un dio che come un uomo da quella stessa pizia che, interrogata, offre al nomoteta le leggi che renderanno immortale la sua memoria (Hdt. I.65-6). Egli non fa menzione, tuttavia, della redistribuzione delle terre, o di un'eventuale radicalismo del nomoteta in materia economico-sociale.

Lo storico Eforo, di cui ci rimane solo qualche frammento ma da cui dipende Polibio, afferma invece con chiarezza che uno degli elementi sostanziali della riforma licurgica era la redistribuzione delle terre. Licurgo interveniva cosi a correggere un male atavico, dovuto alla spartizione ineguale avvenuta al tempo dell'originaria invasione dorica, i cui effetti perniciosi si erano inaspriti nel tempo (Ephor. fr. 148 [*FGH* n. 70] = Plb. VI.46-8).[11]

A divulgare con successo la descrizione di Eforo sarà Polibio, offrendo a Machiavelli del materiale per riflettere sull'importanza non solo – e banalmente – della condanna delle ricchezze, tema largamente diffuso nell'antichità, ma anche – e più concretamente – sul principale strumento economico per realizzarla, cioè una distribuzione egualitaria della terra, vale a dire del principale mezzo di produzione della ricchezza e del sostentamento nella società spartana: 'caratteristiche della costituzione di Sparta [per gli storici più antichi] sono prima di tutto la distribuzione della proprietà fondiaria – nessuno possiede più degli altri, ma il terreno pubblico è diviso in uguale misura fra tutti i cittadini [...]' (Plb. VI.45).[12]

[10] Cfr. fra tutti, Sasso 1987, *Machiavelli e la teoria del "anacyclosis"*, pp. 3-65 e *Machiavelli e Polibio*, pp. 67-118.

[11] Cfr. Tigerstedt 1965: 214 e *passim*.

[12] Cfr. Anche Plb. VI.48: 'Mi pare che Licurgo con le sue leggi abbia provveduto alla concordia fra i cittadini, alla sicurezza della Laconia e alla libertà di Sparta tanto opportunamente da apparire ispirato da un dio piuttosto che guidato da senno umano. L'equa distribuzione della proprietà infatti e la semplicità della vita comune dovevano rendere necessariamente moderata la vita privata, concorde quella pubblica; l'esercizio delle fatiche e dei pericoli doveva rendere gli uomini forti e coraggiosi. Quando tali qualità, cioè il valore e la temperanza, si trovano congiunti in un solo individuo o in una stessa città, difficilmente questi si comportano in modo turpe o possono essere assoggettati dai vicini'.

Pur riconoscendo l'importanza della riforma fondiaria di Licurgo, Polibio polemizza invece con Eforo per l'accostamento tra Sparta e Creta, del tutto ingiustificato per lo storico di Megalopoli. È sbagliato, afferma Polibio, avvicinare questi due paesi che, su un punto tanto fondamentale quanto la distribuzione delle ricchezze e il regime della proprietà fondiaria, erano invece agli antipodi. Il commento di Polibio riveste un significato particolare per due motivi. Il primo è che l'elemento economico, cioè la distribuzione delle terre, assume un'importanza pari a quello istituzionale, cioè la natura mista della costituzione su cui fino a quel momento l'autore delle *Storie* si era concentrato. Il secondo motivo è che, assieme ad Eforo e Callistene, ad essere accusati sono anche Isocrate e soprattutto Platone, su cui Machiavelli difficilmente può non aver riflettuto.

Sia Isocrate nel *Panatenaico* che Platone nelle *Leggi* escludono categoricamente che il sistema spartano, sul quale hanno un giudizio positivo, fosse mai stato macchiato da quel male irreparabile [13] o da quella misura deprecabile che è la redistribuzione delle terre. [14] Queste indiscusse autorità, dunque, condividono non soltanto, probabilmente, le stesse fonti (facendo tuttavia un passo in più rispetto al silenzio apparentemente disinteressato di Erodoto) ma anche lo stesso biasimo per qualsiasi intervento redistributivo che venga a intaccare il diritto di proprietà. Su tale diritto, infatti, si basa la stabilità di una società. Benché la posizione di Platone, più che quella di Isocrate, sia ambivalente e dinamica, aperta cioè a una limitazione delle diseguaglianze (in misura diversa nel passaggio dalla *Repubblica* alle *Leggi*), l'intervento redistributivo è condannato da entrambi gli autori e visto come fonte di conflitti acerbi e distruttivi.

Su questa base Cicerone, uno degli autori più influenti di tutta la classicità, potrà dire che il saggio e il giusto hanno il dovere di rifiutare le politiche divisive, scegliendo invece sempre l'imparzialità e il bene comune, proprio come aveva insegnato Platone. Con in mente Licurgo, difficilmente Cicerone avrebbe potuto richiamare l'autorità di Platone senza il suo silenzio sulla redistribuzione delle

[13] Isoc. XII.259: '[...] solo a Sparta non si possono segnalare né rivoluzione, né stragi, né esili arbitrari né spoliazioni né violenze contro donne e fanciulli, e neppure mutamento di governo né abolizione di debiti né redistribuzione di terre e nessun'altra delle calamità irreparabili'.

[14] PL. *Lg.* 684 d - e: '[...] a quei legislatori, nel momento in cui ridistribuivano secondo equità le ricchezze, non era toccata quella gravissima forma di impopolarità che ha luogo negli innumerevoli altri Stati che sono in procinto di ricevere una costituzione, non appena uno cerca di ristrutturare la proprietà terriera e di condonare i debiti, perché ha ben capito che in nessun caso sarebbe possibile una autentica uguaglianza senza questi interventi. Contro un legislatore che voglia mettere mano a una tale riforma tutti si accaniscono, ingiungendogli di non modificare ciò che non può essere modificato; e inoltre maledicono chi vuole introdurre una nuova divisione delle terre e l'azzeramento dei debiti, a tal punto da mettere chiunue in seri problemi. Ma ai Dori anche una tale impresa riuscì facilmente, senza procurare alcun malcontento: infatti, si spartirono in spirito di amicizia la terra, né, d'altra parte, c'erano vecchi debiti di una certa consistenza'. Cfr. Morrow 1993².

terre. Intendendo avanzare un giudizio positivo sul mitico legislatore spartano, questi grandi autori glissano sulla riforma fondiaria e la redistribuzione delle terre che, soprattutto in età più tarda, riassumeva in sé il carattere proprio e paradigmatico di intervento parziale, fazioso, conflittualmente distruttivo.[15]

Di tenore diverso è la critica che Aristotele muove al sistema spartano in virtù della paradossale ineguaglianza nelle ricchezze e nel possesso della terra che, contrariamente all'opinione comune, si era venuta determinando. La causa, per lo Stagirita, è la libertà e lo statuto eccessivamente indipendente delle donne spartane che Licurgo, senza successo, aveva tentato di controllare. Per Aristotele, è pur vero che la Grande Retra proibiva la vendita delle terre, ma la pratica successiva non escludeva la loro cessione o donazione e che, grazie allo statuto particolare delle donne spartane, ha dunque condotto alla concentrazione della proprietà fondiaria e così alla rovina del moderato equilibrio economico della città:

> [...] si potrebbero rivolgere rimproveri alla sperequazione nella distribuzione della proprietà: infatti alcuni hanno potuto accumuare un patrimonio assolutamente eccessivo, mentre altri hanno avuto proprietà del tutto esigue; di conseguenza il territorio è stato diviso tra pochi. E questa materia fu mal sistemata anche con l'intervento delle leggi, perché si stabilì, e con ragione, che fosse cosa sconveniente il vendere o l'acquistare il terreno, ma poi si permise di donarlo o di lasciarlo in eredità a chi avesse avuto l'intenzione di farlo, sebbene l'una e l'altra cosa dovessero approdare allo stesso effetto (Arist. *Pol.* 1270 a).[16]

Aristotele è il primo autore di una certa importanza che Machiavelli ha senz'altro meditato e che collega la distribuzione delle terre alla questione delle finanze e all'impatto indiretto, ma essenziale, che esse hanno avuto sull'organizzazione militare e dunque sulla potenza della città. Benché il giudizio sulla limitazione della proprietà fondiaria sia piuttosto neutro, o almeno non apertamente negativo, i risultati sono storicamente degni di biasimo, in quanto gli spartani sono riusciti, *nonostante* Licurgo, ad accumulare e concentrare la ricchezza fondiaria. Si tratta di un collegamento di importanza capitale per i problemi che Machiavelli affronta, non solo dal punto di vista storico e teorico, ma anche pratico, nella sua lunga esperienza di riorganizzazione della milizia fiorentina.[17] Al di là della mitica fama che l'esercito spartano poteva avere, la realtà

[15] Cic. *Off.* I.25: 'In generale coloro che si dispongono a reggere lo stato abbiano sempre presenti questi due precetti di Platone : primo, salvaguardare il bene dei cittadini, di modo che, qualunque cosa facciano, quello soprattutto abbiano di mira, dimentichi del loro utile; poi curare tutto il corpo dello stato, per non trascurare le altre parti, mentre ne curano una. [...] Quelli che curano soltanto una parte dei cittadini, ed una parte ne trascurano, introducono nello stato un gravissimo malanno : la sedizione e la discordia ; ed avviene che alcuni parteggiano per il popolo, altri per gli ottimati e pochi per tutti quanti'.

[16] Cfr. Rawson 1969: 74 e Tigerstedt 1965, I: 293 sgg.

[17] Su Machiavelli e la questione della guerra, cfr. Guidi 2009 e Frosini 2013.

dei fatti è stata, per Aristotele, ben diversa. Il problema non era tanto il coraggio o l'efficienza militare dei lacedemoni, ma la reale potenza che l'economia cittadina permetteva sulla base di quell'organizzazione sociale. Infatti:

> Deficienti sono anche gli ordinamento della pubblica finanza presso gli Spartani che non hanno tesoro pubblico, pur essendo costretti a sostenere grandi guerre, e che hanno un cattivo sistema tributario. Infatti, poiché la maggior parte del territorio è di proprietà degli Spartiati, essi non si sorvegliano reciprovamente nei pagamenti delle tasse. Anche in questo l'effetto sortito dalle leggi è contrario all'utilità che il legislatore pensava di ricavarne, in quanto ne è derivato un impoverimento della città ed una maggiore avidità di ricchezze da parte dei cittadini (Arist. *Pol.* 1271 b).

Aristotele ritiene che la terra appartenga ai soli cittadini, cioè ai soli spartiati e con l'esclusione degli iloti, dunque a una minoranza privilegiata. Sia detto per inciso che, storicamente, Aristotele vede giusto: questa è stata, con ogni probabilità, la direzione in cui si è evoluto il regime di proprietà dai tempi dell'invasione dorica e che arriverà fino all'epoca di Agide e Cleomene. È dunque di questa Sparta, tarda e già corrotta, in cui l'intento moderatore di Licurgo è ormai sfumato, che Aristotele sta parlando. Uno stato in cui il pubblico è impoverito a spese dei privati cittadini – cioè della minoranza degli spartiati – e della loro avidità. Ciò di cui Aristotele sta parlando, dunque, è il fallimento dell'intento egualitario di Licurgo, la cui volontà di riforma economica è stata neutralizzata dalla debolezza della riforma dei costumi, in particolare per quanto riguarda lo statuto delle donne.

Quando Machiavelli introduce il modello spartano, è a tutt'altra situazione che si riferisce. Machiavelli parla dell'intento egualitario della Retra e dell'effettivo ed efficace contenimento dell'avidità della minoranza spartiata, grazie appunto alla 'equalità di sustanze' introdotta da Licurgo e mantenuta nei secoli grazie alla sua preveggenza. Machiavelli prende in prestito l'analisi e perfino il linguaggio di Aristotele, rovesciandone però il senso e il significato. Laddove lo Stagirita sottolinea il fallimento del nomoteta, Machiavelli si concentra invece sul suo successo. Mi sembra utile indicare, a questo punto, l'eco dell'intento egualitario di quel provvedimento, che diventa per Machiavelli un vero e proprio obiettivo socio-economico da perseguire. Tale obiettivo emerge, ad esempio, in un passaggio chiave dei *Discorsi*. In D I.37, su cui tornerò ulteriormente tra breve, Machiavelli registra senza ambiguità il fatto che 'le republiche bene ordinate hanno a tenere ricco il pubblico e gli loro cittadini, poveri' (D. I.37). Ma è appunto questo, secondo Machiavelli, che aveva ottenuto Licurgo, mentre è ancora questo che, secondo Aristotele, si è perso nella Sparta ormai corrotta e a lui più vicina. L'autore della *Politica* punta il dito contro la degenerazione del progetto di Licurgo e l'imprevisto ma prevedibile rovesciamento – quasi un'eterogenesi dei fini – a cui era pervenuta la situazione spartana.

Machiavelli contro Aristotele, dunque, ma anche contro gli autori antichi che, in un modo o nell'altro, hanno tralasciato o equivocato l'essenziale della riforma del divino Licurgo, dimenticando di parlare della redistribuzione delle terre.[18] Non tutti, però, gli autori antichi. Pensiamo ad esempio a Plutarco, che fornisce a Machiavelli forse la mole più importante di informazioni, in quantità e in qualità, e che Machiavelli, come al suo solito, non esita a interpretare nel modo a lui più congeniale.[19]

* * *

Nel *Licurgo* di Plutarco ritroviamo tutti gli elementi storiografici già visti, in particolare il disprezzo delle ricchezze, che il nomoteta era riuscito a inculcare in modo duraturo nel suo popolo. '[...] a tal punto consideravano cosa da schiavi impiegare il tempo nell'esercizio di mestieri e nell'arricchimento. E anzi è verosimile che i processi scomparissero insieme con la moneta, dal momento che a Sparta non c'era più né desiderio di ricchezza, né povertà, ma si era instaurata l'uguaglianza della prosperità e una vita facile, grazie alla semplicità' (Plu. *Lyc.* 24). Certo, Plutarco non nasconde affatto che tale disinteresse è dovuto all'abbondanza già presente tra gli spartiati e procurata a loro beneficio dagli iloti che coltivano la terra al loro posto. Resta il fatto che 'fra le cose belle e beate che Licurgo ha procurato ai propri concittadini una è questa, l'abbondanza di tempo libero: non impose loro in alcun modo di dedicarsi a lavori manuali; ed essi non avevano affatto bisogno di accumulare danaro, cosa che richiedeva una pesante fatica, perché la ricchezza non era assolutamente motivo di ammirazione e fonte di onore'.[20]

In Plutarco, Machiavelli può finalmente leggere un argomento assente dalle altre fonti principali, o solo rapidamente trattato come in Polibio, e che verrà messo al centro dell'analisi delle dinamiche sociali, ben oltre la descrizione di ciò che accade a Sparta. Si tratta della natura parziale e divisiva della politica di Licurgo, che si incarna nella redistribuzione delle terre, cioè il provvedimento che più di ogni altro, nel mondo antico, sollevava gli animi e provocava conflitti sanguinosissimi. Non c'è alcun dubbio, per Plutarco, che non si tratta di un

[18] Un altro caso notevole è Senofonte. La sua *Costituzione dei Lacedemoni* circolava già dai primissimi anni del '500. Senofonte, come Platone, riconosce una grandissima importanza a Licurgo, presentato come il vero e proprio creatore della rinascita di Sparta. Con una bella espressione, Senofonte scrive che Licurgo ha allontanato gli spartani dalla ricchezza, dirigendoli piuttosto verso la libertà. Tuttavia non c'è traccia, nella *Costituzione*, della redistribuzione delle terre. Cfr. X. *Lac.* VII e *passim*.

[19] Taranto 2009 ha sottolineato l'importanza di una lettura diretta di Plutarco da parte di Machiavelli.

[20] Ivi. Cfr. anche *Lyc.* 9 per la suddivisione dei beni mobili e l'abolizione dei debiti e delle monete, che conduce al rinomato isolamento di Sparta nel mondo greco.

generico orientamento verso nuovi valori, la virtù civica al posto della ricchezza o la morale al posto dell'utile, ma si tratta di un pragmatico e parzialissimo intervento contro i pochi detentori della ricchezza e in favore dei molti demuniti. Si legge in *Lyc.* 8 che:

> [...] c'era una spaventosa disuguaglianza, e molti nullatenenti e poveri si riversavano in città, mentre la ricchezza era tutta confluita unicamente in mano a pochi, Licurgo, per scacciare il sopruso, l'invidia, la delinquenza, il lusso, e le due piaghe ancora più antiche e gravi di queste, la ricchezza e la povertà, convinse tutta la collettività a rimettere in comune tutto il territorio e a redistribuirlo da capo, per vivere tutti su un piano di parità, assegnatari di fondi di uguale entità e reddito, pronti a cercare il primato nelal virtù, nella convinzione che non c'è differenza o disugugalianza tra uomo e uomo se non quanta ne determina il biasimo per i malvagi e la lode per i valorosi. Facendo seguire alle parole i fatti, assegnò ai perieci una parte della Laconia in trentamila lotti; l'altra parte, che era tributaria alla città di Sparta, in novemila: tanti furono in fatti i lotti degli Spartiati.[21]

Ricchezza e povertà sono i mali atavici che, con questo intervento, Licurgo riesce ad allontanare. Si tratta di una palese ingiustizia, se per giustizia intendiamo, come lo intendeva Cicerone sulla scorta di Platone, il rispetto del diritto di proprietà individuale. Si ha qui un opposto modello di giustizia distributiva, intesa a neutralizzare la concentrazione del capitale fondiario e creare al suo posto una proprietà diffusa in funzione di un'economia di sussistenza.[22] Data la parzialità di questo intervento, contro i ricchi e a favore dei poveri, suona quasi ironico, nelle parole di Plutarco, che Licurgo stesso veda nella sua riforma la realizzazione compiuta di una fratellanza generalizzata e di una perfetta armonia tra gli abitanti di Sparta.[23]

In realtà non sfugge, allo stesso Plutarco, il carattere rivoluzionario della Retra per quanto riguarda le ricchezze, un tema a cui Machiavelli presta senz'altro una grande attenzione. La reazione dell'aristocrazia spartana non si fa attendere ed esplode con violenza contro la persona dello stesso Licurgo a cui non giova, evidentemente, il carattere sacro con cui aveva tentato di ammantare la propria riforma, facendone un dono delfico. In questo senso, Plutarco sfrutta le sue fonti per interpretare un'altra caratteristica del mito di Licurgo, cioè la sua

[21] Plu. *Lyc.* 8. L'esatta suddivisione è già dimenticata all'epoca di Plutarco, ma ciò che conta è lo spirito della riforma, e il fatto che tendesse a rettificare lo sfruttamento della maggioranza degli iloti da parte della minoranza degli spartiati.

[22] Ivi: 'il lotto di ognuno era tale da fornire una rendita di settanta medimni di orzo al marito, di dodici alla moglie, e una quantità equivalente di prodotti liquidi. Licurgo pensava infatti che una tale quantità di nutrimento sarebbe stata più che sufficiente a mantenersi in forza e salute, per chi, come loro, non aveva bisogno di altro'.

[23] Ivi: 'Si dice anche che, qualche tempo dopo, mentre attraversava il territorio all'indomani della mietitura, vedendo i mucchi di grano l'uno accanto all'altro, uguali, sorrise e disse rivolto ai presenti che la Laconia sembrava appartenere tutta a molti fratelli che si erano appena divisi l'eredità'.

monoftalmia. Le cause dell'accecamento di Licurgo, per l'autore delle *Vite*, sono ben materiali e politiche:

> Si dice che fu soprattutto a causa di questo provvedimento che i ricchi diventarono ostili a Licurgo, e, riunitisi compatti contro di lui, manifestavano con grida e schiamazzi il loro sdegno. Alla fine Licurgo, colpito da molti, scappò di corsa dall'*agorài*. E, prima che gli altri lo catturassero, si rifugiò in un tempio. Un giovane, peraltro di indole cattiva, ma brusco e irascibile, un certo Alcandro, gli si era messo alle calcagna e lo inseguiva. Appena Licurgo si girò, il giovane lo colpì col bastone e gli cavò un occhio (Plu. *Lyc.* 11).

Una riforma duratura, dunque, ma che non si è fatta senza sforzo e senza resistenza da parte della classe che è stata spogliata della ricchezza fondiaria. Come Platone prima di lui, Plutarco fa di Licurgo un modello. A differenza di Platone, tuttavia, o del rapido accenno di Polibio, Plutarco mette in evidenza non tanto gli elementi armonizzanti, quasi divini e trascendenti della sua riforma, ma quelli giuridici e politici basati sul contenuto materiale e strutturale della nuova organizzazione, più egualitaria, del popolo di Sparta.[24]

L'atteggiamento di Plutarco è di notevole importanza non solo e non tanto per la radicalità che attribuisce a Licurgo ma per il modo in cui viene a costituire la fonte privilegiata per l'argomentare di Machiavelli. Plutarco, infatti, allarga e connette in modo esplicito la politica redistributiva della Grande Retra ai successivi tentativi riformatori avvenuti a Sparta, in particolare quelli dei re filo-popolari Agide e Cleomene, unendo queste vicende avvenute in epoche lontane con un filo rosso che le attraversa per congiungersi idealmente alla Roma repubblicana. In questo modo, tra Plutarco e Polibio, Machiavelli viene ad assegnare un'importanza capitale non solo alla figura individuale di Licurgo, ma all'eredità della sua riforma come base per interpretare la storia successiva.

Il ponte ideale che, secondo Machiavelli, unisce il mitico Licurgo ai tardi riformatori Spartani ha un reale fondamento storico. Come ha notato Marasco nel suo commento alle biografie plutarchee di Agide e Cleomene è proprio l'*isótēs* a costituire il tratto comune e rivoluzionario che lega le due epoche. Benché questa uguaglianza economica, quale che sia l'altezza a cui osserviamo la storia di Sparta, sia anch'essa più mitica che reale, resta il fatto che era ritenuta l'elemento essenziale per piegare in senso popolare e caratterizzare in modo democratico l'ordinamento lacedemone.[25] Un governo misto, dunque, ma in cui, come ha ben visto Machiavelli, l'"equalità di sustanze' aveva un peso maggiore di qualsiasi altro elemento. Non è un caso che la redistribuzione della terra divenga il

[24] Sull'idealizzazione di Plutarco e le sue differenze con l'analisi platonica, oltre Tigerstedt 1974 cfr. anche Vlassopoulos 2012. Seguendo Plutarco, dunque, Machiavelli si distanzia dalla dimensione mitica attribuita al legislatore da, ad esempio, Platone o Rousseau. Cfr. *contra* Feinberg 1970.

[25] Cfr. Marasco 1981, *Agis.* IX.4 e *passim*. Cfr. anche Musti 1967.

cuore dell'azione dei re filo-popolari di Sparta, nonché il nucleo su cui l'aristocrazia darà battaglia in modo spietato.

Nel racconto di Plutarco, ad esempio, è proprio intorno al nome di Licurgo e a ciò che resta della sua riforma fondiaria, nella memoria degli spartani, che si polarizza lo scontro tra i due re, Agide e Leonida. Quest'ultimo accusa l'avversario di sovvertire l'ordinamento posto dal riconosciuto padre della costituzione originaria. Lo accusa, tuttavia, senza menzionare la redistribuzione delle terre. Questa, come ben argomenta Marasco, è la prova che il provvedimento, a quest'epoca, era già incontestabilmente attribuito a Licurgo. Attraverso il successivo tentativo di Cleomene, come un lungo filo rosso, Machiavelli può seguire le vicissitudini dello scontro sulla proprietà fondiaria e il suo riemergere in modo prepotente a Roma, intorno ai tentativi di riforma di Caio e Tiberio Gracco.

La politica dei Gracchi era universalmente ritenuta la causa e l'origine del declino che porterà alla guerra civile e alla rovina della Repubblica. Tra le fonti maggiori, è soprattutto nella veemenza di Cicerone, ancora una volta, che Machiavelli può leggere la demonizzazione dei Gracchi, distruttori dello Stato e scellerati per aver resuscitato l'antica idea spartana della redistribuzione. Merita un elogio, dunque, l'assassino di Tiberio (Cic. *Off.* I.22), cosi come meritano la morte tutti coloro che hanno sostenuto il populismo di Cesare. Il denaro e le ricchezze devono essere preservati, perché è sul rispetto del diritto di proprietà che ogni società civile si tiene insieme (Ad esempio, Cic. *Off.* II.21-3). Di più: la proprietà, in quest'ottica funzionale alla realizzazione di un diritto naturale, è perfino più importante, per Cicerone, della vita stessa:

> Il sottrarre dunque qualche cosa ad un altro, il fare il proprio vantaggio con svantaggio altrui è più contrario alla natura che la morte, la povertà, il dolore e gli altri mali che possono venire al corpo o ai beni esteriori. Poiché mina le basi della vita comune e della società umana. Se infatti fossimo disposti ad offendere ed a spogliare i nostri simili per il nostro proprio vantaggio, si distruggerebbe di necessità ciò che è massimamente conforme ai principii naturali, il consorzio umano (Cic. *Off.* III.5).

Attraverso la lettura delle fonti, è possibile vedere come questi 'difensori' del diritto naturale, cioè gli aristocratici, abbiano messo in campo ogni sorta di strategia, oltre e perfino contro il diritto, questa volta positivo, pur di contrastare la riforma fondiaria. Già a Sparta, erano stati gli efori a farsi carico della resistenza ad Agide, giungendo a quello che somiglia a un vero e proprio colpo di Stato all'epoca di Cleombroto, successore di Leonida. Tuttavia, attraverso le *Vite,* Machiavelli può anche far tesoro della descrizione che, in modo simile, accomuna le aristocrazie spartana e romana nell'opposizione feroce ai riformatori. È in modo analogo, infatti, che per Plutarco si sviluppano a Roma le tattiche aristocratiche contro una legge che, per lo scrittore di Cheronea, era di grande

moderazione ed esprimeva solo la ragionevole richiesta del popolo dell'urbe. Le *Vite* avanzano quindi un giudizio apertamente positivo nei confronti di queste riforme, un giudizio che può esser fatto risalire allo spirito della Retra di Licurgo e al suo tentativo di ridimensionare il potere dei ricchi.

Machiavelli segue Plutarco più di ogni altro autore nel dare un giudizio sulla riforma agraria e sulle sue conseguenze in ambito socio-politico.[26] Prima di passare a indagare questo aspetto, tuttavia, vorrei notare che nell'insieme dei testi plutarchei sopravvissuti il giudizio positivo non è sempre il medesimo. Un passaggio delle *Quaestiones convivales* merita di essere menzionato qui. Plutarco fa un esplicito ma enigmatico riferimento a Licurgo, il cui significato appare curiosamente opposto a quelli avanzati altrove sul nomoteta spartano, in particolare nella sua biografia. Licurgo, in questo segmento delle *conviviali*, è presentato come colui che ha introdotto non già l'uguaglianza, ma la diseguaglianza tra i lacedemoni. O meglio, ha introdotto una proporzione geometrica, a fronte di quella aritmetica che si è invece impegnato a espellere dalla città:

> Tu sai bene che Licurgo cacciò da Sparta la proporzione aritmetica, considerandola democratica e incline al tumulto, e introdusse quella geometrica, più consona a un'oligarchia saggia e a una sovranità rispettosa delle leggi; l'una, infatti, distribuisce secondo il numero, applicando il principio dell'uguaglianza, l'altra secondo la proporzione, applicando quello del merito. E non considera tutti indistintamente allo stesso modo, ma possiede la proprietà di discernere chiaramente buoni e cattivi, i quali ottengono sempre la loro parte, non a peso o a sorteggio, ma in base alla distinzione tra virtù e vizio. Questa è la proporzione che il dio introduce nelle cose umane, denominata giustizia e castigo, caro Tindare. Essa ci insegna che dobbiamo considerare la giustizia una forma di uguaglianza, non l'uguaglianza una forma di giustizia. L'uguaglianza che la gente ricerca, infatti, è la più grande di tutte le ingiustizie e il dio la elimina quanto più possibile; egli osserva il principio del merito, determinando geometricamente la misura della legge, mediante la proporzione (Plu. *Moralia* VIII. 719 a – b).[27]

L'uso della metafora delle due proporzioni in ambito politico ha una lunga storia e una fortuna immensa nella letteratura classica, ben al di là del solo Plutarco. La ritroviamo, per menzionare soltanto i maggiori, nel Platone del *Gorgia* a proposito dell'ordine cosmico e del rapporto tra umano e divino (Pl. *Grg.* 508 a ff.), nelle *Leggi* a proposito della giusta distribuzione (Pl. *Lg.* 757 b), e in ambito etico nell'Aristotele della *Nicomachea* a proposito della giustizia e dell'amicizia (Arist. *EN* 1158 b 30 ff.), nonché nella *Politica* per quanto riguarda,

[26] Taranto 2008, pur parlando a lungo di Licurgo, non si sofferma sull'aspetto della riforma fondiaria.

[27] La stessa idea torna nel frammento intitolato *Monarchia, oligarchia, democrazia*, ora in Plutarco 1993.

di nuovo, la giustizia distributiva (Arist. *Pol.* 1301 b 29 ff.).[28] L'interesse di Plutarco è tuttavia specifico ed essenziale per la nostra indagine, perché associa direttamente la proporzione geometrica a Licurgo e in un modo che contrasta con la mole di riferimenti alla natura invece egualitaria della Retra negli altri suoi scritti.[29]

Senza entrare nel tema della coerenza del pensiero plutarcheo, non possiamo sapere con assoluta certezza se Machiavelli abbia conosciuto il collegamento fatto da una delle sue fonti predilette tra Licurgo e la proporzione geometrica (un tema che, per altri versi, ha invece senza dubbio conosciuto). Tuttavia, anche se Machiavelli non ha letto *questo* Plutarco, ha senz'altro conosciuto l'idea, di cui ha potuto leggere una difesa particolarmente appassionata nel *De officiis* di Cicerone, un testo che a più riprese lega Sparta e il suo legislatore Licurgo con Roma da un lato e con la condanna dei Gracchi e di qualsiasi politica redistributiva dall'altro. Così Cicerone:

> Perciò la stessa legge naturale, che conserva e mantiene l'utilità umana, dovrà certamente stabilire che venga trasferito da un uomo inutile e dappoco a uno saggio, forte e buono ciò che è necessario a vivere, perché il secondo con la sua morte arrecherebbe molto danno alla comune utilità. A meno che egli, per troppa stima di sé ed amor proprio, non tragga di qui motivo a commettere ingiustizia. Così egli osserverà sempre il dovere, provvedendo alla utilità comune ed alla società umana, di cui spesso parlo (Cic. *Off.* III.6).

La difesa del diritto di proprietà e la condanna di provvedimenti redistributivi è particolarmente accalorata. Qui, più che in Plutarco dunque, Machiavelli ha visto come poteva esser fatto il legame esplicito tra i tentativi di riforma agraria di Sparta e di Roma: Agide per la prima – ma la sua idea risale manifestamente a Licurgo – e, naturalmente, gli 'scellerati' Gracchi per la seconda. Cicerone offre qui una giustificazione che potremmo definire moral-antropologica per respingere qualsiasi concezione egualitaria: proprio come Platone e Aristotele prima di lui e come il Plutarco del frammento sulle forme di governo dopo di lui, Cicerone ritiene gli uomini diversi tra loro, e dunque meritevoli di diverse risorse e possedimenti. L'uguaglianza assoluta, in quest'ottica, sarebbe solo un'ingiustizia.

Machiavelli non condivide questa prospettiva. Sono molteplici, attraverso le sue opere, i passaggi in cui sottolinea l'unità e l'omogeneità della natura umana. Fin dall'antichità, e anche attraverso la grande cesura medievale, per cui gli uomini, 'di Cesari e Pompei, Pieri, Giovanni e Mattei diventorono' (IF I.5), la natura degli

[28] Cfr. anche, fra i testi più importanti, *l'Areopagitico* di Isocrate, VII.21, che attribuisce la proporzione geometrica all'Atene dell'epoca di Solone e Clistene.

[29] Gli autori della nota complementare, in Plutarque 1972-96 *ad loc.*, non hanno dubbi che la simpatia di Plutarco sia tutta per 'la constitution oligarchique (γεωμετρικὴ ἀναλογία) imposée à Sparte par Lycurgue (719 a) et son aversion pour les principes démocratiques de Solon'. Tuttavia, questo non fa pienamente i conti, mi sembra, con l'atteggiamento di Plutarco verso l'egualitarismo nella *Vita di Licurgo*, che ha un tenore diverso, e perfino opposto.

uomini è rimasta pressoché costante, perché essi 'nacquero, vissero e morirono, sempre, con uno medesimo ordine' (D I.11). E benché la differenza tra l'umore aristocratico e quello popolano assuma talvolta le caratteristiche di una vera e propria frattura antropologica (P IX), Machiavelli difende una sostanziale uguaglianza nella natura umana, e talvolta in modo anche radicale, come nel discorso dell'anonimo ciompo che, pur non rispecchiando interamente e perfettamente, come è ovvio, il programma politico del Segretario, su questo e su altri punti non contraddice in niente ciò che Machiavelli ha sempre sostenuto sull'uguaglianza.[30] Essa non si oppone, dunque, ma anzi giustifica, almeno nel principio, i provvedimenti redistributivi come quello di Licurgo a Sparta o dei Gracchi a Roma. In modo coerente, dunque, Machiavelli ha per entrambi un giudizio positivo: per Licurgo, perché l'"equalità di sustanze' è il cuore della riforma che per così lungo tempo ha mantenuto Sparta e per i Gracchi, perché nonostante gli esiti della loro azione bisogna almeno 'laudare [...] la intenzione' (D I.37).

Tessendo questo legame positivo, dunque, tra le riforme di Licurgo e dei Gracchi, Machiavelli segue soprattutto il Plutarco delle *Vite* e riconosce apertamente il valore di provvedimenti economici egualitari. Si oppone, in questo, alla tradizione maggiore della storiografia che invece, con Cicerone tra gli altri, aveva duramente condannato tali riforme. Ma laddove Plutarco partecipa in larga misura al processo di idealizzazione da lungo tempo in corso, Machiavelli non è invece interessato alla costruzione di un mito, sia dei lacedemoni, sia del loro divino nomoteta Licurgo.[31] Quando Sparta e Roma sono messe a confronto, infatti, è la seconda che viene scelta in opposizione alla prima. La ragione è che entra in gioco, per Machiavelli, una prospettiva diversa, che rimane in ombra in molti autori antichi, con l'eccezione maggiore di Aristotele e Polibio, quando trattano dell'esemplarità spartana, e cioè la dimensione del legame tra virtù militare e base economico-demografica, che dovremo indagare nel prossimo paragrafo.

* * *

In *Discorsi* II.3, Machiavelli torna sulle antiche costituzioni nell'ottica, questa volta, non tanto o non solo di una ripartizione sociale delle risorse, quanto della capacità di queste antiche città a radunare gli strumenti necessari a fronteggiare i nemici sul piano esterno. Sparta, questa volta, è avvicinata ad Atene e, nonostante

[30] Sul discorso dell'anonimo ciompo, cfr. Pedullà 2003, Del Lucchese 2009, Winter 2012. Cfr. anche Caporali 2012.

[31] Sul mito spartano cfr. Ollier 1933 e 1943. Fraintende completamente, a mio avviso, Strauss 1958: 255 quando sostiene che i migliori regimi sono, per Machiavelli, quelli immaginari.

la proverbiale virtù militare dei lacedemoni, su un piano di impotenza e di incapacità a resistere alle minacce esterne. Leggiamo in Machiavelli che:

> Quegli che disegnono che una città faccia grande imperio, si debbono con ogni industria ingegnare di farla piena di abitatori; perché, sanza questa abbondanza di uomini, mai non riuscirà di fare grande una città. Questo si fa in due modi: per amore e per forza. Per amore, tenendo le vie aperte e sicure a' forestieri che disegnassono venire ad abitare in quella, acciocché ciascuno vi abiti volentieri: per forza, disfacendo le città vicine, e mandando gli abitatori di quelle ad abitare nella tua città (D II.3).

La politica di Roma fu eccellente in questo senso, perché riuscì a mantenere la superiorità del proprio numero di cittadini, e dunque della propria potenza, su tutte le colonie a lei soggette. Non fu così, invece, per Sparta ed Atene, 'le quali essendo dua republiche armatissime, ed ordinate di ottime leggi, nondimeno non si condussono alla grandezza dello Imperio romano'. La responsabilità, questa volta in modo negativo, ricade proprio su Licurgo (Atene, evidentemente meno importante, svanisce dall'argomentazione), il quale:

> [...] considerando nessuna cosa potere più facilmente risolvere le sue leggi che la commistione di nuovi abitatori, fece ogni cosa perché i forestieri non avessono a conversarvi: ed oltre a non gli ricevere ne' matrimoni, alla civilità, ed alle altre conversazioni che fanno convenire gli uomini insieme, ordinò che in quella sua republica si spendesse monete di cuoio, per tor via a ciascuno il disiderio di venirvi per portarvi mercanzie, o portarvi alcuna arte; di qualità che quella città non potette mai ingrossare di abitatori. E perché tutte le azioni nostre imitano la natura, non è possibile né naturale che uno pedale sottile sostenga uno ramo grosso. Però una republica piccola non può occupare città né regni che sieno più validi né più grossi di lei; e, se pure gli occupa, gl'interviene come a quello albero che avesse più grosso il ramo che il piede, che, sostenendolo con fatica, ogni piccol vento lo fiacca: come si vide che intervenne a Sparta [...] (D II.3).

Una contraddizione fondamentale, dunque, ha roso dall'interno il progetto costituzionale di Licurgo fin dalle origini. Per mantenere intatto tale progetto – questa la considerazione di Machiavelli, basata come vedremo tra un attimo su una lettura ben specifica delle fonti antiche – Licurgo ha fatto di tutto per mantenere gli spartani separati dagli altri popoli, rimuovendo la principale ragione di interesse, cioè il commercio e la possibilità di arricchimento reciproco. Impedendo gli scambi, che non sono mai solo scambi di merci ma anche di idee, pericolose in questo caso per il mantenere incorrotti i costumi degli spartani, Licurgo ha condannato al fallimento la propria opera. Chi si darebbe mai pena di commerciare con un popolo le cui monete sono di ferro o di cuoio?[32] Come si vede, la spiegazione offerta da Machiavelli non riguarda né il disinteresse per le ricchezze inculcato negli spartani, né tantomeno l'uguaglianza tra di essi realizzata

[32] La tradizione parla principalmente di monete di ferro. Taranto (2008) suggerisce che il cuoio al posto del ferro derivi da Sen. *Ben.* V.14.4.

con la spartizione delle terre. Sono piuttosto le conseguenze ad esser messe sotto causa, e cioè i limitati scambi con l'estero che impediscono – *nonostante* la relativa e diffusa ricchezza del paese – il proliferare degli abitanti.

La storiografia ha sottolineato come il testo più prossimo e la fonte più probabile di questo passaggio sia, di nuovo, il Polibio del VI libro. Machiavelli segue la contraddizione, evidenziata dallo storico di Megalopoli, tra l'ispirazione divina del progetto di Licurgo sul piano interno e le sue conseguenze, non volute e alla lunga disastrose, sul piano internazionale. Infatti,

> Mi sembra [che] Licurgo non abbia provveduto affatto bene né con le leggi singole, né con la costituzione nel suo complesso, alla supremazia di Sparta sui vicini e che non le abbia dato la possibilità di mirare in alcun modo all'egemonia. A questo scopo infatti come, con le sue istituzioni, aveva reso i cittadini semplici e sufficienti a se stessi nella vita privata, così avrebbe dovuto fare moderato e saggio tutto lo stato. Invece egli rese gli spartani moderatissimi e assennatissimi nella vita privata e nei rapporti interni, avidissimi di onori, di predominio e di ricchezze nei rapporti con gli altri Greci (Plb. VI. 48).[33]

Su questa base Polibio, e con lui Machiavelli, a quella di Sparta preferisce invece la costituzione e l'organizzazione economica di Roma, capace di incrementare la ricchezza e, con questa, la potenza, materiale e militare a un tempo. Da questo dipende, con ogni probabilità, la distinzione machiavelliana tra città fatte per mantenersi e città adatte invece a espandersi e acquistare nuovi dominii.[34] Vorrei sottolineare, tuttavia, la sfumatura leggermente diversa tra l'argomento di Polibio e quello di Machiavelli. Per lo storico di Megalopoli, infatti, è il desiderio rapace e la mentalità espansionistica degli Spartani che, non essendo sostenuti dall'adeguata struttura economico-sociale, li porta alla rovina, nella loro ostinazione a conquistare la Messenia. Per Machiavelli, lo stesso squilibrio è presente, ma in modo più latente, mentre la causa principale della rovina di Sparta è dovuta piuttosto alla rivolta dei Tebani e al fatto che i lacedemoni non abbiano saputo né potuto trovare alleati contro di loro: 'avendo occupate tutte le città di Grecia, non prima se gli ribellò Tebe, che tutte le altre città se gli ribellarono, e rimase il pedale solo sanza rami. Il che non potette intervenire a Roma, avendo il piè sì grosso, che qualunque ramo poteva facilmente sostenere' (D II.3 *in fine*). È la piccola dimensione del centro coloniale rispetto alla periferia colonizzata il problema principale per Machiavelli, da cui discende una critica dell'incapacità di incrementare la ricchezza e con essa la potenza. Non mi sembra, questo il punto, che se ne possa dedurre, né in Polibio né tantomeno in Machiavelli, una critica alla distribuzione delle ricchezze, attribuita a Licurgo.

[33] Cfr. Anche VI.49-50.

[34] Cfr. D I.6 e *supra*. Nella letteratura, tra gli altri, Larivaille 1982: 102.

Di segno diverso – per non dire inverso – l'argomento di Aristotele nella *Politica*. Nel testo che abbiamo già incontrato, lo Stagirita aveva messo in avanti l'argomento che sarà fatto proprio da Polibio, cioè la mancanza di uomini in armi. Tuttavia, questo il paradosso, Aristotele non sottolineava l'uguaglianza del regime fondiario dovuta a Licurgo (di cui difficilmente poteva non essere a conoscenza). La scarsità del possibile e necessario numero di armati derivava proprio dal suo contrario, cioè dall'ineguale spartizione delle terre, che raccomandava di superare con una politica più equa. Il legame tra economia fondiaria e potenza militare è ancora una volta esplicitato. Si legge infatti in 1270 a 28 che, a seguito della diminuzione del numero di cittadini ricchi abbastanza da provvedere alle proprie armi,

> [...] pur potendo il territorio nutrire millecinquecento cavalieri e trentamila opliti, questi non raggiunsero neppure il numero di mille. Del resto dai fatti stessi risultano chiari i difetti di questa costituzione: infatti la città non dovette sopportare una sola sventura e decadde per mancanza di uomini (Ar. *Pol.* 1270 a 28 sgg.).

Aristotele e Polibio, dunque, offrono a Machiavelli alcuni strumenti per precisare la scelta del modello romano rispetto a quello spartano. Machiavelli ha già elaborato una riflessione originale che gli permette di selezionare gli argomenti delle proprie fonti, lasciando da parte ciò che non lo convince o non lo interessa. Di entrambi, Aristotele e Polibio, egli apprezza senz'altro l'accento posto sul legame stretto, necessario, inevitabile, tra economia e guerra. Se nella *comparatio* tra Licurgo e Numa, Plutarco aveva finalmente preso partito per la povertà conservativa di Sparta piuttosto che per la ricchezza espansiva di Roma, questo non sarà possibile per Machiavelli.[35] Sulla base di un'interpretazione dinamica del ciclo vitale delle repubbliche, egli ritiene che di necessità, prima o dopo, le repubbliche vengano a contatto con i nemici esterni.[36] Contro questa necessità, di cui non era a conoscenza, si è scontrato Licurgo, così come ogni legislatore dopo di lui.

Questo legame tra economia e guerra permette a Machiavelli, ancora una volta, di prendere implicitamente le distanze da Cicerone, per cui se è vero che le opere civili sono altrettanto se non più importanti di quelle militari, proprio Licurgo, fra i greci, deve essere lodato.[37] Cicerone può muovere in una direzione diversa da quella, ad esempio, di Aristotele, solo perché ha già condannato, senza appello, i

[35] Cfr. Vlassopoulos 2012: 43 sgg.

[36] Cfr., tra gli altri luoghi, D II.19 : '[...] come altra volta dissi quando discorsi la differenza che era, da ordinarsi per acquistare e ordinarsi per mantenere; è impossibile che ad una republica riesca lo stare quieta, e godersi la sua libertà e gli pochi confini: perché, se lei non molesterà altrui, sarà molestata ella; e dallo essere molestata le nascerà la voglia e la necessità dello acquistare; e quando non avessi il nimico fuora, lo troverrebbe in casa: come pare necessario intervenga a tutte le gran cittadi'.

[37] Cfr. Cic. *Off.* I.22. Sul tema cfr. anche Frosini 2013. Per una diversa prospettiva, cfr. Colish 1978.

provvedimenti egualitari e redistributivi. Messi da parte quelli, il civile e il militare insieme gli rivelano l'eccezionale valore degli spartani. Per Machiavelli, invece, poiché i provvedimenti redistributivi e l'uguaglianza rimangono al centro, il civile e il militare insieme rivelano piuttosto i limiti di Sparta: *nonostante* il valore militare dei lacedemoni, gli effetti furono alla fine disastrosi.

Dal confronto che oppone Machiavelli a Cicerone possiamo dunque trarre una conclusione importante: la ricchezza e la potenza economica non sono subordinate alla forza militare. Esse, invece, vanno del pari. Da questo dipende l'intero giudizio di Machiavelli su Sparta e Roma. Se questa viene preferita a quella, è perché il regime espansivo ha permesso di dislocare nel tempo i conflitti e di aumentare le forze e la potenza coloniale di Roma a fronte di quelle dei suoi nemici. Potenza economica e forza militare, tuttavia, devono essere separate dal punto di vista concettuale. Nonostante, infatti, la crisi irreversibile di Sparta, rimane il giudizio positivo sulla riforma di Licurgo e sulla distribuzione iniziale delle terre. Senza l'apertura e la crescita espansiva non solo il valore militare ma anche la bontà dell'iniziale uguaglianza viene spazzata via dal vortice dei conflitti storici. Resta il fatto che la distribuzione egualitaria delle terre è la base su cui costruire la forza di un esercito e di un'intera società.

* * *

Mi sembra essenziale insistere su un aspetto a mio avviso non sufficientemente sottolineato dalla storiografia e cioè che, una volta scelto il modello romano rispetto a quello spartano, i contenuti economico-sociali di quest'ultimo non scompaiono. Seguire Roma invece di Sparta, per Machiavelli, non vuol dire affatto abbandonare ciò che Licurgo aveva fatto degli spartani, e cioè un popolo organizzato su base egualitaria e in cui le grandi ricchezze erano state spazzate via con la forza. E che l'interesse di Machiavelli non sia tanto ideologico, in senso riduttivo, quanto pragmatico e tutto orientato alla riflessione sulla potenza militare lo dimostra il modo in cui il Segretario continua a seguire le vicissitudini di quel nucleo rivoluzionario originariamente licurgico in altri personaggi storici, come i tardi riformatori Agide e Cleomene, e poi i Gracchi.

Plutarco, di nuovo, occupa il centro della scena nella discussione ideale di Machiavelli con gli antichi. In nessun altro luogo, come nel *Cleomene*, Machiavelli può leggere con altrettanta chiarezza come l'eguaglianza e la distribuzione delle ricchezze non vengono perseguite per un amore tanto astratto quanto moralizzante per la povertà. Vengono invece perseguite perché sono la base materiale e la condizione della potenza stessa dell'esercito spartano. Il possesso dei κλῆροι, delle terre, era la condizione e la premessa per l'allargamento professionale dell'esercito voluto da Licurgo e perseguito da Agide

e soprattutto da Cleomene.[38] L'intero complesso delle misure licurgiche richiedeva l'indispensabile creazione di un'uguaglianza, almeno relativa, con gli aristocratici che assicurasse a ciascuno dei cittadini la terra e le necessarie risorse per militare nell'esercito. Né la sconfitta di Sellasia e la conclusione della guerra cleomenica possono essere considerate una condanna del programma politico di Cleomene che consisteva nel riportare in vita le leggi di Licurgo, inclusa la distribuzione fondiaria. Ne sarebbe risultata gran gloria per il re spartano, secondo Machiavelli, 'se non fusse stata la potenza de' Macedoni, e la debolezza delle altre republiche greche. Perché, essendo, dopo tale ordine, assaltato da' Macedoni, e trovandosi per sé stesso inferiore di forze, e *non avendo a chi rifuggire*, fu vinto; e restò quel suo disegno, quantunque giusto e laudabile, imperfetto [corsivo mio]' (D I.9).

Il punto chiave di questo passaggio, non a caso inserito nel capitolo dedicato alla necessità dell'esser soli nell'ordinare o riformare una repubblica, è che Cleomene non ebbe nessuno 'a chi rifuggire'. In realtà – e l'attento lettore di Plutarco lo sa – si tratta piuttosto del contrario: Cleomene aveva qualcuno a cui ricorrere ma, appunto, solo 'uno', cioè solo una persona, quel Tolomeo d'Egitto che teneva purtroppo anche i cordoni dell'intera campagna militare. Il re spartano soccombe alle forze della lega achea perché è completamente dipendente dalle finanze egiziane. È la mancanza di autonomia, dunque, a creare un esito letale per la 'povertà' di Cleomene, schiacciata dalla ricchezza di Antigono III.[39] Neanche in Plutarco, dunque, e tantomeno in Machiavelli, si può leggere la vicenda di Cleomene come un'adesione al noto detto per cui 'i denari sono il nerbo della guerra'.[40] L'eccellente libro di Jérémie Barthas ha analizzato compiutamente l'atteggiamento di Machiavelli di fronte a questa credenza (Barthas 2011).[41] Cleomene soccombe sul campo di Sellasia non tanto per la sua povertà, quanto per la sua completa mancanza di autonomia sulle finanze della guerra, rigidamente controllate dal sovrano alessandrino.

E il tema ritorna prepotentemente anche nel *Tiberio Gracco*, in cui risulta chiaro che la povertà di larghi strati della popolazione ha come principale effetto l'indebolimento dell'esercito, la cui leva si fa su base censitaria. Dunque, è chiaro

[38] Cfr. Marasco 1981, *passim*.

[39] Solo per un caso Antigono, nel racconto di Plutarco, non aveva abbandonato il campo prima della battaglia per tornare a soccorrere la patria.

[40] Cfr. D II.10: 'I denari non sono il nervo della guerra, secondo che è la comune opinione'.

[41] Barthas, che non si sofferma sulla materia spartana e il rapporto agli antichi, illustra in modo convincente l'attenzione e l'interesse che Machiavelli porta alle intricate eppure fondamentali questioni di finanza pubblica della repubblica fiorentina nel tardo Rinascimento e, in particolare, agli interessi e i conflitti legati al finanziamento del debito pubblico. Tale questione non solo era rimasta sostanzialmente estranea alla storiografia precedente ma ha anche il merito di spazzare via definitivamente le opinioni di chi ritiene Machiavelli poco edotto o poco interessato alle questioni economiche, facendone banalmente il teorico di una certa 'autonomia' della politica. Cfr. anche C. Lefort, *Machiavel: la dimension économique du politique*, in Lefort (1978), cit.

che la riforma agraria è anche, al tempo stesso, una riforma militare. Questo il motivo che sottende, forse più di ogni altro, il giudizio positivo sull'impresa dei Gracchi, 'de' quali si debbe laudare più la intenzione che la prudenzia' (D I.37). Un giudizio che sembra potersi applicare, in egual misura, all'impresa di Cleomene, la cui giusta intenzione è rovinata dalla mancanza di autonomia e dal suo dipendere interamente dalla ricchezza di qualcun altro.[42]

L'uguaglianza, dunque, è al cuore sia dell'organizzazione sociale spartana, iniziata cioè da Licurgo e proseguita da Agide e Cleomene, sia di quella romana, con il tentativo dei Gracchi ma anche, come vedremo in chiusura di questo paragrafo, secondo una certa interpretazione più complessiva della storia di Roma. Dall'organizzazione sociale e da una distribuzione egualitaria delle risorse dipende anche, in modo altrettanto importante, la potenza militare di un esercito basato su una leva censitaria. Cerchiamo di capire meglio, allora, a cosa pensa esattamente Machiavelli quando parla di uguaglianza.

Sviluppando un'ipotesi interessante di stratificazione dell'opera, Larivaille ha compiuto alcuni anni or sono un'approfondita analisi del tema dell'uguaglianza nei *Discorsi*. Lo storico francese sostiene che il termine 'equalità' appare, salvo rare eccezioni, con significato politico, spesso accompagnato dall'aggettivo civile, dove la *civile equalità* è la traduzione letterale del polibiano *politicae aequalitatis* nella traduzione latina usata da Machiavelli.[43] Il termine appare una sola volta nell'*Allocuzione a un magistrato* del 1519-20 e, assente nel *Principe*, riappare più volte nel *Discursus* e nelle *Istorie* in cui sempre ha valore politico, e poi nei *Discorsi*, dove il significato politico, piuttosto che economico, avrebbe per Larivaille quasi sempre un'importanza maggiore.[44]

Benché la *civile equalità*, non solo nel Segretario ma in molti autori del tardo umanesimo, abbia senz'altro un valore principalmente politico, mi sembra difficile

[42] Dopo Machiavelli, Tiberio Gracco troverà un lettore altrettanto acuto solo nel Foscolo delle *Istruzioni Popolari Politico-Morali*: 'Tiberio Gracco, vedendo come la patria era in mano del Senato composto dai Patrizi che oltre ch'essi erano innati nemici del popolo, erano anche i più ricchi ed avevano i mezzi di opprimerlo, divisò di richiamare *ab antiquo* la legge agraria e di eguagliare per quanto si potesse le fortune de' cittadini, reputando quel saggio romano che l'eguaglianza di diritto senza l'eguaglianza di fatto non è che nome' Seguendo il giudizio di Machiavelli, Foscolo ritiene la giusta lotta dei tribuni più importante degli effetti negativi da essa causati, la cui responsabilità deve essere addossata al Senato e non al popolo: 'Non negherò che questi tumulti non siano stati di scandalo e non abbiano avuto parte nelle guerre civili; ma dirò altresì che essendo questi tumulti avvenuti per iscemare la possanza de' nobili e de' ricchi, ed avendo questi soperchiata la fazione popolare con l'ingiusto assassinio de' Gracchi, il giudice imparziale pianhge su la sorte di questi due generosi romani, e allontanandosi dal vulgo che giudica non dallo scopo ma dall'evento, tragge appunto la ruina di Roma più dalle opposizioni del Senato (interessato a ciò per cause private) che dalle intraprese de' Gracchi audaci in vero, ma giuste, e propugnatrici d'una santa causa e delle leggi de' loro maggiori'. *Il Genio democratico, n. 7 – 9 ottobre [1798]*, *Scritti Letterari e Politici dal 1796 al 1808*, in Foscolo 1972, vol. VI: 145-6.

[43] Cfr. Larivaille 1982: 176 e *passim*.

[44] Sull'importanza teorica del *Discursus*, cfr. Raimondi 2003.

escludere la presenza, forse implicita o latente ma non per questo meno fondamentale, delle questioni economiche in generale, e anche di un vero e proprio *concetto economico* di uguaglianza, che è ben presente in Machiavelli.[45] Rovescerei dunque la lettura di Larivaille per dire che solo raramente, quando Machiavelli parla di equalità, se ne può dedurre un significato esclusivamente politico. Quando non si tratta di un signficato apertamente economico, come quello di D I.6 a proposito della riforma di Licurgo, l'economico è quasi sempre presente, sottende o addirittura guida la riflessione sul politico. Prendiamo D I.55, uno dei capitoli di maggiore spessore teorico sul concetto di equalità.[46] Lo statuto dei gentiluomini, un misto di arroganza feudale e di arretratezza culturale tipico di alcune province italiane e che fa da ostacolo all'organizzazione in forma libera e repubblicana, è senza dubbio al tempo stesso politico ed economico. Le ineguaglianze che, paradossalmente, si sono sviluppate nella virtuosa Roma e che si sono invece assottigliate nella corrotta Firenze, di IF III.1, sono al tempo stesso politiche ed economiche.

D I.17, fra questi, è pure un testo di importanza capitale. Qui Machiavelli sottolinea il fallimento di Epaminonda, generale e politico virtuoso, nel trasmettere la sua virtù ai tebani dopo la morte, perché 'tale corruzione e poca attitudine alla vita libera, nasce da una inequalità che è in quella città: e volendola ridurre equale, è necessario usare grandissimi straordinari, i quali pochi sanno o vogliono usare'.[47] Troppo corta fu la vita di Epaminonda perché la sua virtù finisse per arrestare la corruzione e invertire la rotta. Ma proprio questo testo, allora, conferma indirettamente l'immenso valore dell'intervento di Licurgo, anch'egli 'solo' di fronte alla corruzione, come Epaminonda, e che fu invece in grado di stabilizzare la propria opera affinché si mantenesse in modo duraturo. D I.6 e I.17 vanno dunque letti insieme, a dimostrazione non solo del fatto che l'uguaglianza è nemica della corruzione, ma anche per illustrare di quale tipo di 'equalità' si tratti e di come l'economia abbia a che fare, direttamente, non solo con la politica, ma anche con la potenza militare. Ancora una volta, seppure indirettamente, è la riforma di Licurgo a mostrare questa realtà.

Come abbiamo visto all'inizio di questo paragrafo, la riflessione di Machiavelli sulla materia spartana si apre proprio all'insegna dell'eguaglianza, quella economica ossia di 'sustanze', realizzata da Licurgo e quella politica ossia di 'grado', che viene invece esclusa dal legislatore. Né la scelta di mettere l'uguaglianza al centro deve sorprendere, perché le stesse fonti classiche, Plutarco per primo, comprendono come questa sia la vera materia del contendere e il vero fuoco che alimenta i conflitti tra popolo e nobili. Nell'*Agide*, l'uguaglianza che i

[45] Cfr., di recente, Balestrieri 2007 e, dello stesso, *Equalità e inequalità*. In Sasso, Inglese, a cura di 2014, *sub voce*.

[46] E tuttavia per niente l'unico, come invece sostiene Balestrieri, ivi.

[47] D. I.17, un testo che Larivaille legge in modo disattento e che Balestrieri spoglia di signficato teorico.

vaticini inducono il re spartano a instaurare è senza ombra di dubbio economica. Quando Leonida si oppone al suo rivale, mettendo in campo la memoria di Licurgo e sostenendo che questi non aveva cancellato il debito, Agide ribatte che il bando dei metalli preziosi nient'altro significa che l'abolizione del debito e la restaurazione di un'uguaglianza perduta. Quando Cleomene riprende il progetto di Agide, Plutarco sottolinea che era proprio di uguaglianza che non si poteva più parlare a Sparta senza sollevare lo spettro di sanguinosi conflitti. E sono proprio questi conflitti che Machiavelli non ha timore di sollevare quando esplora la tragica evoluzione della riforma agraria dei Gracchi in D I.37. Tenere ricco il pubblico e i cittadini privati poveri – raccomandazione che torna a più riprese in Machiavelli[48] – significa, a mio avviso, proprio questo, cioè riuscire a imporre quel regime egualitario che Licurgo aveva introdotto in modo duraturo a Sparta e che né Agide e Cleomene, né i Gracchi a Roma, invece, riuscirono a ravvivare. Conclude, dunque, Machiavelli:

> Tale, adunque, principio e fine ebbe la legge agraria. E benché noi mostrassimo altrove, come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera Roma, per nascerne, da quelle, leggi in favore della libertà, e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria; dico come, per questo, io non mi rimuovo da tale opinione: perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua. In modo che, se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura, molto più tosto in servitù quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili. Vedesi per questo ancora, quanto gli uomini stimano più la roba che gli onori. Perché la Nobilità romana sempre negli onori cede sanza scandoli straordinari alla plebe; ma come si venne alla roba fu tanta la ostinazione sua nel difenderla, che la plebe ricorse, per isfogare l'appetito suo, a quegli straordinari che di sopra si discorrono.

Tanto è forte la convinzione che Machiavelli non esita a evocare un potenziale paradosso. Convoca cioè un argomento che egli stesso riconosce potenzialmente pericoloso per quella valutazione positiva dei conflitti che aveva presentato nei primi capitoli dei *Discorsi*, proprio laddove aveva scelto la turbolenta Roma alla pacifica Sparta. Le 'sustanze', cioè la 'roba', prendono il sopravvento sui 'gradi', cioè sugli 'onori'. Di nuovo, in modo indiretto, Machiavelli sottolinea la virtù trasformatrice di Licurgo, capace di riuscire in modo duraturo contro la nobiltà spartana laddove i Gracchi finirono per fallire contro la nobiltà romana.

Che Machiavelli avesse ben presente il contenuto dei provvedimenti presi dai re spartani è stato sostenuto con convinzione da Giorgio Cadoni in uno degli interventi più importanti dell'intera storiografia machiavelliana dedicato alle cose di Sparta. Cadoni sottolinea la spregiudicata lettura di Machiavelli, oltre e contro

[48] Cfr. ad esempio D II.10 e III.16.

gli innumerevoli detrattori dei sovrani riformatori, fra cui Pausania e Polibio.[49] Machiavelli ascolta invece la voce di Plutarco, aiutato in questo forse anche dalla scelta di un testo già più sicuro rispetto all'incerta e lacunosa traduzione polibiana del Perotti. Più che la spiegazione di una convenienza tutto sommato formale e di superficie, tuttavia, mi sembra più convincente avanzare un'altra ipotesi, quella cioè di una scelta meditata da parte di Machiavelli. Di una meditazione avvenuta proprio sul contenuto delle riforme egualitarie, non limitato però ai soli Agide e Cleomene, come sostiene Cadoni, ma a una visione appunto più complessiva di ciò che la storia spartana, da Licurgo in poi, poteva apportare sia per una conoscenza di quella romana sia per lo sviluppo di argomenti teorici maggiormente proiettati verso il presente delle questioni politiche di cui Machiavelli si occupa.

Più debole ancora mi sembra la conclusione di Cadoni quando sostiene l'incoerenza, da parte di Machiavelli, nell'avvicinare le riforme spartane, specialmente quella di Cleomene, ai Gracchi, poiché gli sfortunati fratelli romani non avevano mai voluto stabilire una 'equalità di sustanze'. Certo non si tratta di attribuire ai Gracchi un progetto economico e politico identico a quello di Licurgo o di Cleomene. Ma in che direzione può mai andare una riforma agraria, e specificamente quella dei Gracchi, se non in quella di una maggiore eguaglianza? Nel tracciare, in modo implicito ma chiaro, un percorso che da Licurgo porta ai Gracchi, Machiavelli ha voluto interpretare una storia, o meglio costruire una narrazione che potesse essere interpretata anche in senso politico.

A sostegno di questa tesi va anche il secondo punto che, per Cadoni, manifesterebbe un'incoerenza nell'analisi di Machiavelli: il giudizio positivo del tentativo cleomenico di ravvivare la costituzione di Licurgo trascinerebbe con sé il tarlo che aveva finito per erodere la potenza militare spartana, facendone una repubblica adatta solo a difendersi e conservarsi. Ma, come abbiamo visto sopra, Machiavelli intende proprio scindere i due argomenti. La scelta del modello conflittuale e aperto di Roma, rispetto a quello conservativo e chiuso di Sparta, non fa piazza pulita della base socio-economica instaurata da Licurgo. Anzi, questa si poteva – e si può forse ancora – leggere come una condizione necessaria per l'allargamento di un esercito la cui leva è censitaria.

Anche Mario Reale ha segnalato, dal diverso punto di vista del doppio cominciamento di Roma, l'importanza dell'accostamento tra i tardi riformatori di Sparta e i Gracchi. Cadoni faceva notare a Reale che difficilmente Machiavelli ha potuto conoscere la *comparatio* tra le vite di Agide e Cleomene e quella dei Gracchi. Questa infatti non è contenuta nelle traduzioni del Rinuccini (per Agide e Cleomene) e del Bruni (per i Gracchi) che circolavano insieme già dal 1470 nell'edizione romana di Ulrichus Han, a cura di Giovanni Antonio Campano, ma

[49] *Machiavelli e i tardi riformatori di Sparta*, un testo del 1985 poi pubblicato in Cadoni 1994: 47-91. Cfr. anche la voce 'Sparta', in Sasso, Inglese a cura di 2014.

solo nell'edizione Giunta del testo greco, pubblicata nel 1517.[50] Si potrebbe però ribattere a Cadoni che, a questo punto, poco importa la conoscenza diretta della breve *comparatio* plutarchea, che non contiene peraltro nessun riferimento ai contenuti teorici ed economico-politici analizzati nelle pagine precedenti. Ciò che più conta è che un confronto si possa fare, che sia stato fatto: implicitamente, nel tipo di analisi e di giudizio positivo che ne offre Plutarco, ed esplicitamente, nel *De officiis* di Cicerone a cui Machiavelli, a mio avviso, si oppone frontalmente. Machiavelli, anche senza la *comparatio*, ha avuto tutti gli elementi a disposizione per costruire un legame ideale e un giudizio coraggiosamente parziale e positivo dei tentativi di riforma egualitaria.

La conclusione di Cadoni, da questo punto di vista, può essere rivista anche per quanto riguarda un altro punto fondamentale, ossia il giudizio senza riserve di Machiavelli sull'operato di Cleomene. Cadoni invita ad interpretarlo sulla base di un'astrazione e, in fin dei conti, di una sorta di idealizzazione delle intenzioni del riformatore rispetto alla sua concreta azione storica. Una idealizzazione, dunque, simile a quella espressa a proposito dei Gracchi in D I.37, di cui si lodava più l'intenzione che la prudenza, più la tendenza che avevano indicato che il tempismo con cui avevano agito.[51] La mia tesi è analoga ma in qualche modo contraria a questa: piuttosto che usare i Gracchi per spiegare Cleomene, mi sembra utile usare Cleomene – inteso come seguace di Licurgo – per spiegare i Gracchi. Machiavelli, credo, offre un'interpretazione *spartana* dei Gracchi e del loro tentativo di riforma, un'interpretazione cioè che risale fino al primo nucleo di riflessione e al giudizio positivo sull'"equalità di sustanze', mai rivisto né rinnegato. Proporrei dunque di leggere la conclusione sulla mancata prudenza dei Gracchi alla luce del brevissimo e folgorante D I.20:

> Perché si vede, come due continove successioni di principi virtuosi sono sufficienti ad acquistare il mondo: come furano Filippo di Macedonia ed Alessandro Magno. Il che tanto più debba fare una republica, avendo per il modo dello eleggere non solamente due successioni ma infiniti principi virtuosissimi che sono l'uno dell'altro successori: la quale virtuosa successione fia sempre in ogni republica bene ordinata (D I.20).

Machiavelli sostiene che solo il continuato esercizio della virtù può salvare repubbliche e principati da una ricaduta nella corruzione. Due generazioni di principi successive o ravvicinate, come Filippo e Alessandro, sono l'esempio di questo principio. Ma è veramente possibile leggere i Gracchi, che niente hanno a che vedere con dei principi, alla luce di questa regola? Credo di si. Da un lato,

[50] Cfr. ancora *Machiavelli e i tardi riformatori di Sparta*. Per la questione dei testi di Plutarco, oltre a Giustiniani 1961, oggi si possono vedere Gallo, a cura di 1997 e soprattutto il prezioso Cortesi, Fiaschi, a cura di 2008. Sappiamo da una lettera a Biagio Buonaccorsi del 21 ottobre 1502 che Machiavelli si interessa avidamente alla lettura delle *Vite*, ancora difficilmente reperibili però, in Firenze, a quella data.

[51] Cfr. Cadoni 1994: 86 sgg.

infatti, Machiavelli stesso suggerisce nel passo appena letto che non c'è differenza e che anzi, tale conclusione è valida ancor più nelle repubbliche che nei principati. Dall'altro, l'intera vicenda dei Gracchi era stata chiosata da Plutarco stesso alla luce di un principio molto simile a quello qui espresso da Machiavelli. Nonostante le differenze di carattere, scrive Plutarco, i due fratelli erano simili nella virtù. Tuttavia, 'Tiberio era più anziano di nove anni; tale circostanza separò cronologicamente le rispettive carriere politiche e danneggiò notevolmente le loro iniziative, poiché non giunsero insieme nel pieno dell'età e non poterono unire la loro potenza, che sarebbe stata grande e irresistibile, se l'avessero utilizzata congiuntamente' (Plu. *TG* 3).

Interessandosi alla durata della virtù nel tempo, all'azione continuata di due o più generazioni di condottieri e di politici virtuosi, difficilmente Machiavelli può non aver pensato alla sua fonte prediletta in materia spartana. Nel giudizio di D I.37 sulla mancata prudenza dei Gracchi, rispetto alla loro giusta intenzione, si può forse avvertire l'eco della chiosa plutarchea. Il cattivo tempismo dei Gracchi – questa la lettura che intendo proporre – non sarebbe tanto rispetto al momento storico, ma rispetto alla reciproca e parallela virtù dei fratelli che, troppo lontani nel tempo l'uno dall'altro, non avrebbero potuto godere del buon tempismo di cui Filippo e Alessandro furono in grado di approfittare, operando l'uno di seguito all'altro, senza soluzione di continuità.[52]

Polibio e in qualche misura Aristotele, dunque, ma soprattutto Plutarco forniscono la base per la riflessione machiavelliana sul legame tra uguaglianza economica e potenza militare. Un passo in più, tuttavia, lo si può fare analizzando il contributo di un altro storico, forse meno influente in assoluto, ma altrettanto importante, invece, per l'autore dei *Discorsi*. Si tratta di Dionigi di Alicarnasso, su cui ha recentemente attirato l'attenzione, in modo convincente, Gabriele Pedullà, presentandolo come una delle fonti maggiori di Machiavelli.[53]

Dionigi, come è noto, fa della costituzione romana l'opera di Romolo, con evidente ispirazione alla storia arcaica di Sparta e alla figura individuale del mitico Licurgo.[54] I paralleli proliferano, specialmente nel II libro delle *Antichità romane* in cui Romolo apprende dagli errori dei lacedemoni e si allontana dai loro costumi, ad esempio quando accoglie i rifugiati donando loro delle terre o quando coniuga l'esercizio delle due attività virtuose, l'agricoltura e la guerra, nell'uomo libero.[55] Ma l'ispirazione licurgica di Romolo è ancora più evidente nella distribuzione egualitaria della terra, vero e proprio catalizzatore di una moltitudine intorno alle istituzioni e ai valori di quella che diventerà la più grande potenza del mondo antico: 'Quando tutti furono distinti e ordinati in tribù e fratrie, Romolo

[52] Per una interpretazione, nuovamente, positiva dei Gracchi, ma basata su una diversa ipotesi, cfr. McCormick 2018: 57-8.

[53] Cfr. Pedullà 2011, nonché il suo denso saggio introduttivo a Dionigi di Alicarnasso 2010.

[54] Cfr. Vlassopoulos 2012 e Rawson 1969: 105.

[55] Cfr., rispettivamente, D.H. II.15 e II.28.

divise la terra in trenta lotti uguali e ne assegnò uno a ogni fratria, lasciando al di fuori di questi un'estensione di terra sufficiente per i templi e i recinti sacri e una parte anche per la comunità. Questa fu la divisione unitaria attuata da Romolo della popolazione e del territorio, *ispirata a una comune e grandissima uguaglianza* [corsivo mio]' (D.H. II.7).[56]

Dionigi, dunque, offre un'interpretazione *spartana* di Romolo e delle prime istituzioni romane. Spartana ed egualitaria, proprio sul modello di quanto aveva fatto il mitico Licurgo con la Grande Retra. Né l'impulso egualitario si arresta con la prima fondazione istituzionale. La divisione delle terre e del bottino di guerra induce i romani a sostenere le campagne militari e l'espansione coloniale (D.H. II.28). E questo impulso prosegue anche in Numa, che rimedia ad alcuni difetti di Romolo proprio con la distribuzione fondiaria: '[egli] trovò la situazione politica agitata da tali marosi, [che] dapprima risanò la condizione dei plebei non abbienti, distribuendo loro una piccola parte delle terre che Romolo aveva posseduto, e del terreno pubblico [...]' (D.H. II.62).

Anche in Dionigi, dunque, e non solo in Plutarco e Polibio, Machiavelli ha trovato elementi per vedere, nella filigrana della storia romana, gli effetti migliori dell'eredità socio-politica dell'uguaglianza spartana. Su questa direttrice di pensiero, Machiavelli seleziona le sue fonti in modo oculato, per ricostruire una narrazione funzionale al suo interesse politico, quello cioè di una repubblica prospera e armata che, a differenza dell'antica Sparta, sia aperta e conflittuale, ma in cui la caratteristica uguaglianza istituita da Licurgo non venga dimenticata, perché proprio questa può costituire la migliore base socio-economica per un esercito autonomo ed efficiente.

* * *

Per concludere, vorrei riprendere un tema segnalato, ancora una volta, da J.G.A. Pocock nella sua lettura machiavelliana di Harrington all'interno del repubblicanesimo atlantico. La lettura di Pocock, e con lui quella della prestigiosa scuola di Cambridge, è poco sensibile e refrattaria a riconoscere l'importanza di alcuni dei temi maggiori del pensiero di Machiavelli, come la teoria del conflitto.[57] Pocock, tuttavia, ha insistito a mio avviso giustamente sulla centralità della distribuzione egualitaria delle terre in Harrington. Nei *Preliminaries* dell'*Oceana* si legge infatti:

[56] Immediatamente dopo questa divisione delle terre, Romolo distingue i plebei dai 'padri' realizzando, come direbbe Machiavelli, 'più equalità di sustanze, e meno equalità di grado'.

[57] Cfr. ad esempio Vatter 1998. Su questo si possono vedere, fra le altre, le critiche di McCormick 2003, Gaille 2007, Visentin 2007 e adesso Pedullà 2020. Mi permetto di rimandare anche al mio Del Lucchese 2015.

> While Lacedaemon held to the division of land made by Lycurgus, it was immovable; but, breaking that, could stand no longer. This kind of law fixing the balance in lands is called agrarian, and was first introduced by God himself, who divided the land of Canaan to his people by lots, and is of such virtue that wherever it has held, that government has not altered, except by consent; as in that unparalleled example of the people of Israel, when being in liberty they would needs choose a king. But without an agrarian law, government, whether monarchical, aristocratical, or popular, has no long lease.[58]

Come per Machiavelli, questo interesse è funzionale al mantenimento non solo della libertà, ma anche di un potente esercito.[59] Benché su altri punti essenziali, dunque, Harrington abbia scelto di allontanarsi da Machiavelli, per quanto riguarda l'importanza data all'economia e, in particolare, alla distribuzione della ricchezza e delle terre, si rivela un lettore attento del Segretario fiorentino nella prima modernità, e indica un repubblicanesimo non meno radicale – e spartano – di quello di Machiavelli.

[58] Harrington 1992, I, *The Preliminaries*. Cfr. anche ivi, poco oltre: 'An equal agrarian is a perpetual law, establishing and preserving the balance of dominion by such a distribution, that no one man or number of men, within the compass of the few or aristocracy, can come to overpower the whole people by their possessions in lands'.

[59] Argomentando contro Hobbes, con profondo realismo machiavelliano, Harrington 1992, XIII scrive: 'as he said of the law that without this sword is but paper, so he might have thought of this sword that without an hand it is but cold iron. The hand which holdeth this sword is the militia of a nation [. . .]. But an army is a beast that hath a great belly and must be fed; wherefore this will come unto what pastures you have, and what pastures you have will come unto the balance of property, without which the public sword is but a name or mere spitfrog'.

BIBLIOGRAFIA

Arias, G. (1928). *Il pensiero economico di Machiavelli*. 'Annali di economia dell'Università Bocconi di Milano'. 4: 1-30.

Aristotele (1955). *Politica e Costituzione di Atene*. A cura di C. A. Viano. Torino: U.T.E.T.

Balestrieri, G. G. (2007). *Equalità e inequalità in Machiavelli*. 'Teoria politica'. 28: 129-37.

Barthas, J. (2011). *L'argent n'est pas le nerf de la guerre. Essai sur une prétendue erreur de Machiavel*. Rome: École française de Rome.

Bertrand-Dagenbach, C. (1991). *Histoire et mythologie grecques dans l'oeuvre de Machiavel*. 'Antike und Abendland'. 37: 126-43.

Cadoni, G. (1994). In *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti di fronte al tramonto della* Florentina Libertas. Roma: Jouvence.

Caporali, R. (2012). *Uguaglianza*. Bologna: Il Mulino.

Cicerone (1987). *I doveri*. Saggio introduttivo e note di E. Narducci, traduzione di A. Resta Barrile. Milano: Garzanti.

Colish, M.L. (1978). *Cicero's* De officiis *and Machiavelli's Prince*. 'The Sixteenth Century Journal'. 9: 81-94.

Cortesi, M., Fiaschi, S. a cura di (2008). *Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa (secoli XV-XVI)*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo.

Del Lucchese, F. (2009). *Conflit, Law and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumults and Indignation*. London: Continuum.

Del Lucchese, F. (2015). *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Dionigi di Alicarnasso (2010). *Le antichità romane*. A cura di F. Donadi e G. Pedullà. Traduzione di E. Guzzi. Torino: Einaudi.

Ellinger, G. (1888). *Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis*. 'Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft' 44: 1-58.

Feinberg, B. S. (1970). *Creativity and the political community: the role of the lawgiver in the thought of Plato, Machiavelli and Rousseau*. 'Western Political Quarterly'. 23: 471-84.

Foscolo, U. (1972). *Scritti letterari e politici dal 1796 al 1808*. A cura di G. Gambarin. Edizione Nazionale delle Opere. Vol VI. Firenze: Felice Le Monnier.

Frosini, F. (2013). *Guerra e politica in Machiavelli*. 'Tiempo da Ciência'. 20: 9-26.

Gaille, M. (2007). *L'annexion républicaine de Machiavel dans la pensée anglo-saxonne : principes, finalités, effets interprétatifs et tensions internes.* In P. Carta et X. Tabet éds. Machiavelli nel XIX et XX secolo/Machiavel aux XIXe et XXe siècles. Milan: CEDAM, pp. 287-307.

Gallo, I. a cura di (1997). *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento*. Atti del 7 convegno plutarcheo Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997. Napoli: M. D'Auria.

Giustiniani, V. R. (1961). *Sulle traduzioni latine delle 'Vite' di Plutarco nel Quattrocento*. 'Rinascimento'. Seconda serie. 1: pp. 3-62.

Guidi, A. (2009). *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel segretario Machiavelli*. Bologna: Il Mulino.

Harrington, J. (1992). The Commonwealth of Oceana *and* A System of Politics. Edited by J. G. A. Pocock. Cambridge: Cambridge University Press.

Isocrate (1991). *Opere*. A cura di M. Marzi. Torino: U.T.E.T.

Jacoby, F. (1929-58). *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden: E. J. Brill.

Krappé, A. H. (1924). *Quelques sources grecques de Machiavel*. 'Etudes Italiennes'. 6: 80-6.

Larivaille, P. (1982). *La pensée politique de Machiavel. Les "Discours sur la Première Décade de Tite-Live"*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.

Lefort, C. (1978). *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.

Martelli, M. (1998). *Machiavelli e gli storici antichi*. Roma: Salerno.

McCormick, J. P. (2003). *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments*. 'Political Theory' 31: 615-643.

McCormick, J. P. (2018). *Reading Machiavelli: Scandalous Books, Suspect Engagements and the Virtue of Populist Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Mansfield, H. (2001 [1979]). *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the* Discourses on Livy. Chicago and London: University of Chicago Press.

Morrow, G. L. (1993[2]). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press.

Musti, D. (1967). *Polibio e la democrazia*. 'Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia'. Serie II. 36: 155-207.

Ollier, F. (1933). *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*. Paris: E. de Boccard.

Ollier, F. (1943). *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque du début de l'école cynique jusqu'à la fin de la cité*. Paris: Les Belles Lettres.

Pedullà, G. (2003). *Il divieto di Platone. Niccolò Machiavelli e il discorso dell'anonimo plebeo (*Ist. Fior*. III, 13)*. J.-J. Marchand e J.-C. Zancarini a cura di. *Storiografia repubblicana fiorentina*. Firenze: Franco Cesati, pp. 210-266.

Pedullà, G. (2011). *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio."* Roma: Bulzoni.

Pedullà, G. (2020). *Humanist Republicanism: Towards a New Paradigm*. 'History of Political Thought'. 41: 43-95.

Platone (2000). *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Miano: Bompiani.

Plutarque (1972-96). *Propos de table. Oeuvres morales*. Texte établi et traduit par F. Fuhrmann [vol. I e II], F. Frazier et J. Sirinelli [vol. III]. Paris: Les Belles Lettres.

Plutarco (1993). *Monarchia. Democrazia. Oligarchia*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di A. Caiazza. Napoli: M. D'Auria Editore.

Plutarco (1994). *Vite*. V [*Agide-Cleomene e Tiberio-Caio Gracco*]. A cura di G. Marasco. Torino: U.T.E.T.

Plutarco (1998). *Vite*. VI [*Licurgo e Numa*]. A cura di A. Meriani e R. Giannattasio Andria. Torino: U.T.E.T.

Plutarco (2017). *Tutti i Moralia*. Coordinamento di E. Lelli e G. Pisani. Traduzioni, introduzioni e note di G. Pisani et alii. Milano: Bompiani.

Polibio (1955). *Storie*. Traduzione e note di C. Schick. Introduzione, nota biografica, antologia critica e bibliografia a cura di G. Zelasco. Milano: Mondadori.

Pocock, J.G.A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Raimondi, F. (2003). *Il paradigma-Firenze nel* Discursus florentinarum rerum *di Machiavelli: in principio sono i conflitti, i conflitti governano*. in M. Scattola a cura di. *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*. Milano: FrancoAngeli, pp. 145-75.

Rawson, E. (1969). *The Spartan Tradition in European Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Reale, M. (1985). *Machiavelli, la politica e il problema del tempo. Un doppio cominciamento della storia romana? A proposito di Romolo in 'Discorsi' I 9*. 'La Cultura'. 23: 45-123.

Sasso, G. (1987). *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Milano-Napoli: Ricciardi.

Sasso, G., Inglese, G. a cura di (2014). *Enciclopedia machiavelliana*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia.

Senellart, M. (1989). *Machiavélisme et raison d'Etat*. Paris: Presses Universitaires de France.

Stolleis, M. (1988). *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band, Reichspublizistik und Policeywissenschaft 1600-1800*. München: C. H. Beck.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe: Free Press.

Tangorra, V. (1900). *Il pensiero economico di Machiavelli*. 'Rivista italiana di Sociologia'. 4: 556-93.

Taranto, D. (2003). *Arte dello Stato e valutazione dell'economia in Machiavelli*. In *Le virtù della politica*. Napoli: Bibliopolis, pp. 147-67, poi in A. Fontana et alii éd. (2004). *Langues et écritures de la république et de la guerre*. Genova: Name, pp. 347-64.

Taranto, D. (2009). *Machiavelli e Plutarco*. 'Il pensiero politico'. 42: 167-97.

Tigerstedt, E. N. (1965). *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*. Stockholm-Göteborg-Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Tommasini, O. (1883-1911). *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo, storia ed esame critico*. Roma-Torino-Firenze: E. Loescher.

Vatter, M. (1998). *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.

Viroli, M. (1998). *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.

Visentin, S. (2007). *L'inafferrabilità di Old Nick: Machiavelli nell'interpretazione di John Pocock e Quentin Skinner*. In R. Caporali a cura di. *La varia natura, le molte cagioni. Studi su Machiavelli*. Cesena: Società editrice Il Ponte Vecchio, pp. 165-89.

Vlassopoulos, K. (2012). *Sparta and Rome, in early modern thought: a comparative approach.* In Hodkinson, S, Macgregor Morris, I. eds. (2012). *Sparta in Modern Thought: Politics, History and Culture*. Swansea: The Classical Press of Wales.

Winter, Y. (2012). *Plebeian Politics: Machiavelli and the Ciompi Uprising*. 'Political Theory'. 40: 736-66.

Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 73-110
ISSN: 1825-5167

PERSUADERE SENZA COSTRINGERE: IL MOSÈ LEGISLATORE IN SPINOZA E ROUSSEAU

MARTA LIBERTÀ DE BASTIANI
Università di Roma Tre / ENS Lyon
martalibertadebastiani@gmail.com

ABSTRACT
Among all the ancient legislators, Spinoza and Rousseau particularly praise Moses, who created a nation which looks set to last forever, even without being a state any longer. The two philosophers certainly conceive Moses as a securalised charachter, whose actions are better understood within the field of political immanence, than within the field of religious trascendence. Nevertheless, Spinoza and Rousseau do not underestimate Moses' extraordinary actions: besides unifying the Hebrews, who were nothing more than a crowd of fugitives and slaves before he set them free, Moses sensed one of the very principles of politics, namely that no human being wants to be governed by his peers. Knowing this, Moses imposed his authority as a divine legacy. Altough he has perfectly clear the public and political dimension of religion, Moses is not an *impostor*, according to Spinoza and Rousseau: the strenght and the endurance of the social bond that unites the nation of the Hebrews – it is to say the reason of its *eternity* – is due to his ability to *persuade* and *drift* his people without using force or constraint. On the contrary, Moses binds toghether the Hebrews and convince them to respect and love their laws by giving them identitary customs, by dictating cerimonies and religious rites which affect their imagination and their passions. As a result, obedience comes not from external constraint, thus is not experienced as slavery, but from the spontaneous assent of the mind and is experienced as freedom.

KEYWORDS
Moses, Spinoza, Rousseau, Machiavelli, legislator

INTRODUZIONE[1]

Quando negli scritti di Spinoza e Rousseau si incontra la figura di Mosè destano stupore la sua centralità, la sua polivalenza e la sua ambiguità. Due filosofie apertamente laiche si rivolgono con palese ammirazione al grande profeta, la cui figura eccezionale non compare ai margini del discorso, come se si trattasse di una glossa erudita, ma si manifesta in punti nodali delle rispettive argomentazioni poli-

[1] Vorrei ringraziare Geraldine Lepan e René Koekkoek per i suggerimenti bibliografici e le note al testo.

tiche, precisamente là dove vi sono importanti difficoltà teoriche da dirimere. L'occasione di riflessione è data, per entrambi, dalla constatazione di una problematica essenziale che si esplicita in una serie progressiva di domande: che cosa fa di un popolo un popolo? Perché esso, unica fonte del diritto, sceglie, in modo apparentemente libero e non costretto da alcuna forza esterna, di trasferirlo? Come si spiega che tale trasferimento non sia vissuto, anche nel caso di regimi in ultima istanza oppressivi, come una forma di schiavitù, ma anzi come una liberazione? Qual è il meccanismo che presiede all'esercizio spontaneo dell'obbedienza? In senso più costruttivo, poi, ci si chiede: come avvincere oggi i cittadini al rispetto delle leggi, quando non sia possibile, come avviene nella maggior parte dei casi, che essi ne comprendano la razionalità? Quale forma comunicativa adottare, quale strategia, perché il popolo faccia, se non per convinzione anche suo malgrado, il suo stesso bene?

La prima valenza dell'esempio mosaico è quindi quella di costituire un paradigma, sia in senso analitico che sintetico. Bisogna intendersi, tuttavia, sul significato di questo modello; la legislazione ebraica non può più essere, per Spinoza e Rousseau, paradigmatica in quanto espressione della volontà divina. Questa è e resta un prodotto storico, per quanto interessante. Ciò non toglie che essa possa costituire un modello, vuoi per la particolare situazione degli ebrei che, all'uscita dall'Egitto, non sono sottomessi al diritto di nessuno, vuoi perché sia la modalità di affermazione che il contenuto della legislazione mosaica possono offrire uno spunto o un monito per le politiche a venire.

Ciò spiega la grande polivalenza di Mosè che è letto come legislatore, profeta e principe al contempo. Vi sono tante immagini di Mosè, quindi, che concorrono a delineare la sua figura e il suo operato, il quale è, esso stesso, polivalente nel senso che, come vedremo, si esplica su molti livelli. In questo senso, l'uso strumentale della religione non è che uno dei piani su cui si muove Mosè, il cui operato non può comprendersi, quindi, nei soli termini dell'"impostura". Infine, Mosè è una figura ambigua i cui tratti indubbiamente positivi non sono sufficienti a diradare le ombre sinistre che si addensano sul suo agire, al limite tra liberazione e oppressione.

In ciò che segue, tali aspetti emergeranno attraverso un'analisi in sei passaggi. Nella prima e nella seconda parte sarà ricostruito il contesto storico, politico, culturale e filosofico in cui le riflessioni su Mosè di Spinoza e Rousseau si inseriscono. In secondo luogo, sarà contestata la riduzione di Mosè a semplice impostore per poi passare, nella quarta parte, a comprendere il significato profondo del suo operato. Nella quinta parte, si cercherà di capire in che senso e in che misura tale operato sia paradigmatico e quali ragioni vi siano di pensare alla storia ebraica come a un modello da imitare o da cui discostarsi. Nella sesta parte, infine, alcune considerazioni conclusive saranno l'occasione per tracciare possibili linee di ricerca future.

1. IL CONTESTO STORICO, CULTURALE E POLITICO

Il processo di secolarizzazione della Scrittura di cui Spinoza, se non il primo, fu certamente uno dei principali promotori e realizzatori, è ormai compiuto ed accettato al tempo di Rousseau. Tale trasformazione, pur nella sua complessità e nei diversi modi in cui venne operata, non determina unicamente un'interpretazione storica e laica degli scritti biblici, ma implica anche una riconsiderazione del ruolo e del valore dei personaggi che ne popolano i racconti. Tra questi spicca per importanza Mosè che non è più preso in considerazione per il suo contributo sul piano strettamente religioso: egli non è, infatti, né l'autore divino del Pentateuco, né un profeta da venerare, ma un uomo politico, il cui operato trascende, ma al tempo stesso comprende, la dimensione religiosa. In questo senso, il profetare di Mosè diviene sì strumentale al suo agire politico in qualità di legislatore del popolo ebraico, ma non per questo viene ridotto a impostura.

La storicizzazione e la politicizzazione della figura di Mosè, tuttavia, non ne diminuiscono affatto l'importanza, ma è vero il contrario: questa resta centrale anche a partire da una prospettiva laica. Come grande leader politico, infatti, Mosè assurge al ruolo di paradigma, sia in senso positivo che negativo, del legislatore. La filosofia politica d'età moderna che, si sa, attribuisce un peso notevole alla storia e alle istituzioni antiche al fine di determinare le migliori soluzioni per il presente, non si concentra, come per molto tempo si è creduto, solo sulla classicità greco-latina. Atene con Solone, Sparta con Licurgo e Roma con Numa e Romolo sono certamente esempi fondamentali, ma Gerusalemme con Mosè occupa uno spazio altrettanto cospicuo, a volte addirittura maggiore[2]. La legge mosaica e lo stato degli ebrei vengono studiati attentamente e riletti in funzione delle problematiche moderne, tra le quali, ad esempio, l'assetto repubblicano dello stato, la questione della redistribuzione e il concetto di tolleranza[3].

Interpretare in un modo o in un altro la figura e l'operato di Mosè, quindi, non è un atto erudito, ma un atto politico. Per capire il ruolo che questi gioca nelle filosofie politiche russoiana e spinoziana è necessario, prima di tutto, comprendere quali letture della figura di Mosè circolassero al tempo. In questo senso, è centrale

[2] Sull'importanza e la diffusione del modello ebraico in Europa, nonché sull'opera di Cunaeus, cfr. anche Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, New York: Cambridge University Press 2003 (in particolare pp. 42-46), il quale a giusto titolo parla di vera e propria "politicizzazione della Bibbia".

[3] Cfr. Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge: Harvard University Press 2010. Secondo Nelson la rilettura del modello politico ebraico come repubblicano, anziché come monarchico, gioca un ruolo fondamentale nel declino del "pluralismo costituzionale", ovvero della classica tripartizione delle forme di governo. In particolare, porterebbe a pensare la monarchia come forma di governo quasi illegittima. Tale tesi, forse troppo forte, ha però l'indubbio merito di sottolineare l'importanza del modello ebraico nella formazione del pensiero repubblicano moderno.

l'opera di Machiavelli sia per la sua rilettura dell'operato di Mosè sia per l'indubbia influenza che gioca sul pensiero politico dei nostri due autori.

Nel corso del '600, l'interpretazione di Mosè e della storia e delle istituzioni del popolo ebraico sono terreno di scontro di opposte correnti politiche e religiose. Fin dagli ultimi anni del secolo precedente alcuni autori attivi a Leida danno inizio a quel processo che porterà dalla storicizzazione degli scritti biblici[4] alla completa politicizzazione della figura di Mosè[5] che risulta manifesta, anche solo osservando che questi, con le tavole della legge saldamente in mano, dal 1664 adornerà le stanze dei magistrati del Municipio di Amsterdam[6]. In questo senso, risulta per certi versi archetipico il trattato di Cunaeus *De Republica Hebraeorum* (1617) che anticipa alcuni degli elementi interpretativi che ritroveremo poi anche in Spinoza. Anzitutto, Cunaeus nega la natura divina della legislazione mosaica, notando come questa sia un prodotto storico e sia dunque irreplicabile nella sua interezza; non essendo la parola – politica – di Dio, il modello ebraico può essere utilizzato, ma alla pari dei modelli "profani". Tale storicizzazione rende allora possibile una lettura nettamente politica della teocrazia, dove l'elemento religioso è fondamentale non in sé ma in funzione della concordia che genera nello stato. Mosè, figura eccezionale, ha saputo ordinare uno stato che, garantendo l'uguaglianza tra i cittadini e usando la religione come collante sociale, ha prodotto «una legislazione capace di neutralizzare gli effetti antisociali delle passioni individuali»[7].

La discussione sul modello ebraico non resta però confinata ai corridoi universitari o ai salotti degli eruditi. È proprio in questi anni, a partire cioè dallo scontro tra gomaristi ed arminiani, iniziato nel 1610 e "conclusosi" con il sinodo di Dordrecht nel 1618-1619 e la sconfitta dei secondi, che compaiono nello scenario politico olandese due fazioni. Circa alla metà del secolo, si affrontano tanto apertamente quanto aspramente il partito dei Calvinisti ortodossi, che sostengono il diritto delle autorità religiose a legiferare in materia di fede in modo del tutto indipen-

[4] Cfr. Sutcliffe, *Op.cit.*, pp. 58-78; per quanto riguarda Spinoza, inoltre, centrali in questo senso sono anche le opere di L. Meyer e A. Koerbagh, come spesso rilevato dalla critica. Solo a titolo esemplificativo si veda lo stesso Sutcliffe, pp. 124-132.

[5] Per un'attenta ricostruzione di tale processo di re-interpretazione degli scritti biblici e dell'importanza che riveste nel processo di secolarizzazione della politica si veda Mark Somos, *Secularisation and The Leiden Circle*, Leiden-Boston: Brill 2011.

[6] Il dipinto di Bol è intitolato *Mosè scende dal Monte Sinai con i Dieci Comandamenti*. Cfr. Michael Rosenthal, *Why Spinoza choose the Hebrews. The exemplary function of prophecy in the Theological-political Treatise,* «History of Political Thought», 18, 2 (1997), pp. 207-241, in particolare p. 207.

[7] Stefano Visentin, *La libertà necessaria*, Pisa: ETS 2001, in particolare pp. 125-147. Qui citate pp. 126-127. Secondo Cunaeus, contrariamente a quanto invece sosterranno sia Spinoza che Rousseau, la religiosità mosaica era sì funzionale a omogeneizzare le credenze all'interno dello Stato, rendendolo così più coeso, ma non dogmatica, bensì inneggiante alla tolleranza. Su quest'aspetto cfr. Nelson, *Op.cit.*, pp. 107-111. Sull'apporto di Cuneaus alla riconfigurazione degli scritti biblici in chiave politica si veda anche Somos, *Op.cit.*, in particolare pp. 201-382.

dente ed anzi sovraordinato rispetto all'autorità temporale da un lato e, dall'altro, quello di autori come Grozio, i fratelli De La Court, Van Velthuysen, etc., che ritengono invece – come Hobbes[8] – che il potere religioso debba essere subordinato all'autorità statale. È in seno a tale dibattito, noto anche come questione dello *jus circa sacra*, che prendono importanza Mosè e il popolo ebraico; quello della *Respublica Hebraeorum* diventa un modello fondativo, degno della massima considerazione[9]. La ragione di tale scelta è evidente: lo stato degli ebrei, infatti, era una *teocrazia,* nella celebre definizione di Flavio Giuseppe, dove le leggi dello stato erano emanate direttamente da Dio tramite il suo interprete Mosè. Lo stato ebraico costituiva dunque un'alternativa alla tripartizione classica delle forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) che risultava particolarmente appropriata per l'Olanda secentesca, il cui assetto istituzionale rientrava a fatica nel sempre più diffuso modello europeo[10]. In sostanza, l'analisi dello stato ebraico sollevava questioni che spaziavano dalla migliore relazione tra Stato e Chiesa, alla tolleranza a, in generale, l'assetto da dare alla repubblica[11]. In questo periodo si scontrano quindi diverse interpretazioni del modello biblico, che vedono opporsi, da un lato, i teorici della cosiddetta *Neerlands Israel*, seguaci del teologo Voet, quali Vistius e Van de Velden, che guardano con favore al modello teocratico e, dall'altro, Grozio, Koerbagh, i fratelli De La Court e Van Velthuysen che, al contrario, ritengono quello ebraico un modello negativo: per questi ultimi, le leggi divine non dovrebbero informare le leggi dello stato, sebbene (qui il punto nodale che tornerà anche in seguito) una "religione pubblica" sia essenziale a promuovere

[8] Non è un caso, infatti, se il dibattito sulla *Respublica Hebraeorum* e la sua assunzione a modello si diffonde soprattutto in Olanda e in Inghilterra, cfr. Guido Bartolucci (*The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 214-233): «the Jewish model acquired political significance only when it became an object of reflection in the Dutch and English world, when the history of the Respublica Hebraeorum proved useful in the theological-political problems of the Dutch Republic (especially during the clash between the Calvinist orthodoxy and the Arminians in the 1610s) and of those in England during the English revolution. [...] Cunaeus and John Selden, together with Hugo Grotius and James Harrington, figure as the ideal representatives of this political use of the Jewish model» cit. p. 216.

[9] Per una ricostruzione attenta di questo fenomeno si vedano gli scritti di Lea Campos Boralevi, ad esempio, *Classical Foundation Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in *Republicanism: A Shared European Heritage*, a cura di Martin van Gelderen e Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, vol. 1, pp. 247-261.

[10] Cosa che rende difficile interpretare il dibattito politico olandese sulla scorta di quello europeo, cfr. Hans W. Blom, *Causality and morality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam: Erasmus University 1955, pp. 157-182, e Hans W. Blom, *De La Court e l'interesse di Stato*, «Scienza e Politica», 9 (1993), pp. 25-48.

[11] Cfr. René Koekkoek (*The Hebrew Republic in Dutch Political Thought c. 1650–1675*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 234-258), p. 235.

comportamenti socialmente adeguati[12]. In sostanza, la riflessione spinoziana su Mosè e lo stato ebraico è ben lungi dall'essere una novità; ciò non toglie che essa assuma, come vedremo, dei tratti particolari che meritano l'analisi. Inoltre, la presenza di un retroterra culturale così codificato evidenzia quanto parlare di Mosè – anche tralasciando l'aspetto religioso e concentrandosi unicamente sul suo ruolo politico – non fosse affatto, al tempo, una sorta di *divertissement* ma, al contrario, inserisse l'autore nell'arena dello scontro politico[13].

Dagli eventi finora ricostruiti devono passare circa cent'anni prima che le opere di Rousseau vedano la luce. Ovviamente, molte cose sono cambiate: il processo di secolarizzazione degli scritti biblici – e quindi della figura di Mosè – è ormai completamente realizzato e, in buona parte, accettato. Tuttavia, ci troviamo nel pieno dell'Illuminismo, quel radicale cambiamento filosofico e culturale (che di lì a poco si farà pratico, sfociando nella Rivoluzione Francese) che, tra le altre cose, coinvolge la natura della religione e il suo ruolo nello stato; com'è evidente, l'analisi dell'assetto dello stato ebraico quale teocrazia e della figura di Mosè non sono un territorio di studio e di argomentazione neutrale, ma si inseriscono appieno nel grande dibattito sulla laicità dello stato e sul senso, in generale, del fenomeno religioso[14]. Non potendo qui ricostruire in modo accurato tale questione, la vorrei affrontare a partire da un trattatello molto famoso all'epoca che ci consente, peraltro, di tracciare una linea di continuità tra Spinoza e Rousseau: il *Trattato dei Tre Impostori*. La storia di questo breve scritto anonimo è tanto appassionante quanto oscura[15]. L'espressione "tre impostori" – che fa riferimento a Mosè, Gesù Cristo e Maometto i quali avrebbero volontariamente ingannato gli uomini sulla natura religiosa del loro operato, avendo in realtà fini strettamente politici – affonda le proprie radici nell'ellenismo e circola in Europa almeno a par-

[12] *Ivi*, p. 250.

[13] D'altro canto, è Spinoza stesso a suggerirlo quando, nel capitolo 19 del *Trattato Teologico-Politico* (*TTP*), dice che i suoi "avversari", volendo «separare il diritto sacro da quello civile [...] assumono quale esempio il sommo sacerdote degli Ebrei, cui un tempo spettò il sommo diritto di amministrare le cose sacre; quasi che i sommi sacerdoti non avessero ricevuto quel diritto da Mosè [...] per decreto del quale potevano anche perderlo». p. 467, G 234. Ciò che Spinoza argomenta qui è che i sommi sacerdoti detennero il diritto sul sacro perché ciò era stato concesso da Mosè, in qualità di principe e legislatore. L'esempio mosaico e scritturale, quindi, dimostra l'esatto opposto di quanto gli avversari di Spinoza vorrebbero. Cfr. anche 19, p. 475, G 237-238. I riferimenti dal *TTP* sono tratti da Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Pina Totaro, Napoli: Bibliopolis 2007. Per facilitare la fruizione del testo si dà anche il riferimento all'edizione Gebhardt (G): Baruch Spinoza, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, a cura di C. Gebhardt, C. Winter: Heidelberg 1925.

[14] Cfr. anche Sutcliffe, *Op.cit.*, pp. 231-246 il quale inserisce – molto opportunamente – la feroce critica voltairiana all'ebraismo nel solco della riflessione illuministica sul rapporto tra religione e ragione, rilevando peraltro come questa sia lungi dall'essere coerente.

[15] Su questo si veda, a titolo esemplificativo, Sonja Lavaert, *The Traité des trois Imposteurs: a philosophical plot, or (re)translation as strategy of enlightenment,* «Cadernos de Tradução», 39, 1 (2019), pp. 73-93.

tire dal X secolo. A partire dal XIII, con il titolo *De Tribus impostoribus* si identifica un presunto testo, mai ritrovato, la cui paternità è attribuita a vari autori, tra i quali Avrerroè e Pier delle Vigne, o alternativamente a tutti coloro che potessero essere accusati di eresia. Tuttavia, il primo vero scritto a noi giunto si inserisce proprio nella tradizione della letteratura clandestina francese ed è pubblicato nel 1719 con il titolo, estremamente significativo, di *La Vie et l'esprit de feu Monsieur Benoît de Spinosa*[16], mentre, nelle edizioni successive al 1721, circolerà anche con il nome di *Traité des Trois Imposteurs*. Nelle varie versioni e scritture che lo caratterizzano, questo testo (o forse sarebbe meglio dire "questi testi") si compone di un collage di citazioni (anonime) di vari testi, tra cui il *Trattato Teologico-Politico* spinoziano (d'ora in poi solo *TTP*) e l'*Etica* e circolò ampiamente nella Francia pre-rivoluzionaria. Ciò che importa qui non è tanto entrare nel merito delle varie versioni o dei riferimenti del trattato quanto mostrare, con un esempio celebre, quanto ancora la figura di Mosè intrattenesse ed affascinasse, ponendosi al centro del dibattito culturale e politico. In sostanza, nel secolo dei Lumi, Mosè era divenuto «il prototipo del *legislatore*, politico e religioso al tempo stesso»[17]. Affondando le proprie radici nella tradizione libertina del XVII secolo, quello del «Mosè impostore» era un modello interpretativo affermato ed ampiamente disponibile agli autori clandestini del XVIII secolo[18]. Nella tradizione clandestina, quindi, Mosè, negato «il significato religioso della sua missione», non è solamente il prototipo del saggio legislatore, che usa la religione per realizzare un fine politico; egli è un vero e proprio impostore, nel senso più deteriore: è il suo stesso operato politico a venir criticato, poiché la legislazione mosaica è vista come uno strumento di repressione e d'ingiustizia[19]. Non vi sono dubbi sul fatto che Rousseau fosse a conoscenza del trattato e dei suoi contenuti, che ne attribuisse o meno la paternità al filosofo olandese. Infatti è lui stesso a prenderne esplicitamente le distanze quando, nel *Contratto Sociale* (d'ora in poi solo *CS*), parlando di Mosè

[16] La pubblicazione di questa prima versione si deve a un gruppo di autori formato da Rousset, Aymon, Johnson e Levier. Che vi fosse già del forte interesse relativo alla questione è dimostrato da quella che Silvia Berti, nella sua *Prefazione* al *Trattato dei Tre Impostori* chiama la trovata pubblicitaria di Rousset, il quale, rispondendo a un articolo che negava l'esistenza del latino *De Tribus Impostoribus*, diceva che, al contrario, lui l'aveva tra le mani, riferendosi appunto al testo in procinto di essere pubblicato. Cfr. *Trattato dei Tre Impostori*, a cura di Silvia Berti, Torino: Einaudi 1994, pp. XXI-XXVII. La stessa autrice ha proposto Jan Vroesen come effettivo autore del manoscritto (cfr. XL-LVI e il più recente Silvia Berti, *Autour de l'auteur du Traité des Trois imposteurs. Milieux, amitiés, édition*, «La Lettre clandestine», 24 (2016), pp. 19-34).

[17] Gianni Paganini, *Spinoza : Moïse clandestin, Moïse spinoziste*, «La Lettre Clandestine», 26 (2018), pp. 21-32, cit. p. 22.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ivi*, pp. 29-30. Cfr. anche Sutcliffe, *Op.cit.*, pp. 184-190 che sottolinea come nella tradizione clandestina la critica all'ordinamento ebraico sfociasse, spesso, in una vera e propria "giudeofobia".

e di Maometto, afferma: «mentre l'orgogliosa filosofia o il cieco spirito di parte non vede in esse che fortunati impostori, il vero politico ammira nelle loro istituzioni il grande e autorevole genio che presiede alle fondazioni durevoli»[20]. Contrariamente al trattato e al modello di ispirazione clandestina, Rousseau sembra avvicinarsi al «modello spinoziano» che, come vedremo, pur leggendo politicamente l'operato di Mosè, non lo riduce a semplice "impostura".

Anche nell'ambito della riflessione politica della Francia del XVIII secolo, quindi, il modello mosaico continua a destare interesse, sia rispetto alla figura di Mosè, sia rispetto all'ordinamento teocratico dello stato ebraico. Infatti, quest'ultimo può costituire un interessante contro-esempio rispetto al rapporto tra religione e politica, in un momento in cui, come forse mai prima, la questione della laicità dello stato assume un'importanza teorica e politica cruciale. Benché allora i modelli privilegiati siano quelli classici, cioè Atene, Sparta e Roma, quello della *Respublica Hebraeorum* è un mito che continua a far discutere, a partire dagli stessi nodi concettuali. Se, per un verso, la teocrazia mosaica è vista come un sistema oppressivo e oscurantista, per l'altro, essa costituisce un'interessante applicazione della religione come fondamentale collante sociale.

2. L'ANTECEDENTE FILOSOFICO: MACHIAVELLI

Tale seconda interpretazione, a ben vedere, emerge chiaramente da Machiavelli, la cui influenza sulla concezione politica di Spinoza e Rousseau non può essere sottovalutata. Entrambi, infatti, riconoscono in più di un'occasione il loro debito teorico nei confronti del Fiorentino. Se Spinoza celebra l'acume politico dell'*acutissimus* Machiavelli, Rousseau è ancora più esplicito quando, nel *CS*, dopo aver sottolineato come «i padri delle nazioni» dovettero «ricorrere all'intervento del cielo e onorare gli dèi per la loro saggezza, in modo che i popoli [...] obbedissero con libertà e portassero spontaneamente il giogo per la felicità pubblica», rimanda in nota direttamente al passaggio dei *Discorsi*, in cui Machiavelli nota come «mai non fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate...»[21].

La concezione della religione di Machiavelli è giustamente famosa e non è qui possibile approfondirla come meriterebbe; vorrei solo ricordarne alcuni punti essenziali, per comprendere in che modo essa sia il principale sfondo concettuale da

[20] Jean-Jacques Rousseau, *CS*, 2.7, p. 425, *OC*, III, 384. Le citazioni e le traduzioni del *Contratto Sociale* e dal *Saggio sull'origine della disuguaglianza* sono tratte da Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine della disuguaglianza e Contratto Sociale*, Milano: Bompiani 2012. Le traduzioni delle *Considerazioni sul Governo della Polonia,* dei *Frammenti Politici* e delle *Lettere* sono di chi scrive. Per facilitare la fruizione del testo, si dà anche il riferimento a Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris: Gallimard 1964.

[21] Jean-Jacques Rousseau, *CS,* 2.7, p. 427, *OC*, III, 383-384. La citazione di Machiavelli si trova, nelle edizioni contemporanee, in I.11.11.

cui si dipartono, sia per analogia che per differenza, le letture spinoziana e russoiana.

Machiavelli esplicita il lato assolutamente positivo del fenomeno religioso soprattutto tra il capitolo 11 e 15 del I libro dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (d'ora in poi solo *Discorsi*). Come sappiamo, il principale esempio da seguire è quello di Numa che, per aver istituito la religione dei romani, merita forse ancor più credito di Romolo[22]. Infatti, Numa aveva a che fare con un popolo «ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà»[23]. Sin da subito, quindi, la religione è descritta come uno strumento meramente politico, utile a trascinare all'obbedienza un popolo, appunto, «ferocissimo». La religione, infatti, agisce sul lato passionale dell'animo umano, laddove la ragione nulla potrebbe, consentendo di indirizzarne l'azione senza bisogno di esercitare violenza alcuna[24]. Il saggio legislatore, l'«uno prudente», benché conosca il giusto corso d'azione, «non ha in sé ragioni evidenti da poterli persuadere altrui» e quindi, volendo trarsi d'impaccio, ricorre a Dio[25]. Interessante per il nostro discorso sono i sentimenti su cui fa leva il prudente legislatore[26]: primo tra tutti la *meraviglia*, affetto che coglie gli uomini «grossi» e che spiega perché sia molto più facile persuadere i «montanari, dove non è alcuna civiltà» che non gli uomini colti; ma il pantheon affettivo a cui la religione ricorre comprende anche gli affetti più prossimi alla meraviglia: «timore», «ammirazione», «divozione» e «sbigottimento». In questo senso, risulta assai proficuo l'impiego mirato del miracolo[27]. Insomma, l'uso meramente politico della religione mira, di fatto, a mantenere una repubblica «buona e unita»[28], spingendola all'azione e ponendo un freno alla vena tumultuaria dei cittadini[29].

La bontà della religione romana, al contrario di quella cattolica[30], è indubbia, anzi «fu intra le prime cagioni della felicità di quella città»[31]. Si noti che, secondo

[22] «Intra tutti gli uomini laudati, sono laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fondato repubbliche o regni» Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, I.10.1-2.

[23] *Ivi*, I.11.3.

[24] L'alternativa, dice Machiavelli, è un principe che governa col timore. A ben vedere, quindi, le due possibilità che Machiavelli intravede sono o di modellare, attraverso il timore di Dio, una forma di coazione interna, oppure ricorrere alla coercizione esterna. Anche questa alternativa, come vedremo, sarà ben presente ai nostri autori.

[25] *Ivi*, I.11.

[26] Cfr. sia su questo punto che sul rapporto tra Machiavelli e Spinoza in generale Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: LED 2002, in particolare pp. 75-80, 183-192 e 228-230.

[27] *Ivi*, I.12.

[28] *Ivi*, I.12.7.

[29] *Ivi*, I.13.

[30] *Ivi*, I.12.

Machiavelli, è del tutto indifferente che il legislatore sia o meno ispirato; a proposito del Savonarola, egli dice che la genuinità della sua «vocazione» era irrilevante, poiché «infiniti lo credevono»; a ciò, infatti, bastava «la dottrina, e il suggetto»[32].

Simili considerazioni riguardano anche l'operato di Mosè. Infatti, nella lettura machiavelliana[33], questi compare, anzitutto, tra i «liberi edificatori delle cittadi», accompagnato dalla lunga carrellata che vede schierarsi accanto al profeta personaggi quali Teseo, Alessandro, Enea e Romolo[34]. Le qualità di Mosè, in questo senso, sono indubbie agli occhi di Machiavelli, sebbene non per le ragioni che potremmo pensare. Infatti, comparendo successivamente in compagnia di Licurgo, Solone e Romolo tra i «fondatori di regni e di repubbliche», Mosè come gli altri ha capito che «per giovare non a sé ma al bene comune [...] debbe ingegnarsi di avere l'autorità solo»[35]. E questa autorità può essere esercitata, alla bisogna, con estrema violenza: non solo egli guida il proprio popolo – che in Egitto era soggetto a «guerra e oppressione» – in una "migrazione armata" che mieterà numerose vittime nelle popolazioni di cui occuperà i territori e che priverà dei beni[36]. Ancora, Mosè ha saputo, come Camillo, spegnere l'invidia, non ponendosi troppi scrupoli morali allorché si trattava di eliminare coloro che, mossi da tale sentimento, si opponevano ai suoi progetti[37]. L'elemento più interessante del Mosè machiavelliano è, però, la sua capacità di istituire le leggi considerando attentamente la natura del suo popolo; natura da intendersi come insieme di costumi, abitudini e tradizioni che costituiscono lo sfondo intangibile dell'opera legislativa. Ma vi è di più: come Numa, Mosè ha compreso l'importanza politica della religione. Nel *Principe* lo ritroviamo allora con Ciro, Romolo e Teseo tra i principi «più eccellenti» e questo per «quella grazia che lo faceva parlare con Dio»; come loro, è un «profeta armato»[38]. Machiavelli non si esprime sull'"onestà" di Mosè, come non si era espresso nei *Discorsi* su quella di Savonarola: sia che egli fosse un impostore, cioè un abile politico che inventa la propria comunicazione con Dio, o un vero profeta, perlomeno nel senso di credere di essere veramente ispirato, per Machiavelli è irrilevante, posta la credenza che gli veniva tributata e gli effetti positivi del suo operato. In altri termini, dal momento che gli ebrei, credendo nella sua grazia particolare,

[31] *Ivi*, I.11.17.

[32] *Ivi*, I.11.25.

[33] Molte sono le interpretazioni che la critica machiavelliana ha offerto della figura di Mosè. Per una sintesi ragionata, così come per un interessante raffronto tra il Mosè machiavelliano e quello spinoziano, che in parte seguiremo in quanto segue, si rimanda a Riccardo Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, «Etica&Politica», 16, 1 (2014), pp. 67-91 e a John H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, «Journal of the History of Ideas», 60, 4 (1999), pp. 579-595.

[34] Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, I.1.11.

[35] *Ivi*, I.9 e I.14

[36] *Ivi*, I.2.8.

[37] *Ivi*, III.30.17.

[38] Niccolò Machiavelli, *Principe*, VI.

furono disponibili a seguirlo e sostenerlo, cementando così la propria unione di popolo, l'operato di Mosè fu lodevole, fosse o meno genuina la sua ispirazione. Infine, ma su questo torneremo in seguito, il Mosè machiavelliano si dimostra capace di cogliere l'occasione quando, trovandosi gli Ebrei sciolti e dispersi dopo la fuga dall'Egitto, seppe dar loro un ordinamento e una patria.

Molti sono gli elementi che accomunano le letture machiavelliana da un lato e spinoziana e russoiana dall'altro. Anzitutto, si noterà che anche Spinoza e Rousseau leggono l'operato di Mosè congiuntamente a quello di altri legislatori e capi politici: Augusto ed Alessandro per Spinoza, Numa e Licurgo per Rousseau. Tali associazioni, in un certo senso, approfondiscono il processo di secolarizzazione e storicizzazione della figura di Mosè e del suo popolo, suggerendo implicitamente l'idea che questi non abbiano niente in sé di unico e sacro, ma che possano anzi essere letti ed interpretati alla luce dei personaggi delle storie profane.

In secondo luogo, emerge con chiarezza quella lettura interamente politica e laica di Mosè che sarà propria anche di Spinoza e Rousseau (sebbene il primo mantenga, come vedremo, il ruolo profetico di Mosè, modificando però il senso da attribuire al suo profetare). Pur adottando tale lettura, tuttavia, Machiavelli non tralascia, ma anzi sottolinea, l'importanza dell'elemento religioso, esattamente come faranno poi Spinoza e Rousseau; che Mosè fosse o meno ispirato, ha capito che, senza lo stimolo che la religione ha sul sentimento del popolo, una repubblica dura a fatica. Come Numa, ha istituito una religione civile che, facendo leva su un immaginario preesistente e insistendo sulla meraviglia e gli affetti ad essa correlati, spinge i cittadini alla virtù, all'unione e all'azione verso il bene comune.

Tuttavia, Machiavelli insiste in più punti sulla necessità della violenza: i profeti devono essere "armati" per trionfare, i cittadini devono difendere la propria nazione, l'uso della forza cementa la lealtà interna allo stato, il cristianesimo è svalutato per la sua rinuncia al patriottismo, etc.[39], mentre Spinoza e Rousseau, come vedremo, argomenteranno in favore di un corso d'azione più sottile, che preferisce la persuasione all'esercizio della violenza[40].

3. AL PRINCIPIO NON VI È IMPOSTURA, MA LEGISLATURA

Che la figura di Mosè in Spinoza e Rousseau sia secolarizzata e, in questo senso, dipenda ampiamente dalla riflessione machiavelliana sul rapporto tra religione

[39] Cfr. Roland Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2011, pp. 17-36. Lo stesso autore svolge poi delle interessantissime osservazioni anche sul pensiero di Spinoza (pp. 87-146) e di Rousseau (pp. 11-16, 73-83) che seguirò parzialmente nei paragrafi ad essi dedicati.

[40] Per un confronto, anche se succinto, della figura di Mosè in Machiavelli, Spinoza e Rousseau si veda Tamara Stümpflen, *Moïse et la contradiction de ses interprètes politiques*, «Pardès», 40-41, 1 (2006), pp. 155-170.

e politica (e l'uso strumentale della prima rispetto alla seconda), non può essere messo in dubbio; entrambi, infatti, vedono la grandezza di Mosè nella sua capacità, come legislatore, di aver dato un sistema di leggi e un ordinamento al suo popolo tali da consentirne un lungo e favorevole sviluppo e da resistere alle forze disgregatrici sia interne che esterne. Rousseau classifica Mosè tra i grandi legislatori del passato[41]. Secondo Spinoza, Mosè non ha insegnato nulla agli ebrei «più di un modo di vivere» e anche «questo insegnamento» egli «non lo impartì come filosofo», ma come «legislatore»[42] e come «principe», che «associa gli ordini a una pena» qualora non vengano rispettati e a «un premio materiale» nel caso contrario[43].

Tuttavia, rispetto alla ricostruzione machiavelliana, quella spinoziana prima e russoiana poi complicano la questione, approfondendola nei suoi principi fondanti. Certamente, Mosè ha saputo sfruttare, per così dire, l'elemento religioso, ma la sua operazione non può essere ridotta a un tecnicismo politico, ad un'algida applicazione di un principio di *realpolitik*. Per comprendere questo punto e quindi approfondire il senso dell'operato di Mosè, è necessario fare qualche passo indietro e riportare alla mente alcuni elementi essenziali della filosofia politica di Spinoza e di Rousseau. Operazione non peregrina, dal momento che sono gli stessi Spinoza e Rousseau, mi sembra, ad usare la figura di Mosè come esempio particolarmente evidente di alcuni dei principi fondanti le loro rispettive filosofie politiche.

Secondo Spinoza, al cuore del problema della sovranità vi è il rapporto tra desiderio individuale e società. Ciascuno preferisce, infatti, agire secondo il proprio desiderio ma, poiché gli uomini sono spinti da affetti che per lo più sono passioni, ecco che, differendo i desideri degli uni da quelli degli altri, si trovano in uno stato di conflittualità. Diversamente, cioè se gli uomini agissero unicamente guidati dalla ragione, non potrebbero che essere concordi per natura e, pertanto, non vi sarebbe bisogno di leggi o di stato alcuno che regolassero il loro agire sociale[44]. Non stando però così le cose, è necessario che gli uomini rinuncino al proprio diritto naturale e stabiliscano, attraverso un patto, di trasferirlo a un altro. Tuttavia, qui si pone il primo problema: perché qualcuno dovrebbe rinunciare al proprio diritto in favore di un suo pari? Con quale diritto questi governa? Infatti, «non c'è nulla che gli uomini tollerino meno che di essere asserviti ai loro eguali»[45]. Se teniamo a mente, quindi, l'equazione spinoziana che vuole lo *jus* determinato dalla *potentia*,

[41] Cfr. Bronislaw Baczko, *Moïse legislateur...*, in *Jean-Jacques Rousseau: Political principles and institutions*, a cura di John T. Scott, London and New York: Routledge 2006, pp. 163-180, in particolare p. 173.

[42] *TTP*, cap. 2, p. 73, G 40-41.

[43] *Ivi*, cap. 5, p. 131, G 70-71.

[44] «Se gli uomini fossero stati plasmati dalla natura in modo da non desiderare altro che quel che indica la vera ragione, allora la società umana non avrebbe affatto bisogno di leggi» *TTP*, cap. 5, p. 137.

[45] *Ivi*, cap. 5, p. 137, G 73-74.

risulta evidente che questi governa secondo il diritto, cioè il potere, che gli è stato attribuito. Di conseguenza, lo stato è sempre più in pericolo a causa dei suoi cittadini che dei nemici: qualora questi lo desiderino, infatti, possono sempre riappropriarsi di quel diritto che hanno trasferito[46]. A tale situazione di instabilità, nota allora Spinoza, vi sono almeno due soluzioni. La prima è lasciare quanto più possibile intatto il diritto dei cittadini, cosicché «ognuno sia tenuto ad obbedire a se stesso e non a un suo uguale»; tale è il principio della democrazia, quale esercizio collegiale del potere[47]. L'altra, storicamente più comune, è affidare il potere a qualcuno che, almeno apparentemente, non sia uguale a tutti gli altri: «nel caso in cui pochi uomini o uno soltanto detenga il potere, costui deve possedere qualcosa di superiore alla natura umana, o deve almeno sforzarsi con tutte le forze di persuadere di ciò il volgo»[48]. Ecco che, per mantenere saldo il proprio potere, i saggi governanti che hanno intuito questa norma di base dell'agire umano hanno pensato di elevarsi al di sopra dei propri cittadini. Alessandro, ad esempio, «volle essere salutato come figlio di Giove» mentre Augusto «persuase i romani che egli discendeva da Enea – il quale era considerato figlio di Venere ed annoverato tra gli dèi»[49]. Alessandro ed Augusto, sembra suggerire Spinoza, scelgono consapevolmente di utlizzare uno strumento – quello della divinizzazione del sovrano – per arginare le forze disgregatrici interne. A questo punto del ragionamento, Spinoza inserisce un lungo *excursus* sulla storia dello stato giudaico – che riprende, più o meno negli stessi termini, l'analisi svolta al capitolo cinque – il cui protagonista indiscusso è Mosè[50].

La lettura congiunta di tali personaggi sembrerebbe allora suggerire una certa continuità tra quanto fa Alessandro con i macedoni, Augusto con i romani e Mosè con gli ebrei. Tuttavia, ciò è vero solo in parte. Certamente, Mosè comprende che gli ebrei, esattamente come tutti gli altri uomini, avrebbero accettato ben più di buon grado di essere governati da qualcuno che non fosse un loro eguale. Però, al contrario di Augusto ed Alessandro, non si "finge" un dio, ma si pone come semplice intermediario della parola divina. A dire il vero, nel primo patto gli ebrei trasferiscono il loro diritto a Dio direttamente, «espressamente [...], liberamente e non constretti con la forza, e neppure atterriti da minacce»[51], e non a Mosè. Così

[46] Cfr. *Ivi*, cap. 17, G 201-221.

[47] Cfr. *Ivi*, cap. 5, p. 139, G 74 e cap. 16 pp. 381 e 385, G 193 e G 195.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ivi*, cap. 17, p. 405, G 204.

[50] Si noti come l'accostamento di Mosè al condottiero macedone e al primo imperatore romano sia una conseguenza di – e contribuisca ad appronfondire – quel processo di secolarizzazione della figura di Mosè e della storia giudaica che abbiamo sopra ricordato: mettere sullo stesso piano d'analisi il grande profeta e dei "semplici" capi politici significa negare che Mosè o la storia ebraica siano speciali, quantomeno nel senso di *eletti*. La storia ebraica può essere letta, usata e interpretata sullo stesso piano della storia di altri popoli. Inoltre, tale accostamento indica chiaramente che di Mosè e del suo operato si vuol dare una lettura strettamente politica.

[51] *Ivi*, cap. 17, p. 407, G 205.

facendo, essi «conservarono interamente il diritto di Stato»[52], subordinandosi unicamente a Dio. La prima alleanza si configura quindi come una democrazia, dove gli ebrei rimangono «assolutamente uguali». Questa una delle principali ragioni della grandezza del primo patto, secondo Spinoza: l'aver coniugato, da un lato, il principio democratico – per il quale ciascuno mantiene al massimo grado possibile il proprio diritto – e, dall'altro, il timore reverenziale verso Dio, un essere infinitamente superiore. Per questa ragione, inoltre, a fatica lo stato ebraico della prima alleanza può essere compreso nelle tre forme polibiane: né monarchia, né aristocrazia, né democrazia, quella ebraica era propriamente una *teocrazia*. La forma teocratica dello stato si mantiene anche nel secondo patto, cioè quando gli ebrei, terrorizzati dal confronto diretto con Dio, chiedono a Mosè di far loro da intermediario della parola divina e promettono di obbedirgli. È solo a questo punto che Mosè acquisisce un potere che è, a tutti gli effetti, regale[53] e, in un certo senso, divino; ciò nonostante non è, né si fa passare per, un Dio. Inoltre, non sembra avere alcun interesse personale nel governare gli ebrei. Anzi, avrebbe potuto scegliere di prolungare la propria stirpe, individuando un successore che, come lui, detenesse interamente il potere, ma sceglie di fare altrimenti.

Il ragionamento di Rousseau è, in buona parte, analogo a quello di Spinoza. Certamente, vi è una netta differenza tra la genesi della società civile russoiana – per quanto emerge dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza* – e quella spinoziana. Infatti, nello stato di natura russoiano, gli uomini non desiderano se non ciò che è funzionale alla loro sopravvivenza. Vivendo isolati e avendo la possibilità di procurarsi il proprio sostentamento in modo del tutto autonomo, non provano alcun affetto di tipo sociale, quali l'ambizione, l'invidia o la gelosia. Tali affetti intervengono solo a uno stadio successivo dello sviluppo: infatti, solo una volta iniziato il processo di civilizzazione, cioè quando l'uomo si trova costretto a ricercare l'aiuto del proprio simile, il suo grido si trasforma in linguaggio articolato, instaura le prime forme di divisione sociale del lavoro e con esse i primi principi di proprietà, inizia a confrontarsi con l'altro, a compararsi. L'eguaglianza naturale viene così lentamente, ma irrimediabilmente, perduta e con essa la libertà originaria: l'uomo, da libero selvaggio, si trova asservito al suo simile. La *phrase d'accroche* del *CS* ci getta, con un gesto particolarmente drammatico, nel punto conclusivo di questo processo: «l'uomo è nato libero, e ovunque è in catene»[54]. Semplificando radicalmente, l'obiettivo del *CS* è, nella consapevolezza del fatto che tale processo non può essere invertito (e, tutto sommato, non è nemmeno desiderabile che lo sia) istituire uno stato dove l'uomo sia, al massimo grado possibile, libero ed egua-

[52] *Ivi*, cap. 17, p. 409, G 206.

[53] *Ivi*, cap. 19, p. 461, G 230 «gli ebrei [...] mantennero assolutamente il loro diritto di Stato, finché non lo trasferirono a Mosè, il quale da allora restò assolutamente un re». Cfr. anche cap. 19, p. 475, G 237-238.

[54] *CS*, 1.1, p. 349, *OC*, III, p. 351.

le al proprio simile, qual era nello stato di natura[55]. La soluzione che sembra maggiormente rispondere a questa esigenza, allora, è la complessa ed equilibrata architettura istituzionale del *CS*, fatta di una molteplicità di poteri e contro-poteri che si bilanciano a vicenda. Il potere legislativo rimane saldamente e interamente nelle mani del popolo; non vi sono più sudditi ma cittadini, «ognuno, pur unendosi a tutti, non obbedisc[e] che a se stesso, e continu[a] a restare libero come prima»[56].

Tuttavia, nota Rousseau, tra lo stato di natura e l'auspicabile stato a venire, l'uomo per lo più è in catene. E, da principio, come si è incatenato un uomo libero, di natura uguale agli altri? Soprattutto, com'è possibile che un tale stato possa durare e non venga rivoluzionato? La risposta di Rousseau non può stupirci: «Gli uomini non ebbero in origine altri re che gli dèi, né altro governo che quello *teocratico*. Essi fecero il ragionamento di Caligola, e allora ragionavano giustamente. Occorre una lunga alterazione di sentimenti e di idee perché ci si possa risolvere a considerare un proprio simile come padrone, e di ritenere di trovarsi bene»[57]. Sebbene in forma contratta, il ragionamento di Rousseau è lo stesso di Spinoza; per accettare di essere governati da un proprio eguale è necessario che questi... non sia percepito come tale! Questo è quello che Rousseau chiama *il ragionamento di Caligola*: «come un pastore è di natura superiore a quella del suo gregge, anche i pastori che degli uomini sono i capi *hanno una natura superiore a quella delle loro genti*. Così ragionava, secondo il resoconto di Filone, l'imperatore Caligola, chiaramente derivando da questa analogia che i re erano dèi oppure le genti erano bestie»[58]. Il ragionamento di Caligola ricalca quello di Alessandro ed Augusto. E Mosè? È questo che fa Mosè oppure, come per Spinoza, il suo agire trascende – pur comprendendola – tale operazione?

Secondo Rousseau, Mosè, con Numa e Licurgo[59], è uno dei più grandi legislatori che il mondo abbia visto. Se prestiamo fede all'equazione russoiana e ci rivolgiamo dunque ai passi che riguardano il legislatore (figura che approfondiremo ampiamente in seguito), appare evidente che ciò che Mosè fa non è tanto divinizzare la sua persona, quanto «ricorrere ad un'autorità di altro ordine» e «all'intervento del cielo»; ancora, egli «fa proferire alla voce degli immortali, per trascinare con l'autorità divina coloro che non potrebbero essere scossi dalla pru-

[55] Potremmo dire che, salvo alcuni accenni, il ragionamento spinoziano inizia ora, dove finisce la parte analitica e comincia quella costruttiva del ragionamento russoiano; a partire da qui, quindi, possiamo iniziare a notare le analogie.

[56] *CS*, 1.6, p. 371, *OC*, III, p. 360.

[57] *CS*, 4.8, p. 599, *OC*, III, p. 460.

[58] *CS*, 1.2, p. 353, *OC*, III, p. 353.

[59] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *OC*, III, p. 956-957. Si noti la perfetta corrispondenza tra la rosa russoiana dei legislatori e quella machiavelliana (*Discorsi*, I.9.14 e I.11).

denza umana»[60]. Ed è proprio in questo modo che, analogamente a quanto aveva detto Spinoza, Mosè formula una legge «che sussiste tuttora» e che ha reso lo stato ebraico «una fondazione durevole»[61].

Riassumendo, né il Mosè spinoziano né quello russoiano divinizzano la loro persona al fine di mantenere intatto il proprio potere (perseguendo dunque un interesse strettamente, o quasi, personale); compiono, come vedremo meglio ora, un'operazione molto più sofisticata, che combina una conoscenza profonda dei moventi astorici dell'animo umano, con quella dei costumi e delle tradizioni storicamente e socialmente determinate di un singolo popolo, i quali per un verso conosce e, per l'altro, modella. Nessuno dei due, soprattutto, è un impostore; per Spinoza, Mosè ha «grandemente influenzato (*non con l'inganno, ma per virtù divina*) l'indole del suo popolo»[62]. Per Rousseau solo «l'orgogliosa filosofia» e «il cieco spirito di parte» possono ridurre Mosè a un semplice impostore. L'obiettivo – ben raggiunto – dei nostri Mosè è quello di dare una legge e delle istituzioni al popolo ebraico che ne garantiscano la sopravvivenza; ciò che essi hanno in vista è il bene comune[63] e non un interesse personale. L'uso strumentale della religione a questo fine è innegabile ma assume dei contorni molto più sfumati rispetto alla tesi dell'impostura, rendendo l'operato di Mosè, in gran parte, paradigmatico ed esemplare.

4. PERSUADERE SENZA COSTRINGERE

Se entriamo ora nel dettaglio dell'operazione mosaica, vediamo come le analogie tra il pensiero di Rousseau e quello di Spinoza siano davvero notevoli. Anzitutto, secondo entrambi l'intervento mosaico si inserisce in una circostanza eccezionale e, paradossalmente proprio per questo, paradigmatica[64]. Il primo atto dei nostri Mosè è fondativo e costituente: si tratta di formare un popolo a partire da un insieme scomposto di singolarità, unite da vincoli pre-politici. In secondo luogo, si tratta di dare a questo popolo una legislazione; qui si scorgerà la vera grandezza dei nostri Mosè.

Gli ebrei, dice Spinoza, dopo la fuga dall'Egitto «non più sottomessi con alcun patto a nessun essere umano [...] riconquista[no] il loro diritto naturale a tutto ciò che po[ssono], e ognuno p[uò] di nuovo decidere se conservarlo oppure rinun-

[60] *CS*, 2.7, p. 423-24, *OC*, III, p. 383, 384. Qui si inserisce, tra l'altro, la nota che rimanda al passaggio dei *Discorsi* in cui Machiavelli discute l'operato di Numa, cfr. s*upra*.

[61] *Ibidem*.

[62] *TTP*, cap. 20, p. 479, G 239. Corsivo mio. Vedi su questo anche Francesco Toto, *Mosè liberatore o tiranno?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2021 (in corso di valutazione).

[63] Non è qui possibile farlo, ma sarebbe opportuno approfondire il concetto di "bene comune" nelle filosofie di Spinoza e Rousseau.

[64] Discuterò il rapporto tra eccezionalità e paradigmaticità del caso ebraico nella quinta parte.

ciarvi e trasferirlo ad altri»[65]. Sciolti da ogni diritto positivo, essi possono «darsi nuove leggi a loro piacimento»[66]. Tuttavia, a causa della lunga oppressione egiziana, essi sono «di indole per lo più rozza e sfiniti da una miserabile servitù» e, quindi, «a nulla [sono] meno adatti che a istituire con saggezza delle norme e a esercitare collegialmente il potere»[67]. Durante il primo patto, sbigottiti dal terrore del confronto con Dio e dalla possibilità di auto-governarsi, gli ebrei fanno appello a Mosè. La sua funzione, quindi, è anzitutto quella di liberarli prima dalla schiavitù egiziana e poi dal terrore del confronto diretto con Dio. In seguito, dando loro una legislazione, li trasforma da popolo fuggitivo di individui semi-isolati, la cui unica cifra unitaria sono la lingua e alcune tradizioni, in una vera e propria nazione; ancora meglio, trasforma la loro nazione in una *patria*, con il suo territorio, le sue leggi[68] e le sue istituzioni. Le ragioni che rendono tanto apprezzabile l'operato di Mosè e spiegano la durata dello Stato ebraico che «avrebbe potuto essere eterno»[69] sono essenzialmente quattro: la struttura teocratica dello stato, la disciplina dell'obbedienza in cui venivano tenuti gli ebrei, la militarizzazione dell'intero popolo e l'uguaglianza nella divisione delle terre[70]. Nonostante siano tutte importanti, al fine di approfondire il nostro confronto con Rousseau mi concentrerò unicamente sulle prime due.

Dopo la fine dell'esperimento democratico, capendo che gli ebrei sono troppo abituati alla schiavitù sia intellettuale che politica per poter pensare razionalmente e scegliere liberamente[71], Mosè dà loro leggi adatte alla loro situazione specifica. Infatti, non cerca «di convincere gli Israeliti con la ragione, ma di vincolarli a un patto, con giuramenti e con benefici, intimando poi al popolo di ottemperare alle leggi con la minaccia del castigo, ed esortandovelo con la promessa di premi»[72]; i suoi precetti, infatti, «sono specialmente adeguati alle capacità di comprensione e all'indole della sola nazione ebraica»[73]. Non potendo insegnare «precetti morali» come «maestro»[74], data l'irrazionalità del popolo ebraico, Mosè «introdu[ce] la re-

[65] *TTP*, cap. 17, p. 407, G 205.

[66] *Ivi*, cap. 5, p. 139, G 75.

[67] *Ibidem.*

[68] Cfr. Blanche Gramusset-Piquois, *Moïse patriote. Théocratie hébraïque et pensée patriotique chez Spinoza*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, [En ligne], 47 (2020), consultato il 10 dicembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/cps/4042.

[69] *TTP*, cap. 18, p. 443, G 221.

[70] Su questo punto si veda anche Nelson, *Op.cit.* (pp. 57-87 in particolare) che sottolinea come uno dei punti centrali dell'analisi del modello ebraico sia precisamente la questione della redistribuzione della ricchezza.

[71] Si noti la differenza tra gli ebrei e i macedoni: a proposito di questi ultimi, poco prima di trattare il caso ebraico, Spinoza ricorda che non accettarono di buon grado l'auto-divinizzazione di Alessandro, perché erano un popolo libero.

[72] *TTP*, cap. 14, p. 343, G 174.

[73] *Ivi*, cap. 5, p. 131, G 70-71.

[74] *Ibidem.*

ligione nello Stato»; come durante il primo patto, anche ora «i dogmi della religione non [sono] insegnamenti, ma leggi e comandamenti»[75] che Mosè dà in virtù della sua legazione divina, a cui gli ebrei credono fortemente. Mosè fa così leva sugli affetti degli ebrei: paura del castigo, speranza del premio e venerazione (un misto di amore e ammirazione) verso la divinità. Durante il suo "regno", si prende poi cura di istituire l'ordinamento che lo stato avrebbe dovuto avere dopo la sua morte; invece che individuare un successore che, come lui, detenesse al tempo il potere di interpretare le leggi divine e quello di attuarle, sceglie di attribuire l'uno ad Aaron e alla sua discendenza e l'altro ai capi delle tribù, cioè di fatto, al popolo ebraico. Tale divisione, tuttavia, non cambia affatto la natura teocratica dello stato che costituisce, allora, una delle ragioni della sua grandezza. Non solo la sede dello stato è il Tempio ma, ad esempio, l'esercito è tenuto a giurare fedeltà «non al comandante, né al sommo pontefice, ma alla religione»[76], i capi delle tribù non sono tenuti a riconoscere «altro giudice che Dio, o il profeta che avesse espressamente inviato»[77]. Quella degli ebrei insomma diventa vera e propria «devozione verso la patria»[78], per essa nutrono un «amore tanto unico»[79] che l'idea di trasferirsi in un'altra nazione è impensabile; figuriamoci di cedere a un dominio straniero.

Seconda caratteristica della legazione mosaica è la «rigorossisima disciplina dell'obbedienza in cui [gli ebrei] [sono] educati»[80]. Ogni aspetto della loro vita, come arare, mietere e seminare, è perfettamente codificato[81]. Questa è un continuo ripetersi di riti e cerimonie: tre volte l'anno sono «convitati di Dio», il settimo giorno devono «astenersi da ogni attività», perfino i banchetti e le occasioni di gioia sono prescritti[82]. Tali riti e cerimonie che, come precisa Spinoza, sono imposti ai soli ebrei, non sono utili alla salvezza, ma alla prosperità temporale. Tale codificazione dell'agire quotidiano, tale «ininterrotto esercizio di obbedienza»[83], genera un'«assuefazione all'obbedienza» che serve a far sì che gli ebrei non agiscano «mai per decisione propria [...] e si convinc[ano] – tanto per mezzo di una *prassi consolidata* quanto per le loro stesse riflessioni – di non essere affatto indipendenti, ma assolutamente soggetti ad altri»[84]. Pur mantenendo gli ebrei in uno stato di servitù sia intellettuale che politica, tale disciplina li rende però estremamente compatti. Riti, cerimonie e storie, tanto reiterati quanto vari, cementano il legame sociale e

[75] *Ivi*, cap. 17, p. 409, G 206.
[76] *Ivi*, p. 415, G 209.
[77] *Ivi*, p. 419, G 210.
[78] *Ivi*, p. 429, G 215.
[79] *Ivi*, p. 427, G 214.
[80] *Ivi*, cap. 17, p. 431, G 216.
[81] *Ivi*, cap. 5, p. 141, G 75.
[82] *Ivi*, cap. 17, 431, G 216.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ivi*, cap. 5, p. 141, G 74-75. Corsivo mio.

fanno degli ebrei una nazione unita. Il pericolo di sedizioni interne – la principale minaccia di uno stato – è anch'esso fortemente limitato poiché «non si dovevano temere i mormorii e i pregiudizi del popolo: nessuno, infatti, osa esprimere opinioni sulle cose divine, poiché il popolo doveva obbedire, senza fare minimamente appello alla ragione, a tutto ciò che era ordinato in base all'autorità del divino responso»[85]. Così, il Mosè legislatore compie un'operazione assolutamente eccezionale: induce gli ebrei, che non potevano essere costretti dalla sola forza, a obbedire spontaneamente, a pendere dalle sue labbra, a vivere come libertà quello che, in realtà, è un ferreo e rigoroso disciplinamento del loro agire.

Ma come ottiene Mosè un tale obiettivo? Come convince gli ebrei disobbedienti, irrazionali, avvezzi alla schiavitù, ostinati, ad accettare la sua legislazione? In questo si palesa la dimensione del Mosè profeta che si avvale di un codice specifico per persuadere gli ebrei all'obbedienza[86], cioè il linguaggio profetico, che non comunica tramite argomentazioni razionali ma fa leva sulle emozioni. Mosè comprende che il suo popolo non avrebbe inteso ragioni argomentate logicamente[87]; esattamente come non è in grado di auto-governarsi, di essere politicamente libero, il popolo ebreo non è intellettualmente libero, nel senso che, alla libertà, viene dato nell'*Etica*. Pertanto Mosè è un vero e grande profeta; è il significato profondo della profezia a cambiare[88] la quale, da insieme di conoscenze vere, trasmesse tramite rivelazione ad alcuni eletti, diventa una modalità comunicativa di secondo ordine rispetto a quella razionale, attraverso cui Dio trasmette immaginativamente i propri decreti a coloro che non sono in grado di coglierli con la loro mente. Proprio come Dio trasmette i suoi insegnamenti adattando la sua modalità comunicativa all'ignoranza e all'immaginazione vivida dei profeti, così fa Mosè (che, a dire il vero – e lo vedremo a breve – non spiccava certo per intelligenza o cultura). Mosè quindi cementa l'unità e la concordia del popolo ebraico nel solo modo adatto al suo *ingenium*: facendo leva sulle sue emozioni più profonde, attribuendo premi, castighi, minacce e riconoscimenti; trasformando ogni sua azione in un atto

[85] *Ivi*, cap. 17, p. 433, G 217. Gli ebrei, in realtà, si ribellarono anche durante il regime mosaico, ma questo perché venne a mancare una delle ragioni di forza dello stato ebraico, cioè l'eguaglianza. Dopo la vicenda del vitello d'oro, infatti, il potere di interpretare i divini responsi fu attribuito ai soli Leviti ed è proprio questo che spinse gli ebrei a una ribellione che Mosè soffocò nel sangue. Cfr. *TTP*, cap. 17, pp. 433-437, G 217-219.

[86] Cfr. Michael Rosenthal, *Op.cit.*, p. 210.

[87] A ulteriore riprova di ciò si consideri che gli ebrei, dopo aver rotto il primo patto, concepiscono Mosè come re e legislatore in nome di Dio, il quale però solo immaginativamente può essere pensato, appunto, come re e legislatore (Cfr. *TTP*, cap. 4, p. 119, G 64-65). D'altronde, come Mosè non voleva dare agli ebrei alcuna «certezza filosofica» ma solo «trascinarli alla venerazione di Dio», «Dio non intendeva affatto insegnare agli Israeliti gli attributi assoluti della Sua Essenza [...] ma solo spezzare il loro animo ostinato [...] e perciò non li aggredì con argomentazioni, ma li travolse con clangori di corno e tuoni e fulmini» *TTP*, cap. 14, p. 353, G 179.

[88] Cfr. Francesco Toto, *Mosè liberatore o tiranno?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2021 (in corso di valutazione).

pio o empio. Ancora, trovando uno sfogo esterno alle passioni anti-sociali: l'odio – reciproco – che gli ebrei nutrono verso le altre nazioni serve, anch'esso, ad aumentare la coesione interna e l'amore verso i propri connazionali e la pietà verso la patria. Certo, questo non sarà il fondamento più solido per istituire lo stato a venire, ma certamente è adeguato alla condizione ebraica[89]; infatti, essi aderiscono al patto «uno clamore»[90], indicando con ciò un'adesione affettiva[91], laddove i cittadini per essere veramente concordi dovrebbero formare «una veluti mente»[92].

Questo titanico impegno nel regolare dettagliatamente ogni aspetto della vita ebraica dovrebbe forse essere sufficiente a convincerci che Mosè non mirasse a un tornaconto personale (non almeno come i monarchi che «escogitarono altre cose per la sicurezza del loro potere»[93]). Ciò non toglie, tuttavia, che la sua figura abbia un che di sinistro e che sul suo operato si addensino le nubi della tirannia. La finalità di Mosè è, indubbiamente, quella di ridurre gli ebrei all'obbedienza, garantendo loro una prosperità temporale tanto degna d'ammirazione da far sì che essi si possano considerare, a giusto titolo, eletti da Dio. L'intuizione mosaica coglie un punto essenziale: se è vero che, nelle parole di Seneca, «i governi violenti non durano a lungo», il grande profeta capisce che una legislazione affettiva, che si esprime in pratiche unificanti, è funzionale a che l'obbedienza sia un movimento dell'anima, un'adesione interiore – per quanto immaginativa –, e non solo esteriore del corpo. La disciplina mosaica mira a influenzare le menti e i corpi degli ebrei dall'interno, non solo a costringerne i corpi dall'esterno; è infatti istituita «affinché il popolo adempi[a] il proprio dovere non per paura, ma spontaneamente»[94]. «Non credo» conclude Spinoza «si possa escogitare qualcosa che sia più adatto a piegare gli animi degli uomini: gli animi infatti non sono soggiogati da nient'altro come dalla gioia che nasce dalla devozione»[95].

Il Mosè spinoziano insomma si muove su molti piani; da un lato, intuendo l'indole del suo popolo, propone una legislazione a lui, e solo a lui, adatta. Dall'altro, contribuisce a modellare questa stessa indole; cerimonie, riti, segni e storie sono tanti modi in cui gli ebrei si auto-riconoscono come popolo. Al contempo, indirizzano gli affetti potenzialmente anti-sociali verso l'esterno, rafforzando la coesione interna. È proprio tale accordo interno, tale auto-riconoscimento – che si fonda, in buona parte, sull'esclusione di tutto ciò che è esterno – a spiegare perché gli ebrei, ancor oggi – dice Spinoza – sopravvivono come popolo, tanto

[89] Il dare leggi adeguate all'indole e ai costumi di un popolo specifico è un tema già caro a Machiavelli, cfr. ad esempio *Discorsi*, I.16-18.

[90] *TTP*, cap. 17, p. 407, G 205.

[91] Cfr. anche Visentin, *Op.cit.*, p. 133.

[92] *TP*, 3.7, p. 58. Per il *Trattato Politico* (*TP*) prendo a riferimento Baruch Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di Paolo Cristofolini, Pisa: ETS 2011.

[93] *TTP*, cap. 17, p. 407, G 205.

[94] *TTP*, cap. 5, p. 139, G 75.

[95] *Ivi*, cap. 17, pp. 432-433, G 216-217.

che «ove se ne presentasse la possibilità, [...] ricostituirebbero il loro stato»[96]. Tale effetto è ottenuto grazie alla forza propulsiva a livello affettivo della religione: per un verso, infatti, essendo identificate le leggi con precetti divini, gli ebrei non sentono di essere comandati dai propri eguali, ma da Dio direttamente. Per l'altro, l'uso del linguaggio profetico riesce a comunicare salutari precetti là dove la ragione non potrebbe arrivare.

Se ora ci volgiamo al passo più celebre in cui Rousseau tratta di Mosè, noteremo analogie tali da far sospettare che questi conoscesse il testo spinoziano[97]. Il Mosè legislatore di Rousseau, infatti, ha compiuto

> l'incredibile impresa di istituire in corpo di nazione un insieme di miseri fuggitivi, senza arti, senza talenti, senza armi, senza virtù, senza coraggio e che non essendo proprietari di neanche un pezzetto di terra, formavano un gruppo straniero sulla terra. Mosè osò fare di questo gruppo errante e servile un corpo politico, un popolo libero e, mentre esso errava nel deserto senza avere nemmeno una pietra su cui appoggiare la testa, gli diede quest'istituzione durevole, alla prova del tempo, della fortuna e dei conquistatori, che cinquemila anni non hanno potuto distruggere e nemmeno alterare; che sussiste tuttora in tutta la sua forza, anche quando il corpo della nazione non esiste più[98].

Ciò che testimonia la grandezza di Mosè è l'atto con cui unisce questo «gruppo errante e servile» in un «corpo politico», rende gli ebrei da schiavi «un popolo libero»; ancora, dà loro una nazione, un territorio e una legge che dura «ancora oggi con tutta la sua forza». In questo senso, Mosè è il prototipo del legislatore. Ma chi è il legislatore, secondo Rousseau[99]? Prima di tutto, questi agisce in un mo-

[96] *TTP*, cap. 3, p. 103, G 57.

[97] Non è qui possibile svolgere questa analisi, ma non si può escludere che alcune delle riflessioni di Rousseau siano stimolate proprio dal *TTP*, magari letto attraverso i frammenti raccolti nel *Traité de trois imposteurs*.

[98] *Considerazioni sul Governo della Polonia* (d'ora in avanti *CDP*), *OC*, III, p. 956.

[99] Quella del legislatore è una figura piuttosto controversa: entra in scena nelle fasi conclusive del contratto, mettendone in parte in crisi l'architettura. Infatti, nei capitoli precedenti si è stabilito che il potere legislativo è del popolo che si esprime come volontà generale, la quale, benché sia sempre «retta», può tuttavia essere ingannata, può non sapere quale sia il bene comune (cfr. *CS*, 2.3, pp. 395-397, *OC*, III, pp. 371-372). Il legislatore dovrebbe quindi illuminare la volontà generale. Tuttavia, un prerequisito perché tale illuminazione possa avvenire è che il popolo di cui si parla sia effettivamente un *popolo in senso proprio*, e non un'associazione o un aggregato di individui. In questo senso, l'atto del legislatore è, prima di tutto, costituire un popolo e, successivamente, fare da raccordo tra particolare, che vede il bene e lo rifiuta, e universale che vuole il bene ma spesso non lo vede. Sulla figura del legislatore si vedano, in particolare, le illuminanti pagine scritte da Mario Reale nel capitolo *Principi e Utopia, Il legislatore e il "piccolo stato"*, in *Le ragioni della politica. J. J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Roma: Kappabit Srl 2019 [Roma: L'Ateneo 1983], pp. 703-776, secondo il quale la figura del legislatore, per quanto Rousseau tenti di ridurla al «piano tecnico-istituzionale», in realtà solleva delle difficoltà che «gettano un'ombra sull'intera costituzione del corpo politico»

mento specifico della storia, rivolgendosi a un *peuple naissant*[100] che trasforma, da insieme disarticolato di singoli individui (come gli ebrei, «insieme di miseri fuggitivi») e di singole volontà particolari, a insieme unitario, a *popolo* in senso proprio.

Il passaggio da aggregato disarticolato – che può considerarsi un'unità solo a partire dalla continuità di certi elementi antropologici e culturali, dall'uniformità dei costumi, in definitiva da caratteri pre-politici – a popolo, a corpo politico, si comprende, contemporaneamente, come passaggio dal regno delle volontà particolari alla possibilità di articolazione della volontà generale. Il legislatore ha dunque una fondamentale funzione di indirizzamento delle volontà particolari verso la volontà generale e, per svolgerla, «deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che di per sé è un tutto perfetto e isolato, parte di un tutto più grande»[101]. Inoltre e sopra ogni cosa, il legislatore opera il collegamento tra l'intelletto e la volontà del popolo[102]. Infatti, mentre «i singoli vedono il bene che rifiutano», «la collettività vuole il bene che non vede»; l'opera del legislatore è allora essenziale per «obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione» e «istruire l'altra a vedere ciò che vuole». In questo modo, finalmente, si realizza «l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale. Ne deriva una rigorosa cooperazione delle parti e, infine, la maggior forza del tutto»[103]. L'opera liberatrice del legislatore s'intende, quindi, come opera di illuminazione della volontà del corpo politico, di per sé sempre buona, ma anche come opera di liberazione dal portato anti-sociale delle singole volontà particolari[104]. La difficoltà, però, è evidente: con quali ragioni un popolo il cui *entendement* è così limitato potrebbe essere convinto? Nelle parole di Rousseau «in che modo una moltitudine cieca, che spesso non sa quello che vuole poiché raramente riconosce ciò che è bene per essa, potrebbe realizzare da sé un'impresa così grande e così difficile?»[105]. Rousseau riconosce che affinché «un popolo nascente

cit. pp. 706-707. Cfr. anche Bruno Bernardi, note 94 e 100, pp. 211-213, in Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris: Flammarion 2001.

[100] Cfr. Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris: Champion 2006, p. 510.

[101] *CS*, 2.7, p. 419, *OC*, III, p. 38.

[102] Mario Reale, *Op.cit.*, pp. 710-711: «i singoli devono altresì rinunciare, se vogliono sottrarsi davvero alla pressione della volontà particolare, a porre essi la volontà generale o la legge, ossia a «vedere» il bene. Scegliere l'universale volontà etico-razionale è il compito della politica che, difficile a realizzarsi nell'autonomia di cittadini-sudditi, richiede una sorta di scomposizione e di trasposizione dove la pura volontà buona dei singoli associati si completi con l'*entendement* e la ragione (che deve diventare *leur raison*) forniti dal legislatore».

[103] *CS*, 2.6, p. 417, *OC*, III, p. 380.

[104] Cfr. Harvey F. Fireside, *The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract*, «The Review of Politics», 32, 2 (1970), pp. 191-196 che invidua due funzioni che il legislatore deve svolgere: dirigere il popolo perché veda il suo bene («he provides a focus for the desire of people» p. 191); costruire il sistema delle leggi di base che lo rendono libero e, in questo modo, trasformare la volontà generale in effettività istituzionale.

[105] *CS*, 2.6, p. 416, *OC*, III, p. 380.

possa apprezzare le sane massime della politica [...], occorrerebbe [...] che lo spirito sociale, che deve essere opera dell'istituzione, guidasse l'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che essi devono diventare per mezzo di esse»[106].

Di qui la necessità per il legislatore di far appello non alla ragione del popolo, ma ai suoi affetti[107], usando strumentalmente la religione. «Non potendo impiegare né la forza né il ragionamento, il legislatore deve necessariamente ricorrere a un'autorità di altro ordine», «all'intervento del cielo»; in sostanza deve «trascinare con l'autorità divina coloro che non potrebbero essere scossi dalla prudenza umana»[108]. Se non è possibile convincere gli uomini, insomma, bisognerà persuaderli[109], ricorrendo ad una specifica modalità comunicativa. Se è vero che «i saggi che vogliono parlare al volgo con il loro linguaggio, invece di adattarsi, non possono farsi capire»[110] allora Mosè, in questo senso, è perfettamente giustificato a compiere miracoli e dare segni che, di per sé, non sono affatto necessari alla fede, ma di cui gli ebrei – prototipo di *peuple naissant* e di *multitude aveugle* – hanno particolarmente bisogno[111].

Vi è un altro compito che attende il legislatore, di cui egli «si occupa in segreto»[112]. Dopo aver articolato le volontà individuali dei cittadini in volontà generale, infatti, dovrà anche vincolarle al rispetto delle leggi. Per non essere effimero, tale vincolo dovrà essere anch'esso di natura affettiva. L'adesione interiore alle leggi dello Stato, allora, è prodotta dalla legge più sublime

> che non è iscritta né nel marmo, né nel bronzo, ma nel cuore dei cittadini; che rappresenta l'autentica costituzione dello Stato [...] che conserva un popolo nello spirito della sua istituzione, e senza indugio sostituisce la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle consuetudini e soprattutto dell'opinione [...] qualcosa di cui il legislatore si occupa in segreto, mentre sembra limitarsi a regolamenti particolari che non sono che la base d'appoggio della volta, di cui i costumi, più lenti a nascere, formano infine l'incrollabile chiave.[113]

Se i regolamenti particolari, di cui il legislatore si occupa alla luce del giorno, sono la base della volta – cioè dell'edificio statale – i costumi ne costituiscono «l'incrollabile chiave». Costumi e abitudini, quindi, sono la cifra dell'unità interna del popolo, ciò che lega affettivamente i cittadini alle leggi del loro Stato. E infatti Numa, Licurgo e Mosè

[106] *CS*, 2.7, p. 423, *OC*, III, p. 383.

[107] Cfr. Fireside, *Op.cit.*, p. 194 il quale mostra come il legislatore, concependo l'uomo come dominato dalle passioni, le coltivi per indirizzarle verso l'auto-preservazione.

[108] *Ibidem.*

[109] Cfr. Bernardi, *Op.cit.*, pp. 510-511.

[110] *CS*, 2.7, p. 423, *OC*, III, p. 383.

[111] *Terza Lettera dalla Montagna*, *OC*, III, p. 732-735.

[112] *CS*, 2.12, p. 449, *OC*, III, p. 394.

[113] *Ibidem.*

> tutti cercarono dei legami che avvincessero i Cittadini alla patria e gli uni agli altri e li trovarono negli usi particolari, nelle cerimonie religiose che, per loro natura, erano sempre esclusive e nazionali [...] in dei giochi [...] negli esercizi, [...] negli spettacoli che, ricordando loro la storia dei loro antenati, le loro miserie, le loro virtù, le loro vittorie, colpissero i loro cuori [...] e li attaccassero fortemente a questa patria[114].

Quel disciplinamento costante, quella regolazione tanto precisa e particolareggiata di ogni aspetto della vita – che abbiamo visto in Spinoza – vengono notati anche da Rousseau. Il forte attaccamento degli ebrei verso la loro patria, questo amore così unico, cementato grazie alla ripetizione continua di riti e cerimonie, si costruisce, specularmente, a partire dall'alienazione e separazione da tutti gli altri popoli. Mosè, infatti,

> per impedire che il suo popolo si fondesse con i popoli stranieri, gli diede costumi e usi incomparabili con quelli delle altre nazioni; li sovraccaricò di riti, di cerimonie particolari, li rintuzzò in mille modi per tenerli senza posa sotto sorveglianza e renderli sempre stranieri tra gli altri uomini, e tutti i legami di fratellanza che mise tra i membri del suo stato erano altrettante barriere che li tenevano separati dai loro vicini e gli impedivano di mescolarsi con loro.[115]

Anche gli ebrei di Rousseau, quindi, conoscono una disciplina incredibilmente puntuale del comportamento[116], che si risolve in riti, cerimonie, segni che sono tanto strumenti di cementazione dell'identità nazionale quanto barriere verso l'esterno; anche per loro, perciò, «la guerra politica era anche teologica»[117]. Questa identità collettiva, così fortemente coltivata, spiega, finalmente, la lunga durata della loro nazione che «così spesso soggiogata, così spesso dispersa e distrutta in apparenza, ma sempre idolatra della sua regola, si è ciò nonostante conservata fino ai giorni nostri sparsa tra gli altri senza mai confondersi; i suoi costumi, le sue leggi, i suoi riti sussistono e dureranno quanto il mondo, malgrado l'odio e la persecuzione del resto del genere umano»[118].

[114] *CGP*, *OC*, III, p. 958.

[115] *Ivi*, pp. 956-957.

[116] Si noti che alcuni dei caratteri che Rousseau attribuisce all'opera legislativa di Licurgo assomigliano tanto alla descrizione spinoziana della disciplina ebraica da far pensare a una copiatura vera e propria: «Lycurgue entreprit d'instituer un peuple *déjà dégradé par la servitude* et par les vices qui en sont l'effet. Il lui *imposa un joug de fer*, tel qu'aucun autre peuple n'en porta jamais un semblable; mais il l'attacha, l'identifia pour ainsi dire à ce joug, en *l'occupant toujours*. Il lui montra sans cesse *la patrie dans ses lois, dans ses jeux, dans sa maison, dans ses amours, dans ses festins*. Il *ne lui laissa pas un instant de relâche* pour être à lui seul; et de cette *continuelle contrainte*, anoblie par son objet, naquit en lui cet *ardent amour de la patrie* qui fut toujours la plus forte ou plutôt l'unique passion des Spartiates, et qui en fit des êtres au-dessus de l'humanité». *Ivi*, p. 957. Corsivo mio.

[117] *CS*, 4.8, p. 601, *OC,* III, p. 461.

[118] *CGP, OC*, III, p. 956.

Basandosi sui costumi che contribuiscono a modellare o rafforzare, le leggi devono quindi sempre essere «esclusive e nazionali»[119], cioè adatte all'indole del popolo a cui si applicano[120]. Qui l'intervento del legislatore è bidirezionale: deve conoscere e operare su un nucleo di costumi e abitudini che preesistono la formazione del corpo politico ma, al contempo, contribuisce fortemente a crearli[121]. Oltre alle massime generali, infatti,

> ogni popolo racchiude in sé qualche ragione che lo dispone in maniera specifica e rende la sua legislazione adatta soltanto a lui. È per questo motivo che in altri tempi gli ebrei [...] hanno avuto la religione come principale oggetto [...] ciò che rende la costituzione di uno Stato veramente solida e duratura, è che le leggi non facciano, per così dire, che assicurare, accompagnare rettificare i rapporti naturali[122].

Questo sistema onnipervasivo e "cucito su misura" ha quindi l'effetto di far aderire i cittadini alle leggi in modo affettivo, senza bisogno di costringerli con la forza. Anche in questo caso, l'esito del progetto del legislatore, e quindi di Mosè, è «convincere senza violenza e persuadere senza obbligare»[123]. Egli fa sì che gli ebrei, come tutti gli altri popoli, «obbedis[cano] con libertà e port[ino] spontaneamente il giogo per la felicità pubblica»[124].

[119] Cfr. Bernardi, nota 94 al *Contratto Sociale* (*Op.cit.*): «le statut du législateur est indissociable de la question de l'opinion et des mœurs. On ne légifère pas *in abstracto*. C'est toujours pour un peuple déterminé que le législateur travaille [...] la spécificité d'un peuple donne à la législation ses conditions de possibilité».

[120] Anche qui vi è un'eco della "dottrina del ritorno ai principi" di Machiavelli (cfr. *Discorsi*, III.1), rafforzata dal passaggio successivo: «Mais si le législateur se trompant dans son objet, prend un principe différente de celui qui naît de la nature des choses [...] on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution s'altérer, & l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, & que l'invincible nature ait repris son empire». Tale riflessione gode di una certa fortuna nel pensiero Giacobino e Illuministico. In Montesquieu, ad esempio, troviamo una concezione della "libertà politica" come qualcosa non di naturale e astorico ma di profondamente storicizzato, che dipende dalla configurazione sociale e culturale del popolo specifico. Cfr. Guy Lafrance, *La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin*, «L'esprit de la Révolution», 25, 2-3 (1989), pp. 89-99: «les lois qui instaurent et règlent la liberté politique ne dérivent pas d'une abstraction. Elle sont, au contraire, des lois bien ajustées à la réalité historique concrète, au tempérament du peuple, aux composantes socio-culturelles de la physionomie du peuple auquel elles s'adressent» pp. 90-91.

[121] Approfondiremo meglio questo aspetto in seguito. Per ora si rimanda a Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris: Cerf 2012, pp. 26-27, che sottolinea come qui ci si trovi di fronte a un doppio movimento: da un lato, quello dei costumi che non possono "nascere", essendo piuttosto il risultato del lento depositarsi di tradizioni, pratiche, etc., e, dall'altro, quello del legislatore che istituisce in forma di legge i *mœurs*.

[122] *CS*, 2.11, p. 445, *OC*, III, p. 393.

[123] *Ivi*, 2.7, p. 423, *OC*, III, p. 383.

[124] *Ivi*, p. 427, *OC*, III, pp. 383-384.

Analogamente al Mosè spinoziano, anche quello russoiano compie un'operazione che si articola su più livelli: costituisce gli ebrei come popolo e come corpo politico, dapprima liberandoli dalla schiavitù egiziana, poi dando loro delle leggi. Sapendo, come ogni legislatore, che gli ebrei in quanto «popolo nascente» non conoscono «il bene che vogliono», li convince non attraverso un insegnamento di tipo razionale, ma attraverso la persuasione: adatta il suo linguaggio a quello che il popolo può capire e fa leva sui suoi affetti, anche grazie all'impiego strumentale della religione. In segreto, poi, conoscendo il nucleo di tradizioni e costumi che caratterizzano il suo popolo, contribuisce a modellarlo, dandogli effettività istituzionale. Infatti, la sua attenzione è diretta a quella legge, la più importante di tutte – quella dei costumi appunto – che sola crea quel legame saldo e duraturo, quella coesione sociale che permette alla volontà generale di esercitarsi al riparo dalla «seduzione delle volontà individuali»[125].

Viene ora da chiedersi: che cosa insegna al politico odierno la storia di Mosè? Ovvero, fino a che punto quella di Mosè è una figura eccezionale e fino a che punto, invece, il suo è un operato che è possibile – e magari anche utile – imitare? Ancora, Mosè è davvero una figura del tutto positiva o, come modello, nasconde un pericolo da cui guardarsi? Tali questioni suscitano poi una seconda domanda: fino a che punto quello degli ebrei è un caso isolato e fino a che punto invece è paradigmatico? In altre parole, quali sono le ragioni dell'esemplarità degli ebrei? La risposta a tali questioni ci porterà anche a rintracciare alcune differenze tra il Mosè spinoziano e quello russoiano.

5. ECCEZIONALITÀ DI MOSÈ, ESEMPLARITÀ DEGLI EBREI E NORMALITÀ POLITICA

L'eccezionalità di Mosè, l'importanza della sua figura e la rarità di un tale personaggio appaiono già manifeste dalle parole di Spinoza quando ammette che «oggi, per quanto ne sappia, non ci sono profeti»[126], cui fanno eco quelle di Rousseau: «osservo le nazioni moderne: vi vedo molti facitori di leggi e nessun legislatore»[127].

Mosè è, a tutti gli effetti, un uomo eccezionale. Sebbene Spinoza trasformi il significato della profezia, non vedendo in essa se non un modo di comunicare il decreto e la «mente» di Dio adatto a coloro che non la intendono razionalmente, Mosè è sicuramente il più grande di questi profeti. Anzittutto, è l'unico con cui Dio parla «faccia a faccia»[128]; quella che Mosè e gli ebrei intesero fu, inoltre, «la

[125] *Ivi*, 2.6 p. 417, *OC*, III, p. 380.
[126] *TTP*, cap. 1, p. 29, G 16.
[127] *GP*, *OC*, III, p. 956.
[128] *TTP*, cap. 1, p. 37, G 20-21.

vera voce di Dio» e «questa sola fu vera voce»[129] e non un'immaginazione, come per altri profeti[130]. Si noti, tuttavia, che l'eccezionalità di Mosè non consiste nel suo intelletto; anzi, egli è piuttosto ignorante, e dimostra in più occasioni di non conoscere la vera natura di Dio[131]. Infatti, questi si mostra a lui adattandosi alle sue limitate capacità di comprensione[132] e, di conseguenza, «tutte le argomentazioni di Mosè [...] sono solamente formule discorsive, con le quali si esprimeva più efficacemente, e immaginava vividamente, i decreti di Dio»; addirittura «il sommo profeta Mosè non elaborò alcuna argomentazione legittima»[133]. La grandezza di Mosè, dunque, dovrà trovarsi in altro e, anzitutto, nella sua virtù, particolarmente eccellente. Per questa ragione gli ebrei, che «in lui [hanno] fiducia», gli si rivolgono per far loro da intermediario; inoltre, poiché «eccelleva sugli altri per virtù divina», «poté facilmente conservare il potere [...] e riuscì a convincere il popolo di esserne dotato, dandone prova in molti modi»[134]. In che modo Mosè dà prova della sua virtù? In primo luogo, per la qualità della sua persona e dei suoi comandi, perfettamente adatti al popolo ebraico al quale, d'altronde, sa bene come parlare. In aggiunta, dà dei *segni* della sua legazione divina. I segni, secondo Spinoza, benché servano «a convincere i profeti» con una «certezza soltanto morale»[135], non sono indifferenti per chi li vede: diversamente, questi sono uno strumento di persuasione. Di segni, tuttavia, come di storie, riti, cerimonie e miracoli hanno bisogno solo coloro che non riescono ad intendere, di nuovo, l'essenza di Dio con la propria mente. Peraltro, i segni non sono né necessari né sufficienti a far riconoscere un vero profeta; Mosé comanda di condannare a morte i profeti che vogliono introdurre novità, «anche ove questi dovessero confermare la sua dottrina con segni e miracoli»[136]. Tuttavia, è agli ebrei che Mosè si rivolge; ad essi deve quindi adattare la sua rivelazione, il suo linguaggio e, infine, le sue leggi. La descrizione che Spinoza fa degli ebrei, come in parte abbiamo già visto, è piuttosto

[129] *TTP*, cap. 1, p. 29, G 17. Cfr. anche p. 31, G 17-18.

[130] *Ivi*, p. 31, G 17-18. Cfr. anche *TTP*, cap. 13, p. 333, G 169-170. dove si dice che a Mosè fu «concessa una grazia particolare» e che la conoscenza che egli ebbe di Dio fu «unica». Benché Spinoza affermi esplicitamente la superiorità di Mosè rispetto agli altri profeti anche in ambito apparentemente intellettuale, risulta difficile afferrarne il senso preciso. Infatti, Mosè non conosce Dio intellettualmente, né comprende la sua vera natura – come si è detto – ma, a differenza degli altri profeti, la voce che ode non è un delirio dell'immaginazione. In cosa consista la "vera voce di Dio" è però complesso da determinare, posto che, come sappiamo, non è necessario che Dio si riveli perché i suoi decreti (che si rispecchiano, essenzialmente, nelle leggi della natura) siano conosciuti. Comunque stiano le cose, certo è che l'eccezionalità di Mosè non si deve a ciò, bensì alla sua virtù e, soprattutto, alla sua abilità politica.

[131] *TTP*, cap. 2, p. 77, G 42-43.

[132] Cfr. *TTP*, cap. 2, pp. 69-71, G 38-40.

[133] *Ivi*, cap. 11, p. 301, G 153.

[134] *Ivi*, cap. 5, p. 139, G 75.

[135] *Ivi*, cap. 2, p. 57, G 32.

[136] *Ivi*, cap. 2, p. 55, G 31.

dispregiativa: hanno «una puerile capacità di comprensione»[137], «non sapevano quasi nulla di Dio» e sono «avvezzi alle superstizioni degli egiziani»[138], odiano tutti e da tutti sono odiati. Addirittura Mosè deve istruirli «nello stesso modo in cui i genitori sogliono istruire i fanciulli ancor privi dell'uso della ragione»[139]. Tuttavia, si sa, tali affermazioni non sono qualificabili come antisemite[140]; infatti, «solo in questo i popoli si distinguono l'uno dall'altro, cioè in base al tipo di società e alle leggi sotto le quali vivono e sono diretti»[141], poiché «la natura non crea davvero nazioni, bensì individui, i quali in realtà non si distinguono in nazioni che per la diversità della lingua, delle leggi e delle usanze tradizionali»[142]. Quello ebraico è un caso paradigmatico e, pertanto, la descrizione degli ebrei è orientata al suo uso esemplificativo e, parzialmente, esemplaristico. Il popolo ebraico, infatti, è la manifestazione concreta, storicamente data, di un popolo sciolto da ogni vincolo statale, non soggetto ad alcun diritto positivo; un popolo, cioè, nel pieno possesso del suo diritto naturale che permette, dunque, di ipotizzare la dinamica della genesi dello Stato. In secondo luogo, offre un'occasione per riflettere sulle modalità di organizzazione e governo di un popolo che è troppo abituato alla schiavitù, sia politica che intellettuale. In questo senso, gli ebrei risultano un caso estremo, se vogliamo, della normalità politica; come si chiarirà nel *TP*, infatti, lo Stato deve essere organizzato considerando che la maggior parte dei cittadini sono ignoranti, proni alle passioni e, di conseguenza, disobbedienti. Possiamo dire che il caso ebraico, oltre ad essere paradigmatico, sia anche "esemplare" – nel senso spinoziano di *exemplar* – cioè un modello da imitare? In altre parole, che cosa vi è da ritenere dell'organizzazione degli ebrei? Qual è il lascito positivo, se ve n'è uno, dell'operato mosaico? La risposta che Spinoza dà è sia positiva che negativa: «nessuno [...] può imitarlo, né è consigliabile che lo faccia», un tale stato converrebbe, infatti, solo a «coloro che vogliono vivere isolati». Qui riemerge la funzione polemica dell'esempio ebraico[143]: contrastando buona parte del pensiero a lui contemporaneo, che informava la fazione politica avversa, Spinoza nega sia la possibi-

[137] *Ivi*, cap. 3, p. 83, G 45.

[138] *Ivi*, cap. 2, p. 73, G 40-41.

[139] *Ibidem*.

[140] Anzi, è interessante notare come molti dei passi in cui Spinoza descrive il popolo ebraico siano dei calchi dalle descrizioni di Tacito. Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, a cura di Pierre-François Moreau, Fontenay-aux-Roses: ENS Éditions 1996, pp. 227-232.

[141] *TTP*, cap. 3, p. 87, G 47.

[142] *Ivi*, cap. 17, p. 433, 217.

[143] Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'état des hébreux*, in Pierre-François Moreau, *Spinoza. État et religion*. New edition [online]. Lyon: ENS Éditions, 2005 (generated 16 décembre 2020), <http://books.openedition.org/enseditions/6248>, pp. 21-34. Moreau sottolinea come la storia di Mosè e l'organizzazione dello stato ebraico svolgano tre funzioni essenziali, quella di *esempio*, di *modello* e *polemica*.

lità che l'opportunità di replicare tale modello, in particolare per ciò che concerne l'amministrazione dello *jus circa sacra.*

D'altronde, «pur non essendo imitabile in tutto, ebbe numerose caratteristiche degne di nota, e che sarebbe forse assai consigliabile imitare»[144]. In un primo momento, sembrerebbe che dall'esempio ebraico si possano trarre solo insegnamenti in negativo; a ben giudicare, però, notiamo che questi discendono da evoluzioni che seguono la trasformazione dello Stato in una vera e propria monarchia, e non dall'analisi dell'operato mosaico[145]. Almeno un elemento positivo salta all'occhio: «quanto sia necessario, sia allo Stato che alla religione, conferire alle somme potestà il diritto di discernere ciò che è lecito da ciò che è illecito»[146]; quindi «il culto deve essere determinato esclusivamente dalle somme potestà» che legiferano sul «culto esteriore» e sull'«esercizio della pietà»[147], senza entrare nella sfera delle credenze intime, a cui ognuno deve essere lasciare piena libertà di pensiero e ampia libertà di espressione[148]. Da un lato, infatti, la legge di Dio, che consiste finalmente nella giustizia e nella carità, è cogente solo in quanto diventi legge positiva dello Stato. Dall'altro, le somme potestà dovranno peritarsi di esercitare questo diritto in modo da conformare il culto e la pietà alla conservazione dello Stato. Uno dei primi compiti delle supreme potestà, allora, è promuovere proprio quella «pietà verso la patria»[149] (di cui abbiamo visto gli ebrei essere esperti), che si configura come un amore verso la cosa e il bene pubblici che non è ostacolato dall'amore privato, come nel caso di Manlio Torquato, che sacrificò il figlio piuttosto che la nazione. In questo senso, allora, il modello ebraico è certamente da imitare, perché con le sue leggi e il suo ordinamento stimola l'amore verso i propri connazionali e, con questo, la coesione statale. La religione in ciò gioca un ruolo fondamentale e anche in questo gli ebrei sono un modello. In effetti, Spinoza osserva con certo stupore quanto sconcerto e contese destino l'assegnare la competenza sullo *jus circa sacra* allo Stato, quando per gli ebrei è sempre stato un'ovvietà[150]. Per scongiurare l'esito alienante del culto ebraico, però, gli articoli di fede della religione statale dovranno essere semplici e universali. Tali dogmi, che si condensano nel *credo minimum* esposto nel capitolo XIV, non sono necessariamente veri, ma «necessari all'obbedienza e rafforzano l'animo nel suo amore

[144] *Ivi*, cap. 18, p. 443, G 221.

[145] Infatti, a essere eventualmente da imitare, è unicamente il periodo che precede l'istituzione dei re e del loro conflitto con i Leviti. Cfr. anche Moreau, *Spinoza et l'autorité... Op.cit.*.

[146] *Ivi*, cap. 18, p. 451, G 226.

[147] *Ivi*, cap. 19, p. 457, G 229.

[148] La libertà di espressione è vincolata al rispetto del patto sociale: a nessun diritto, dunque, qualcuno può esprimere opinioni sediziose, cioè che minaccino l'istituzione statale.

[149] *TTP*, cap. 19, p. 463, G 232.

[150] *Ivi*, p. 473, G 236-237.

verso il prossimo»[151]. Infatti, mentre ciascuno può interpretarli ed adattarli alle sue capacità di comprensione, deve nondimeno agire in modo ad essi conforme; così si potranno evitare sedizioni e discordie, fatta salva la libertà di pensiero. Che ne è, infine, di tutto quell'apparato di riti, cerimonie, feste, storie, segni, etc.? Sono forse anch'essi da conservare? Certo, Spinoza più volte afferma che non sono necessari alla salvezza, ma solo all'obbedienza, e che sono stati dettati da Mosè esclusivamente al suo popolo. Ciò non significa, tuttavia, che una certa ritualità statale sia del tutto da escludere, o almeno questo sembra suggerire, ad esempio, il passo del *TP* dove si invitano i membri del patriziato a portare segni di distinzione[152].

In conclusione, Mosè si presenta come un grande legislatore e non un semplice impostore. Egli è eccezionale, la sua legislazione è per molti versi paradigmatica e la storia e le istituzioni degli ebrei sono dei modelli, sia in senso positivo che negativo. In particolare, l'uso strumentale della religione che accresce la pietà verso lo stato e l'amore verso gli altri cittadini, che li lega affettivamente al rispetto delle leggi e ne stimola lo zelo verso la patria[153] e che consente di superare le differenze di parte, garantendo così una solida coesione, sono tutti elementi molto apprezzati da Spinoza. D'altro canto, però, vi è anche quel disciplinamento costante che, oltre ad indurre gli ebrei all'obbedienza, li mantiene anche nello stato di schiavitù in cui versano. Mentre la legge mosaica non produce alcun avanzamento di tipo intellettuale, lo Stato a venire non dovrebbe trasformare gli uomini «in bestie o in automi», ma promuovere «la libertà»[154]. La stessa figura di Mosè si trova, allora, al confine tra libertà e tirannia[155].

Anche per Rousseau Mosè è una figura per molti versi eccezionale. Infatti,

> per scoprire le migliori norme della società [...] ci sarebbe bisogno di un'intelligenza superiore che vedesse tutte le passioni degli uomini ma non ne provasse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura ma la conoscesse a fondo [...]. Ci vorrebbero gli dèi per dare le leggi agli uomini.[156]

L'«incredibile impresa» del Mosè legislatore è quella propria di un «uomo straordinario nello Stato», la cui funzione è «particolare e superiore», la cui autorità «non ha niente di comune con l'autorità umana»[157]. La quasi divinità di Mosè non dipende, però, dal fatto di essere – o di farsi passare per – un inviato di Dio, ma dalle sue qualità di legislatore. I suoi «simili», i suoi «fratelli» sono Licurgo, Solone e Numa[158], sui quali egli si staglia, posto che mentre «le leggi di Solone, di

[151] *Ivi*, cap. 14, p. 347, G 176.
[152] *TP*, 8.47, p. 197, G 345-346.
[153] Cfr. Gramusset-Piquois, *Op.cit.* e Rosenthal, *Op.cit.*
[154] *TTP*, cap. 20, pp. 481-483, 240-241.
[155] Cfr. Toto, *Op.cit.*.
[156] *CS*, 2.7, p. 417, *OC*, III, p. 381.
[157] *CS*, 2.7, p. 419, *OC*, III, p. 382.
[158] *Frammenti Politici*, *OC*, III, p. 500.

Licurgo, di Numa sono morte, quelle di Mosè, di gran lunga più antiche, sopravvivono ancora». Tali leggi hanno fatto sì che il suo popolo, pur disperso, oppresso e senza patria, sopravvivesse comunque: gli Ebrei «non hanno più capi, e sono comunque un popolo, non hanno più una patria e sono comunque cittadini». Tale legislazione, «capace di produrre simili prodigi», costituisce una «meraviglia unica», degna di «studio e ammirazione»[159]; in questo consistono, allora, l'eccezionalità e l'esemplarità di Mosè. È vero, Mosè dà anche dei segni; questi, tuttavia, sono utili ai soli ebrei. Infatti, argomenta Rousseau in modo estremamente simile a Spinoza[160] anche in questo caso, non è con i miracoli e i segni che si manifesta la vera potenza di Dio, né questi sono necessari alla fede; per la fede è sufficiente la «natura della dottrina» e il «carattere» degli uomini scelti da Dio per annunciare la sua parola[161]. Infatti, l'eccezionalità di Mosè prescinde dalla – anche se si completa con la – capacità di produrre segni o miracoli. Infatti «non è da tutti far parlare gli dèi, né essere creduti quando ci si proclama loro interprete. La grande anima del legislatore è il vero miracolo che deve dimostrare la sua missione. Chiunque può incidere tavole di pietra, o procurarsi un oracolo [...]. Vani presagi creeranno un vincolo passeggero; non vi è che la saggezza a renderli stabili»[162]. Di fatto, la grandezza di Mosè si deve alla sua opera di legislatore, alla sua capacità di aver saputo dare agli ebrei leggi che fossero loro adatte, comunicandole nel modo in cui sarebbero stati capaci di intenderle. In questo senso, nemmeno gli ebrei di Rousseau godono di una descrizione particolarmente positiva, se riconsideriamo i passaggi sopra citati: sono ignoranti, barbari, senza arti e talenti; non riconoscono i veri profeti, ma chiedono incessantemente segni e miracoli; odiano tutti e da tutti sono odiati e perseguitati[163]. Tuttavia, nemmeno Rousseau può essere accusato di covare idee antisemite[164], come invece parte della tradizione libertina[165]. Quello degli ebrei è, piuttosto, un esempio, storicamente dato, di

[159] *Frammenti Politici*, *OC*, III, pp. 498-499. Si vedano a proposito di ciò anche gli acuti commenti di Baczko, *Moïse legislateur...*, in particolare p. 170 e pp. 178-179.

[160] E, si noti, estremamente simile a Machiavelli, che diceva alla fede bastare «la dottrina» e il «suggetto». Cfr. *Supra*.

[161] *Terza lettera dalla montagna*, *OC*, III, pp. 727-728.

[162] *CS*, 2.7, p. 425, *OC*, III, p. 384.

[163] Cfr. Anche *CS*, 4.8, pp. 601-603, *OC*, III, pp. 460-461 e *Lettera a Beaumont*.

[164] Peraltro, sembra che Rousseau non conoscesse praticamente nessun ebreo, né avesse grande dimestichezza con la cultura ebraica. Di quattro ebrei che forse conosceva, uno era convertito, ad uno era proibito parlargli e altri due fingevano di essere mori, come riferisce Leo Damrosch (*Rousseau: Restless Genius*, Boston: Houghton Mifflin 2005, p. 53). Inoltre, pare che non fosse molto versato in studi ebraici, anche se era forse interessato ad autori ebrei (come Mendelssohn) e lesse la Bibbia per tutta la vita. Nonostante la scarsità delle sue conoscenze, «the topics the Jewish example addresses are undoubtedly central to Rousseau's political thought», Cfr. Jonathan D. Marks, *Rousseau's Use of the Jewish Example*, «The Review of Politics», 72 (2010), pp. 463–481.

[165] Paganini, *Op.cit.*, pp. 28-31.

«popolo nascente». In questo senso, il caso ebraico è esemplare perché rappresenta un modello attraverso cui pensare l'istituzione della società e della sovranità. Inoltre, gli ebrei sono l'esempio paradigmatico di un popolo fanciullo, che ancora deve essere rischiarato dai lumi dell'intelletto, la cui volontà è buona, ma manca di contenuto. Sono anche l'esempio della cogenza della legge «più importante di tutte», quella dei costumi[166], e della necessità, per uno Stato destinato a durare, della «religione civile». Tuttavia, in questo senso, il modello ebraico è da imitare solo in parte. Infatti, la religione mosaica è buona in quanto «riunisce il culto divino e l'amore delle leggi, e, nel fare della patria l'oggetto dell'adorazione dei cittadini, insegna loro che servire lo Stato vuol dire servire il Dio tutelare. Si tratta di una specie di teocrazia [...] allora morire per il proprio paese equivale ad andare al martirio; violare le leggi significa essere empio». Ha però una controparte negativa, poiché «inganna gli uomini, li rende creduli, superstiziosi, e soffoca il vero culto della divinità con un vano cerimoniale [...] esclusiva e tirannica, rende un popolo sanguinario e intollerante»[167]. Ciò nonostante, l'intuizione era almeno parzialmente buona, secondo Rousseau; serve, infatti, «una professione di fede puramente civile» i cui «pochi e semplici» dogmi sono in realtà «sentimenti di socialità», utilissimi a cementare il legame sociale[168].

Le nubi che si addensano sulla doppia natura della religione ebraica, da un lato stimolo di virtù, dall'altro oppressione continua e falso cerimoniale, non possono che riversarsi su colui che l'ha istituita nei suoi principi fondamentali. Ecco che, per Rousseau come per Spinoza, Mosè è una figura ambigua: un grande legislatore, certo, ma potenzialmente anche un tiranno. D'altronde, è la figura del legislatore stesso, per come viene presentata nel *CS*, ad essere in sé problematica: se è vero che questi si trova di fronte ad un popolo che non è in grado di esprimersi come volontà generale, ma è ancora avvinto da quella particolare, è ancora scisso tra l'una e l'altra, e deve dunque far da tramite tra le due, è anche vero che, in questo modo, la volontà generale perde quel dinamismo che sembrava avere come determinatrice delle leggi, e rischia di ridursi a consenso passivo. In questo modo, la possibilità di esistenza della volontà generale si dovrebbe al legislatore, in quanto è il solo a poter far vincere la volontà generale su quella particolare, instaurando la socialità che «la natura scissa dell'uomo non riesce a realizzare»[169].

Credo risulti evidente, da quanto detto sinora, quali e quante siano le analogie tra il pensiero di Rousseau e Spinoza rispetto alla figura di Mosè. Viene ora da chiedersi: non vi è alcuna differenza? A ben vedere, la risposta non può che essere positiva. Anzitutto, per Spinoza, Mosè è contemporaneamente legislatore, pro-

[166] *CS*, 2.12, p. 449, *OC*, III, p. 394. Sul ruolo del legislatore rispetto ai costumi si veda Bruno Karsenti, *Du Moïse de Rousseau au Moïse de Freud. L'idée de culture politique*, «giornale di storia costituzionale», 1, 23 (2012), pp. 231-251, in particolare pp. 233-234.

[167] *CS*, 4.8, p. 611, *OC*, III, pp. 466-467.

[168] *CS*, 4.8, p. 619, *OC*, III, p. 468.

[169] Cfr. Reale, *Op.cit.*, pp. 710-115.

feta e re. La regalità di Mosè, si noti, non è strettamente negativa, anche se apre alla possibilità che questa si trasformi in, o sia effettivamente stata, una tirannia. Diversamente, per Rousseau sopravvivono le due dimensioni di legislatore e profeta, ma è molto cauto nel segnalare che questi non deve, per nessuna ragione, avere alcun potere politico. Il legislatore di Rousseau è, in un certo senso, completamente fuori dallo schema, cioè dall'architettura istituzionale del *Contratto*, e così deve restare[170]. Il suo ruolo è quello del «meccanico» che «inventa la macchina»; il principe, invece, titolare del potere esecutivo, è l'«operaio» che «ci sale sopra e la fa camminare»[171].

In secondo luogo, secondo Spinoza, benché Mosè svincoli gli ebrei dalla schiavitù egiziana prima, e dal terrore del confronto diretto con Dio poi, e quindi la sua opera abbia caratteri liberatori, il suo "insegnamento" non accresce in nulla la cultura degli ebrei e non ha, in questo senso, una funzione liberatoria; al contrario, li mantiene in quello stato di servitù – intellettuale e politica – a cui erano avvezzi. Egli, in un certo senso, sostituisce, come avrebbe detto Rousseau, «la forza dell'abitudine a quella dell'autorità», ma a diventare una «seconda natura» negli ebrei è quell'odio verso le altre nazioni che, pur cementando la coesione interna, procurerà loro anche infiniti drammi. Rousseau sembra invece più positivo rispetto al ruolo di Mosè o, almeno, del ruolo che dovrebbe avere il legislatore: questi è proprio colui che deve illuminare razionalmente la volontà generale, poco importa in questo senso se la modalità di comunicazione che sceglie per farlo non è altrettanto razionale. Il Mosè russoiano ha un ruolo educativo[172] che al Mosè spinoziano manca completamente[173]. Il legislatore russoiano cambia la natura umana, nel senso che rende il popolo libero e unito, capace di esprimersi come volontà generale.

6. A PARTIRE DA MOSÈ: SUL RAPPORTO TRA SPINOZA E ROUSSEAU

Dal discorso fin qui svolto spero si sia potuto apprezzare il ruolo da protagonista che Mosè interpreta nel pensiero politico di Spinoza e Rousseau. Lungi infatti dall'essere un *divertissement* erudito, l'analisi della storia ebraica pone Spinoza e Rousseau all'interno di un dibattito interpretativo che ha enormi conseguenze in termini di politica sia teorica che reale.

[170] Cfr. *CS*, 2.7, pp. 419-421, *OC*, III, p. 381 «celui qui commande aux loix, ne doit pas commander aux hommes».

[171] *Ibidem*.

[172] D'altronde Rousseau pone spesso legislatore ed educatore sullo stesso piano, cfr. Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris-Le Haye: Mouton 1974, pp. 247-248.

[173] Cfr. *TTP*, cap. 5, pp. 131-133, G 70-71: «la legge di Mosè [...] [ha] avuto solo una funzione politica e non [è] servita tanto a educare gli Ebrei, quanto a obbligarli».

Infatti, parlare di Mosè significa, da un lato, gettarsi in uno scontro che non ha nulla di ozioso o accademico ma è anzi immediatamente pratico; dall'altro, significa pensare ad un paradigma, a volte da imitare, a volte da cui discostarsi, dell'agire politico. In fondo, se pensiamo che l'obiettivo della teoria politica sia elaborare le norme e le istituzioni di uno Stato duraturo, il grande legislatore e profeta l'ha, almeno parzialmente, ottenuto: con le sue eccezionali capacità, ha saputo istituire un popolo che, dopo centinaia di anni di oppressione, resiste ancora.

La figura di Mosè può però anche essere una chiave per aprire l'analisi su alcuni dei nuclei teorici più interessanti del pensiero politico di Spinoza e Rousseau. Può essere, in altri termini, una lente prospettica attraverso cui indagare alcuni assunti problematici.

Come abbiamo visto, Mosè è colui che rende gli ebrei, da insieme di individualità isolate, un tutto coeso. Si potrebbe allora usare la figura di Mosè per indagare il rapporto tra tutto e parti nelle filosofie politiche russoiana e spinoziana. Per quanto riguarda il primo, tale questione emerge chiaramente in tutto il *CS* che rivela, spesso, un approccio matematizzante alla politica; si pensi alla definizione della volontà generale, come ben distinta dalla somma delle volontà individuali, o al ruolo di *medio proporzionale* del governo. Per quanto riguarda Spinoza, se pensiamo allo Stato come a un corpo composto, un insieme di molti corpi anch'essi composti, ma governato da una *ratio*, il tema dell'organizzazione e coesione delle parti è evidentemente centrale. Tale questione, poi, ne suggerisce un'altra: stante la forza del desiderio individuale, della volontà particolare, è veramente possibile identificare – e quindi agire perseguendolo – il bene comune?

In secondo luogo, la figura di Mosè può aiutare a sondare il rapporto tra immaginazione, volontà e intelletto nell'ambito della teoria filosofia prima e della comunicazione politica poi. La domanda che si dovrebbe porre è: qual è il rapporto tra volontà, intelletto e sentimento? Di conseguenza, fino a che punto è necessario, fino a che punto è legittimo e fino a che punto è funzionale, secondo Spinoza e secondo Rousseau, far leva sugli affetti degli uomini, anziché sulla loro ragione, per istituire e sostenere un ordinamento politico? La problematica è emersa con chiarezza dal caso ebraico: di fronte ad un popolo tanto schiavo da non essere capace né di auto-governo, né di pensiero autonomo, in che misura è necessario, legittimo e funzionale usare la persuasione, piuttosto che la spiegazione? E questa sarà utile a educare, finalmente, i cittadini, o solo a renderli innocui, canalizzando i loro affetti anti-sociali per garantire la pace nello Stato? Una pace siffatta, poi, non sarebbe quella *miserrimam servitutem qui pacem appellant* che non sembra piacere né a Spinoza né a Rousseau[174]? Da tale questione ne discen-

[174] È interessante notare che per dequalificare una certa idea di pace e concordia, cioè quella che prevede l'asservimento e la non autonomia dei cittadini, entrambi ricorrano alla celebre massima tacitiana. Cfr. Spinoza, *TP*, 6.4, p. 87 e Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, 2, p. 215, *OC*, III, p. 181.

de una seconda, alla quale abbiamo già accennato ma che vale la pena ricordare: fino a che punto Mosè è un tiranno e fino a che punto, invece, un liberatore? Tale domanda trascende la figura mosaica, interrogando direttamente, da un lato gli eventuali limiti dell'autorità sovrana e, dall'altro, la questione dell'esistenza, o meno, del diritto di resistenza.

Infine, vi è un'ultima questione, forse la più interessante. L'operazione di Mosè si compie su quel filo sottile, quella linea spesso sfumata, a volte intracciabile, che separa natura e cultura, eternità e immanenza, continuità e storicità[175]. Mosè, con il suo atto legislativo compie un gesto inaugurale, costituisce un popolo che prima di ciò era sciolto e libero da ogni diritto positivo ma legato da elementi pre-politici, quali segni, usi, costumi. Ogni legislazione, per quanto inaugurale, deve rispettare quella cifra unitaria, quella costituzione, quell'*ingenium* del popolo che, quindi, preesiste, seppur in forma embrionale, all'atto di fondazione mosaica. Mosè stesso sembra, da un lato, consapevole della storicità e immanenza della sua opera: parte della sua grandezza si deve proprio a questo. Dall'altro lato, però, coglie alcune delle dinamiche affettive che sempre regolano il comportamento umano, che sono radicalmente trans-storiche. Qui forse, ancor più che in altre occasioni, possiamo vedere il lavorio silente della teoria di Machiavelli: Mosè, machiavellianamente, sia conosce l'invariante della natura umana, sia coglie l'occasione, inserendosi in una congiuntura storica del tutto particolare. In sostanza, la figura di Mosè si pone al confine, dove l'eternità e la necessità, l'evento e la possibilità si incontrano; questa è la sua più grande qualità.

BIBLIOGRAFIA

Trattato dei Tre Impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto De Spinosa, a cura di Silvia Berti, Torino: Einaudi 1994.

Louis Althusser, *Sur le Contrat Social*, Paris: Manucius 2009.

Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris-Le Haye: Mouton 1974.

Bronislaw Baczko, *Moïse legislateur...*, in *Jean-Jacques Rousseau: Political principles and institutions*, a cura di John T. Scott, London and New York: Routledge 2006, pp. 163-180.

[175] Che il legislatore e la figura di Mosè costituiscano un'interessante irruzione della storia nell'architettura del contratto è sostenuto da Karsenti, *Op.cit.*, da Reale, *Op.cit.*, e da Louis Althusser, *Sur le Contrat Social*, Paris: Manucius 2009.

Guido Bartolucci, *The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 214-233.

Roland Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2011.

Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris: Champion 2006.

Silvia Berti, *Autour de l'auteur du Traité des Trois imposteurs. Milieux, amitiés, édition*, «La Lettre clandestine», 24 (2016), pp. 19-34.

Hans W. Blom, *Causality and morality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam: Erasmus University 1955.

Hans W. Blom, *De La Court e l'interesse di Stato*, «Scienza e Politica», 9 (1993), pp. 25-48.

Lea Campos Boralevi, ad esempio, *Classical Foundation Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in *Republicanism: A Shared European Heritage*, a cura di Martin van Gelderen e Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press 2002, vol. 1, pp. 247-261.

Riccardo Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, «Etica&Politica», 16, 1 (2014), pp. 67-91.

Leo Damrosch, *Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin: Boston 2005.

Harvey F. Fireside, *The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract*, «The Review of Politics», 32, 2 (1970), pp. 191-196.

John H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, «Journal of the History of Ideas», 60, 4 (1999), pp. 579-595.

Blanche Gramusset-Piquois, *Moïse patriote. Théocratie hébraïque et pensée patriotique chez Spinoza*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, [En ligne], 47 (2020), consultato il 10 dicembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/cps/4042.

Bruno Karsenti, *Du Moïse de Rousseau au Moïse de Freud. L'idée de culture politique*, «Giornale di storia costituzionale», 1, 23 (2012), pp. 231-251.

Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris: Cerf 2012.

René Koekkoek, *The Hebrew Republic in Dutch Political Thought c. 1650–1675*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 234-258.

Guy Lafrance, *La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin*, «L'esprit de la Révolution», *25*, 2-3 (1989), pp. 89-99.

Sonja Lavaert, *The Traité des trois Imposteurs: a philosophical plot, or (re)translation as strategy of enlightenment,* «Cadernos de Tradução», 39, 1 (2019), pp. 73-93.

Jonathan D. Marks, *Rousseau's Use of the Jewish Example*, «The Review of Politics», 72 (2010), pp. 463-481.

Pierre-François Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, a cura di Pierre-François Moreau, ENS Éditions: Fontenay-aux-Roses 1996, pp. 227-232.

Pierre-François Moreau, *Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'état des hébreux*, in Pierre-François Moreau, *Spinoza. État et religion*. New edition [online]. Lyon: ENS Éditions 2005 (generated 16 décembre 2020), http://books.openedition.org/enseditions/6248, pp. 21-34.

Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: LED 2002.

Eric Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge: Harvard University Press 2010.

Gianni Paganini, *Spinoza : Moïse clandestin, Moïse spinoziste*, «La Lettre Clandestine», 26 (2018), pp. 21-32.

Michael Rosenthal, *Why Spinoza choose the Hebrews. The exemplary function of prophecy in the Theological-political Treatise,* «History of Political Thought», 18, 2 (1997), pp. 207-241.

Mario Reale, *Principi e Utopia, Il legislatore e il "piccolo stato"*, in *Le ragioni della politica. J. J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Roma: Kappabit Srl [Roma: l'Ateneo 1983] 2019.

Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine della disuguaglianza e Contratto Sociale*, Milano: Bompiani 2012.

Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, a cura di Bruno Bernardi, Paris: Flammarion 2001.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris: Gallimard 1964.

Mark Somos, *Secularisation and The Leiden Circle*, Leiden-Boston: Brill 2011.

Baruch Spinoza, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg: C. Winter 1925.

Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Pina Totaro, Napoli: Bibliopolis 2007.

Baruch Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di Paolo Cristofolini, Pisa: ETS 2011.

Tamara Stümpflen, *Moïse et la contradiction de ses interprètes politiques*, «Pardès», 40-41, 1 (2006), pp. 155-170.

Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, New York: Cambridge University Press 2003.

Francesco Toto, *Mosè liberatore o tiranno?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2021 (in corso di valutazione).

Stefano Visentin, *La libertà necessaria*, Pisa: ETS 2001.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 111-129
ISSN: 1825-5167

SOLONE E GLI ALTRI. SULLA FIGURA DEL LEGISLATORE IN VICO

RICCARDO CAPORALI
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Università di Bologna
riccardo.caporali@unibo.it

ABSTRACT
The essay intends to highlight the importance of the figure of the "legislator" in the Universal Law and its radical transformation in the different versions of the *Scienza Nuova*, in consonance with the change of the philosophical-political approach that Vico progressively realised. If in the Universal Law the legislator (Theseus like Solon, Romulus like Lycurgus) is the real incarnation of that wisdom that is always presented as the rounded foundation of politics, in the Scienza Nuova this figure appears instead substantially emptied to be transformed into a "poetic character", ideographic representation of the "age of heroes" and of the powerful social conflicts that characterise it, decreeing its inexorable destiny. A perspective within a new statute of "knowledge" and its relations with "power", which in the long run ends up involving also the nature and the very scope of Vico's *Scienza Nuova*.

KEYWORDS
Potere, storia, legislatore, *Scienza Nuova*, saggezza politica.

I. IL DIRITTO UNIVERSALE

I.1. *Solon, sapientissimus Graeciae*[1]. È così che il legislatore ateniese entra in scena nelle pagine vichiane, nel *liber unus* di quel *Diritto Universale* che si presenta come il primo testo di grande respiro e di non meno grandi aspettative, per colui che l'ha scritto: l'ambizione di costruire una sorta di "risposta cattolica" alle dottrine riformate del diritto naturale e anche, al tempo stesso (su un piano più pratico, ma certo non meno coinvolgente) la speranza di un prestigioso accredito in vista del concorso bandito dallo Studio napoletano per la cattedra «primaria mattutina» di diritto civile – meno retribuita di quella omonima «vespertina», ma di gran lunga più remunerativa e prestigiosa rispetto all'insegnamento di retorica, del quale Vico era titolare. L'attesa finirà delusa su

[1] G.B: Vico, *Il Diritto Universale*, a cura di P. Cristofolini, *Introduzione* di N. Badaloni, Firenze, Sansoni, 1974, I, p. 109; ho consultato anche l'edizione critica a cura di M. Veneziani, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2019 (la cit. su Solone è a p. 73). Limito la letteratura secondaria (per altro esigua, sull'argomento specifico) a pochi riferimenti essenziali.

entrambi i fronti. Il concorso andrà male, donde la mortificazione e la disperazione di non «aver mai più degno luogo nella sua patria», anche «per l'avvenire»[2]; e il *Diritto Universale* finirà per lasciare insoddisfatto lui stesso, a partire proprio da quel rapporto tra sapienza, diritto e politica, all'interno del quale i *legislatores* avevano svolto una funzione tanto strategica quanto, alla lunga, inattendibile.

La figura di Solone ruota attorno al presupposto metafisico che regge tutto l'edificio del *Diritto Universale*. Dopo la caduta nel peccato originale e l'inselvatichimento dei primi uomini, il lento riemergere della ragione e del diritto procede all'insegna di un saldo, progressivo e irreversibile primato della sapienza (e della virtù che ne deriva) sul mero esercizio della forza – quella forza, quella *violentia*, che comunque non si può semplicemente esorcizzare, né banalmente ignorare, *inter mortales*. Coglieva pertanto nel vero – è un esempio ripetuto, da Vico – il detto di Brenno riportato da Plutarco, in virtù del quale la prima legge nata tra i mortali fu quella della *potentia*; ma per barbara ignoranza, o per arrogante reticenza, il rozzo capo dei Galli ometteva il compimento essenziale di questa affermazione, per cui tale potenza risulta inevitabilmente «dettata da una natura migliore» (*a natura praestantiori dictata*)[3]. Nessuna *auctoritas* torna ad affermarsi tra gli uomini se non a partire da questo primato rifondativo. E allora il motto "giuspositivista" di Tacito, per il quale l'«equo» poggia sulla maggiore potenza, andrebbe analogamente corretto nel senso di quella decisiva potenza che scaturisce da una precisa superiorità intellettuale e morale[4]; e di questo poteva appunto vantarsi Solone: di aver tenuto la forza al servizio del diritto, adoperando la sua *sapientis potentia* (il genitivo qualificativo è significativamente aggiunto in una postilla marginale) per dare le leggi agli Ateniesi[5]. Figure eccezionali, come da tradizione, i *conditores* e i *legumlatores* (i «portatori delle leggi») sono depositari di una sapienza che appare estremo retaggio dell'atavica *castitas mentis* adamitica, in loro concretizzata quale *civilis prudentia*:

> virtù mediante la quale conservano quanto più ampiamente è possibile il genere umano (come avviene a coloro che con ottime leggi fondarono le repubbliche), lo amministrano con accorgimenti e consigli, lo aiutano con esortazioni utilissime alla vita pratica[6].

[2] G.B. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I, pp. 46-52.

[3] *Diritto Universale*: «Sinopsi», p. 7; I, p. 109; II, p. 547.

[4] Ivi, I, p. 109. Il riferimento tacitiano è *Ann.*, XV, 1.

[5] *Ibidem*.

[6] Ivi, II, p. 356 (trad. it. di S. Barbera).

Saggio è Licurgo a Sparta, che introduce le leggi e il divieto di scrivere le leggi[7]. Saggio, non meno che ardito, è Romolo, che fonda il senato «coi più sapienti tra i patrizi» (*ex patriciorum sapientissimis*)[8]. Saggi – i più saggi tra gli uomini – appaiono senz'altro Teseo, che fonda la democrazia ateniese, e Solone che la ripristina, dopo la cruda parentesi draconiana. E saggi – si tratta in questo caso di esempi minori, destinati a scomparire nella *Scienza Nuova* – appaiono infine Caronda a Turi e Zaleuco a Locri, che con fermezza restaurarono il declinante ordine ottimatizio delle loro città[9]. L'azione sapiente e virtuosa del legislatore ha un ruolo essenziale nelle dinamiche del potere, così come vengono sistemate soprattutto nel primo libro del *Diritto Universale*, il *De uno universi iuris principio et fine uno*.

I.2. Decisiva, nella risalita dalla ferinità all'incivilimento (nel dispiegarsi di quei *semina veri* sepolti ma non annientati nell'obnubilamento dell'età ferina), risulta l'esperienza dello Stato, dell'*auctoritas civilis*, in quanto sfera più ampia di *iustitia*: in quanto più estesa articolazione ordinata di *dominium*, *libertas* e *tutela*, i diritti naturali primari, diretta emanazione di quel *nosse*, *velle* e *posse* che Vico presenta quale patrimonio peculiare di una natura umana agostinianamente ricalcata a immagine e somiglianza di Dio[10]. Nell'equilibrio di tali *iura naturalia* si condensa il culmine della *virtus* di ogni ordine politico[11].

Ciascuna delle tre forme classiche dello Stato – la *optimatium respublica*, la *regia*, la *popularis* – scaturisce da questa unica origine di diritto e virtù, e condivide con le altre alcune caratteristiche essenziali, sicché «una qualsiasi forma del politico governo non va giammai scompagnata dagli attributi delle altre due»[12]. Tutte, in primo luogo, tengono saldo e compatto il *summus unus* (la sovranità, la suprema *potestas*), che non tollera divisione, non sopporta «moltiplicazione»,

[7] Ivi, I, p. 185: *Nam spartanis leges errant Lycurgi, in quibus tamen et illa: ne leges scriberentur*.

[8] Ivi, I, p. 201.

[9] Ivi, II, pp. 629, 649, *passim*.

[10] Cfr. G. Capograssi, *Dominio, libertà e tutela nel «De uno»*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1925, pp. 137-152; F. Lomonaco, «Dominio, libertà e tutela: tra diritto, etica e storia», in Id., *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2018, pp. 93-116; l'autore propone anche una accurata ricostruzione critica delle "fonti" del primo libro del *Diritto Universale*: «Ragione e diritto nel *De uno*», ivi, pp. 71-91.

[11] In quanto funzionali all'argomento qui affrontato, riprendo sinteticamente alcune considerazioni che ho sviluppato altrove, sullo Stato nel *Diritto Universale*: cfr. R. Caporali, *Heroes Gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 81-107; Id., *Vico e la temperatura. Sull'idea di Stato misto nel Diritto Universale*, in «Montesquieu.it», 2009, 1.

[12] *Diritto Universale*, I, p. 196 (la trad. it. del *Liber unus* è quella ottocentesca, attenta e suggestiva, di C. Sarchi).

pena la sua stessa possibilità di funzione e persistenza[13]. Tale unità si esprime essenzialmente nel potere (*potestas*) della *iurisditio*, nella *mens iuris*: nell'autorità istitutiva, autonoma e potenziale della legge, che si manifesta e si pratica poi effettivamente attraverso la *iurisdictio*, la *manus iuris*, l'esplicitazione determinata della pubblica volontà[14]: un binomio, questo, consapevolmente inusuale, che sostituisce il ricorso tradizionale alla sola *iurisdictio*, con l'obiettivo di far assumere una fortissima investitura giuridico-razionale-morale alla lezione hobbesiana (ma Vico, che non conosce direttamente Hobbes, si richiama a Tacito) della indivisibilità della sovranità[15]. A nessuna forma di Stato potrà poi mancare una qualche sfera di *libertas civilis*, che garantisca un'equa distribuzione dei *praemia* e delle *poenae* e apra pari opportunità di accesso a *onera* e *honores* nella cerchia del *rex*, o ai componenti dell'*ordo* ottimatizio, o all'insieme del popolo. Sia la *respublica optimatium* sia la *libera* sia la *regia*, infine, devono necessariamente disporre di *tutela*, la titolarità e l'esercizio della forza, componente pur sempre irrinunciabile dell'*auctoritas*, posta a salvaguardia del *dominium eminens* e della *libertas civilis*[16].

Pur sorgendo sul comune fondamento di queste stesse *virtutes*, ogni forma pura (*mera*) della *respublica* risponde tuttavia a una propria, peculiare identità, costruita su uno solo dei tre elementi originari come su quello veramente determinante; sul prevalere, di volta in volta, nel luogo in cui si forma la *iurisditio*, delle sue stesse istanze ora del *dominium* ora della *libertas* ora della *tutela* come del cardine "tipico" (che decide il «tipo») dello Stato, e che diviene così il fondamento, il punto di riferimento essenziale anche per il ruolo e le funzioni degli altri due: si tratterà della *tutela*, nella *respublica optimatium*, sorta dalla «virtù di pochi»[17]; del *dominium*, per la monarchia, «la signoria di uno solo, in cui sta riposto il sovrano e liberissimo arbitrio di tutte le cose»[18]; della *libertas*, per lo Stato «popolare», imperniato sull'accesso di tutti a cariche e onori, senza esclusione di rango (ma proporzionalmente al «censo»)[19]. Proprio questo "monocentrismo" del loro equilibrio, questo loro edificarsi su uno solo dei tre diritti naturali come su quello veramente dominante, espone per altro le *formae merae* dell'*auctoritas civilis* a una consunzione e a una crisi pressoché inevitabili. Il

[13] *Ibidem*.

[14] Ivi, I, pp. 137, 177, 183.

[15] Cfr. ivi, I, p. 137. Il libero riferimento a Tacito, ripreso poi anche nella *Scienza Nuova*, è ad *Ann.*, IV, 33. Sull'uso tradizionale del concetto di *iurisdictio* nella storia del pensiero politico cfr. almeno Ch. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno* (1940), Bologna, Il Mulino, 1990; P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 1969.

[16] *Diritto Universale*, I, p. 199.

[17] Ivi: *Sinopsi*, pp. 14 e 16; I, pp. 167 e 169.

[18] Ivi, I, p. 166.

[19] Ivi, I, p. 167.

vizio, in esse, si afferma dal seno stesso della virtù formalizzata, dalla progressiva unilateralizzazione di quel medesimo principio che più intimamente le costituisce; fino alla caduta nel vuoto, fino all'agire cieco – del dominio o della tutela senza libertà, della libertà senza dominio e tutela – che spinge l'*auctoritas* all'implosione, al suo definitivo sgretolamento. Lo squilibrio si afferma come "eccesso", come scardinamento di ogni *moderatio*. Gli ottimati «degenerano», (*degeneres optimates*[20]) imponendo ai propri *clientes* una *tutela* macchiata di *libido*, *avaritia*, *crudelitas*, che li spinge a trascurare le ragioni del loro comune dominio e li trasforma in tanti *minuti domini* e *tyranni*, incanagliti nell'ozio e sprezzanti le antiche religioni e gli obblighi di protezione[21]. L'eccesso di *dominium* spinge il *monarcha* a misconoscere – contro la natura stessa del suo regno – i dettami dello *ius naturale gentium* e a diventare a sua volta *dominus*, cui il popolo, anche se da lungo tempo assuefatto all'obbedienza, finisce per ribellarsi[22]. La *respublica libera*, turbolentissima e sempre poco durevole perché costruita sulle sabbie mobili della volubilità popolare, degrada nel debordare della *libertas*: l'invidia e l'*ambitio* dei capifazione riescono a cacciare gli uomini migliori e ad affidare gli onori più insigni a *immeritissimi cives*, fino all'azzeramento della forza legale, fino al completo tracollo della pubblica autorità[23].

Vico non definisce con precisione un ciclo, un ordine necessario nella successione delle *formae merae*, attraverso la dinamica che le corrode dalla virtù al vizio, dalla potenza alla crisi. Ferma restando la priorità storica dello Stato ottimatizio (sorto dall'unione dei *patres* delle prime famiglie per far fronte alle rivolte dei *clientes*), talora prevalgono le istanze della razionalità insite nella democrazia come dominio della legge, ciò che collocherebbe questa forma alla fine del processo, a compimento del «vero» della natura dell'uomo; talaltra quelle della monarchia, che si presenta per ultima, a realizzare un più fermo equilibrio tra stabilità e razionalità, tra solida potenza del dominio del singolo e universalizzazione dell'equità naturale; altrove, ancora, Vico teorizza un'indifferente possibilità di successione al governo dei pochi, non senza introdurre variabili ulteriormente moltiplicatrici dei tipi di Stato, quali le considerazioni naturalistiche, d'impianto bodiniano, sul carattere di ciascun popolo in relazione alle condizioni ambientali[24]. In definitiva, non c'è "dialettica" nel movimento delle *formae*: nella crisi di un ordine politico non s'iscrivono i termini necessari del suo superamento. E del resto, infinite e sempre attuabili

[20] Ivi, I, p. 171.

[21] Ivi, II, pp. 657 e 629-631.

[22] *Ibidem*. Sulla peculiarità vichiana dello *jus naturale gentium* cfr., tra molti, N. Badaloni, *Introduzione* a G.B. Vico, *Opere giuridiche*, cit., pp. XV-XLI.

[23] *Diritto Universale*, I, pp. 173-175.

[24] Ivi, I, pp. 203 e 177.

risultano le possibilità della *virtus* che deriva dalla *sapientia*, unica titolare della grandezza della *respublica*.

Tutti questi itinerari, per altro, ripropongono la restaurazione o la creazione *ex novo* delle *formae merae*; ripropongono cioè l'ordine politico più facilmente attaccabile dal vizio, più aperto alla rottura del suo equilibrio costitutivo, perché più debole nel suo centro, nel cuore della sua identità. Ma c'è anche un'altra strada:

> Dalle tre pure forme dei politici governi da noi considerate, derivarono di poi altre forme di temperati governi (*respublicae temperatae*), i quali, puri di loro natura, divennero misti in conseguenza di patti e convenzioni (*quae natura merae sunt, pacto mixtae*)[25].

È un passaggio fondamentale nel *Diritto Universale*, un passaggio solitamente annebbiato dal presupposto ermeneutico di una continuità con la *Scienza Nuova* che in realtà non esiste[26]. Ragione della «temperatura» è «l'indebolimento intrinseco di una civile podestà costretta a rivolgersi spontaneamente alle altrui forze, o nell'interno del proprio Stato o al di fuori, a fine di assicurarsi dalle altrui violenze»[27]. La *res publica* nasce sempre dalla virtù dell'equilibrio, dal raccogliersi in ordine di *dominium*, *libertas* e *tutela*. L'univocità, la singolarità dell'*ordo* delle *formae merae* le pone tuttavia nella prospettiva di una inevitabile decadenza, della lenta ma inesorabile combustione della loro originaria *virtus* fondativa. Le possibilità di *restauratio* prolungano, ma non evitano questo percorso di allontanamento e di caduta. La *respublica mixta* è l'alternativa forte alla sorte tragica delle *formae merae*. Essa, certo, non tocca l'essere *unus* dell'*auctoritas civilis*, non ne spezza l'unità, il suo principio determinante: lo Stato «temperato» resta ottimatizio, monarchico o popolare, segnato in ciò dalla titolarità indivisibile della *iurisditio*. Vico non è, in senso stretto, un teorico dello Stato misto. E tuttavia la «temperatura» realizza, nell'unità di un rapporto peculiare, quell'*ordo mixtus* che rende plurima e sinergica l'alimentazione della *virtus*:

> Tale sarebbe un governo di ottimati, ove il senato, a somiglianza di quello istituito da Romolo, fosse composto dei più sapienti fra i patrizi; tali sarebbero le popolari repubbliche guidate dall'autorità di un sapiente senato, e tali le monarchie, quando il principe ricorresse al consiglio degli uomini savi e virtuosi[28].

Le risonanze bodiniane sono qui tanto evidenti quanto infide: sul piano logico-concettuale Vico pare tener ferma la distinzione tra Stato e governo elaborata da

[25] Ivi, I, p. 213.

[26] Cfr. A.C. 't Hart, *La teoria vichiana sulla successione delle forme di stato e le sue implicazioni politiche*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XVII-XVIII (1987-1988), pp. 153-162; avverte invece la differenza ma in sostanza la lascia in ombra N. Bobbio, *Vico e la teoria delle forme di governo*, ivi, VIII (1978), pp. 5-27.

[27] *Diritto Universale*, I, p. 212.

[28] Ivi, I, p. 200.

Bodin; e anche sul piano lessicale forti appaiono le consonanze: se nel *Diritto Universal*e si parla di *respublica mixta* e *temperata*, nella versione latina dei *Six livres* ricorrono i termini *temperatum* e *temperatio* (a definire sia lo Stato misto polibiano, sia la giustizia «armonica»), che diventano «temperamento», «mischianza» e «mistione» nella traduzione italiana di Lorenzo Conti, la stessa che il filosofo napoletano mostra di conoscere e utilizzare[29]. La lezione di cui Bodin si serve per negare la praticabilità logico-storica dello Stato misto viene però trasfigurata e piegata da Vico sui presupposti giuridico-metafisici del *Diritto Universale*, in funzione di quella sua decisiva e obbligante cornice filosofica che insegna la *virtus* della *medietas* e della *moderatio* come fondativa dell'*auctoritas* (di ogni *auctoritas*) e della sua potenza. Il temperamento dell'univocità del *dominium*, della *libertas* e della *tutela* cambia la natura dell'equilibrio, pluralizza le fonti attive della «virtù», moltiplicandone l'energia vitale; non la libera, ovviamente, dalla possibilità della crisi, ma la salva dalla inevitabilità di un destino entropico. La forma temperata è allora "virtualmente" (e quindi "effettivamente") diversa dalla *respublica* pura. E non nasce a caso. Per creare, o per restaurare, lo Stato temperato serve uno straordinario, puntuale concentrato di energia e di virtù, di decisione e di accortezza. Servono lo sguardo preveggente e l'azione determinante del legislatore.

I. 3. Non senza incertezze e varianti, che risultano piuttosto evidenti soprattutto nel passaggio dal primo libro del *Diritto Universale* al secondo (il *De constantia iurisprudentis*), Vico si sforza di contenere le figure mitiche dei legislatori all'interno di questo impianto metafisico-giuridico dell'ordine e della *temperatura*. La Sparta di Licurgo, forma aristocratica per antonomasia nella tradizione del pensiero politico, diventa così *res publica optimatium regno mixta*, nella quale l'assenza delle leggi scritte, tipica del rigido potere ottimatizio, appare temperata dalla virtù e dalla sapienza del *rex*[30]. Teseo, per parte sua, non istituisce ad Atene il diritto ottimatizio ma la libertà popolare; egli mantiene per sé, tuttavia, l'autorità (tipica dei re o dei consoli) di pubblicare le leggi e il comando militare, cosicché la condizione della città (fondata riunendo dodici antichissime colonie insediate dagli Egizi nell'Attica) appare quella di una *civitas libera optimatibus permixta*[31]. E analogamente accade a Roma, il cui fondatore, principe dell'ordine patrizio, *civitatem ex optimatibus regno mixtam fundavit*, nella quale il diritto aristocratico, per sua natura *arcanum*, veniva generosamente insegnato da ciascun *pater* ai suoi

[29] Rinvio, per questi riferimenti, a R. Caporali, *Heroes gentium*, cit., pp. 105-107, con relativi richiami bibliografici; tra gli studi più recenti, su questo argomento, cfr. A. Suggi, *Le «monarchie per natura si governano popolarmente». Vico interprete di Bodin*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XLVII (2017), pp. 87-122.

[30] *Diritto Universale*, I, p. 233, *passim*.

[31] Ivi, I, p. 179.

clientes[32]. Ma dalla fondazione all'impero, è tutta la storia dei romani (gli «eroi delle genti») che avviene all'insegna della *mixtura* e del suo primato. La decadenza dei re ottimatizi apre alla *respublica libera optimatibus mixta*, attraverso l'azione di Bruto maggiore, che approfitta dello stupro di Lucrezia a opera di Tarquinio per sollevare il popolo contro i principi divenuti tiranni. Le istanze di emancipazione della plebe portano poi alle leggi delle XII Tavole (leggi autoctone, nate dalla sapienza italica, anteriore a quella greca), che sanciscono la piena uguaglianza tra patrizi e plebei sul piano del diritto privato e aprono alle future «gare di virtù» con i *patres* per l'accesso alle cariche pubbliche e alla piena uguaglianza civile. Conquistata la quale, la democrazia senza temperamenti si mostrerà molto instabile e troppo tumultuaria, tanto da condurre rapidamente alla nuova e ultima *mixtura*, quella che nell'impero vede intrecciarsi elementi di tutte e tre le forme *merae* dell'*auctoritas politica*. Al culmine della sua virtuosa potenza, che corrispose a un tempo universale di ragione e di pace, Roma si configura come una *respublica natura regia constituta, optimatibus et libertati commixta*[33]. È questa superiorità di sapienza e virtù la vera chiave della sua grandezza: incompresa da Plutarco, che la riferisce alla pura fortuna, dimenticando che la fortuna «raramente aiuta gli stolti, e che se ne va rapidamente»; intuita solo in modo vago da Polibio, che fa giustamente riferimento alla *virtus romanorum* senza tuttavia coglierne la reale portata e le straordinarie conseguenze; e non concettualizzata nemmeno da Machiavelli, che nelle sue *Lectiones livianae* la rimanda, secondo Vico, a vari e disparati istituti, senza riuscire a ricondurla alla sua unica fonte metafisica e morale[34]. La sapienza romana produce il diritto e la giurisprudenza, che ne garantisce la durata e la stabilità (oltre che fornire un lascito perenne all'intera umanità): «I patrizi col custodire e mantenere le leggi, i tribuni della plebe col tutelare la libertà, fecero che i romani nella legal ministranza della ragione superassero di gran lunga gli Ateniesi, che tanto si gloriano dei loro filosofi»[35]. Il magnanimo *certamen* tra patrizi e plebei, che riveste di sapienza e prudenza il conflitto machiavelliano nella decifrazione della storia di Roma, è anche il metro sul quale si misura la sua superiorità rispetto all'esperienza greca. Ad Atene è dalla filosofia che nasce la democrazia, restaurata nella sua forma pura da Solone, dopo la parentesi aristocratica di Dracone. Ma questo legame, molto precoce, non riesce poi a convergere proficuamente nella produzione di una solida aggregazione politica. Non riesce a produrre «diritto». Il vero dei filosofi finisce per confinarsi nei limiti di una riflessione tanto profonda quanto sostanzialmente avulsa dalla vita civile; e la democrazia di Solone, priva degli argini del *temperamentum*, mostra l'unilaterale fragilità di tutti i governi popolari,

[32] Ivi, I, p. 233.
[33] Ivi, I, p. 219.
[34] Ivi, II, p. 705.
[35] Ivi, I, p. 282.

sempre turbolentissimi e sempre poco durevoli[36]. Singolari paradossi della sapienza, che il sistema del *Diritto Universale* s'è pur sforzato di porre a fondamento certo della potenza e della politica.

II. LA RIVOLUZIONE DELLA SCIENZA NUOVA

II.1. «Gli dispiacciono i libri del *Diritto Universale*, perché in quelli dalla mente di Platone ed altri chiari filosofi tentava di scendere nelle menti balorde e scempie degli autori della gentilità, quando doveva tenere il cammino tutto contrario, onde ivi prese in errore in alquante materie». Così nell'*Aggiunta* all'autobiografia, del '31[37]. Le terse trasparenze che dalla teologia e dal diritto naturale fondano la politica sulla sapienza, sembrano non reggere più, perché implicano l'errore in «alquante materie». Gli sviluppi successivi porteranno ancora più lontano. Si veda la sesta «degnità» nell'ultima versione della *Scienza Nuova*: «La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e sì non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo»[38]. Nemmeno il "semplice" capovolgimento del percorso tracciato nel lavoro sul diritto appare in realtà sufficiente. L'antitesi ciceroniana tra la *Platonis politeia* e la *Romuli faex*[39] assume qui un sapore in qualche modo machiavelliano, quale richiamo realistico all'origine dell'ordine civile. E produce un netto spostamento di piani, dall'«unico principio e dall'unico fine del diritto universale» alla «comune natura delle nazioni»: alla *genesi*, alle scaturigini dell'ordine civile, solo all'interno del quale si collocano anche le dinamiche del diritto. Un cambio di «materia», che implica un cambio di «metodo» e di «dottrina»[40]. E al culmine del quale, paradossalmente, il «vero» della filosofia serve a «pochissimi», che guardano agli uomini quali si vorrebbe che fossero, invece di coglierli nel «certo» di quel che effettivamente sono. Non sparisce il «vero», naturalmente – ciò che sarebbe come negare la stessa possibilità della scienza, di ogni scienza. Non sparisce Platone, che appunto contempla l'uomo «qual dee essere»; ma si deve cominciare da Tacito, che con «incomparabile mente metafisica» si occupa dell'uomo «qual è». Nel mezzo – a comporre il polittico

[36] Ivi, I, p. 177.

[37] Autobiografia, p. 79.

[38] G.B. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, cit., capov. 131, p. 496. A questa ampia e accuratissima silloge ricorro anche per la prima versione, del 1725. Per la seconda (1730) ho consultato l'edizione critica a cura di P. Cristofolini, Napoli, Guida, 2004. Per comodità sintetizzo i riferimenti con le sigle SN (1725), SN (1730), SN (1744). Nella redazione del '30 la «degnità» in questione corrisponde alla quinta (p. 93).

[39] *Ad Att.* II, 1, 8.

[40] «Le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano»: SN (1744), capov. 314, p. 537; SN (1730), p. 118.

(plastico e poco più che simbolico, com'è ovvio) dei «quattro autori» – vanno posti Bacone e Grozio, esperti nell'incrociare lungo i sentieri della scienza e del diritto le istanze della «sapienza volgare» con quelle della «sapienza risposta»[41]. Ma la tensione cruciale si gioca tutta sugli estremi della platonica «onestà dell'uomo sapiente» e dei tacitiani «consigli dell'utilità, perché tra gl'infiniti irregolari eventi della malizia e della fortuna si conduca a bene l'uom sapiente di pratica»[42]. Ardua ricerca del «bene», nella politica e nella «fortuna». Il secondo autore di Vico trascina spesso con sé un ingombrante convitato di pietra: tra riprese sostanziali e ripetute assonanze, tra superficiali condanne di rito e contrapposizioni più profonde, Niccolò Machiavelli si presenta sempre come una sfida da raccogliere fino in fondo e da superare, se possibile[43]. E il risultato sarà totalmente nuovo, come nuova è la «scienza», nell'impervio percorso che l'attende.

II.2. A cadere, tra i primi «errori» del *Diritto Universale*, è proprio l'idea della *mixtura*. Nessuna armonica composizione di diritti naturali, a produrre le forme del potere. Rigida e necessitata appare la loro successione: governo dei padri, dominio assoluto dei bestioni primitivi, colpiti dalla religione terrificante del fulmine-Giove – investiti da una superiorità che fa tutt'uno con la rozza sapienza degli auspici – nei confronti delle mogli, dei figli e dei «famoli», i *clientes* rifugiatisi presso di loro in cerca di protezione con l'obbligo di «servir essi da giornalieri» (una soggezione personale, sul modello feudale, collocata in quello che Vico considera il vero «stato di natura», dopo l'«erramento ferino»)[44]; la rigida repubblica degli ottimati, la prima forma di Stato creata dall'unione «in ordine» dei *patres* per far fronte alle rivolte dei servi, stanchi delle aspre fatiche nei campi e della totale soggezione ai «signori»; la democrazia e la monarchia nei «tempi umani», allorché la lunga lotta delle plebi conquista l'«equità naturale» (l'eguale misura delle utilità) e la razionalità dispiegata del diritto e della conoscenza. Non solo forme di governo, linearmente modellate dentro la cornice della teodicea del diritto, ma grandi «epoche», intere civiltà, che coinvolgono e sconvolgono, che condensano e consumano «nature» e «costumi», «diritti naturali» e «governi», «lingue» e «caratteri», «giurisprudenze» e «autorità», «ragioni» e «giudizi»[45]. E a

[41] Cfr. Autobiografia, pp. 30 e 44.

[42] Ivi, p. 29.

[43] Sul ricorso "machiavelliano" a Tacito nel Seicento cfr. G. Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo* (1921), Napoli, Guida, 1972; C. Scarcella, *Machiavelli, Tacito, Grozio. Un nesso "ideale" tra libertinismo e previchismo*, in «Filosofia», XLI (1990), n. 2, pp. 213-231; E. Nuzzo, *Vico, Tacito, il tacitismo*, in S. Suppa (a cura di), *Tacito e tacitismi in Italia da Machiavelli a Vico*, Napoli, Archivio della Ragion di Stato, 2003, pp.149-199.

[44] SN (1744), capov. 555, p. 679. SN (1730), pp. 207-208. Su questa trasposizione nell'antico di una «consuetudine medievale» (la soggezione personale servo-padrone) cfr. R. Ruggiero, *Nova scientia tentatur. Introduzione al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2010, p. 94.

[45] SN (1744), tutto il libro quarto: «Del corso che fanno le nazioni», pp. 857-930.

muovere questi grandiosi processi collettivi non si pone più l'unica sapienza e l'unica virtù comunque sottese a ogni ordine civile, capaci di contenere il disordine e il conflitto pur nella varietà delle sue esplicitazioni, ma il conflitto stesso, lo scontro potente, frontale tra dominanti e dominati, padroni e schiavi, signori e subalterni: «liberi e servi», la vera «materia delle repubbliche»[46]. Il modello agonistico è sostanzialmente quello machiavelliano applicato alla Roma repubblicana, ma sempre come una zona di transito, una regione intermedia da attraversare per andare oltre, verso la costanza del «corso che fanno tutte le nazioni»: di là dal «caso», di là dalla contingenza machiavelliana, mirando non più alle troppo facili trasparenze della teologia giuridica universale ma alle costanze possibili, alle regolarità più probabili, alle ricorrenze constatabili dalla scienza, le stesse che indicano nell'uomo il «fabbro» e nella Provvidenza la «regina», la «divina architetta» del mondo delle nazioni[47], così da trasformare i fini sempre «ristretti» in «mezzi» per servire a scopi via via più ampi:

> [...] nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, allianze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propia[48].

Che la terra dell'utile e delle passioni appaia ormai ben più accidentata di quanto poteva essere sembrata in precedenza, non toglie il persistere della sfida, il tentativo di una reazione sia alla prospettiva machiavelliana della contingenza-congiuntura (della indicibilità, della impossibilità di ridurre a regola, a principio certo l'origine del politico), sia a quella razionalistico-strumentale imposta dalle logiche sei-settecentesche dell'utile, è ciò che Vico apertamente e ripetutamente rivendica e dichiara: è, di più, il senso stesso della sua nuova scienza[49].

Alla ricerca del "regolare", come ciò che solo è passibile di conoscenza, la nuova scienza non lascia spazio all'"eccezionale". Non lo lascia al miracolo, agli «aiuti estraordinari» della divina provvidenza, confinati nel campo asettico e immobile della storia sacra, separato dalla storia profana delle nazioni, che può

[46] Ivi, capov. 1017, p. 914; SN (1730), p. 357.

[47] SN (1725), capov. 47, p. 1009.

[48] SN (1744), capov. 341, p. 548; SN (1730), p. 128.

[49] Da Croce a oggi, l'ampiezza della letteratura secondaria sulla presenza di Machiavelli nel pensiero di Vico attesta la consistenza della questione, a prescindere dalla diversità delle impostazioni ermeneutiche, talora anche radicalmente contrapposte. Per un quadro sinteticamente ragionato rimando a R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*, Napoli, Liguori, 2006, p. 72; cui aggiungerei solo il più recente E. Nuzzo, *Tra 'frode' e autoinganno. Aspetti del machiavellismo e dell'antimachiavellismo nella cultura napoletana ai tempi di Vico*, in Id., *Il declino della quiete. Tra aristotelismo politico e Ragion di Stato a Napoli dal primo Seicento a Vico*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2014, pp. 261-315.

contare solo sui sostegni «ordinari» della provvidenza stessa: in sostanza, sulla struttura antropologica dell'uomo, sul modo in cui la natura umana appare innervata dalle sue pulsioni, dalle sue ragioni e dalle sue passioni, dai suoi dislivelli tra intenzioni e risultati. E nemmeno lo lascia alla straordinarietà del «legislatore», così come ancora si presentava nel *Diritto Universale*, in linea con la tradizione. Sull'onda di una storia costruita per grandi aggregazioni civili e possenti urti sociali, la nuova scienza produce la più radicale demolizione dell'immagine consolidata dei *legumlatores*, lo sradicamento di ogni loro particolare attendibilità e la loro trasformazione in «caratteri poetici», condensazione di forme individuali volte a rappresentare ideograficamente gli immani contrasti, i lenti e travagliati processi collettivi che attraversano la vita della nazione durante la sua fase «eroica»:

> [...] i primi uomini, come fanciulli del gener umano, non essendo capaci di formar i generi intelligibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certo modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere somiglianti[50].

La ricerca vichiana si orienta prevalentemente sulla mitologia classica, a cominciare dalle divinità delle «genti maggiori», i primi popoli del «tempo oscuro e favoloso». Ma il canone delle «favole» non esclude nemmeno la figura del legislatore, che in buona parte finisce per essere decifrato attraverso i codici della sapienza poetica partorita dai dominatori, dal sistema di conoscenza irriflesso e contratto dei padri, costruito sulla metafora non per consapevole, intellettualistico artificio ma per necessità naturale, sulle angustie dell'«indiffinita natura» della mente umana, che quando si «rovesci nell'ignoranza» spinge l'uomo a fare di sé la «regola dell'universo»[51]. La «sapienza poetica» è l'unica forma di conoscenza nelle prime due epoche delle nazioni, parte integrante del ferreo dominio dei padri-eroi, prima della sua demolizione sotto i colpi del sapere «volgare», l'incedere prosastico dei subalterni, verso la terza, culminante età degli «uomini»[52]. Da Teseo a Romolo, da Licurgo a Solone, attraverso le tre redazioni della *Scienza Nuova* è possibile inseguire le tappe del percorso "progressivo" che via via svuota di sostanza e di senso l'immagine del legislatore.

[50] SN (1744), capov. 209, pp. 513-514; e cfr. SN (1730), p. 104.

[51] SN (1744), capov. 120, p. 494 (è la prima «degnità», nella seconda sezione del primo libro, assente nella versione del '30).

[52] Sulla "inutilità" della figura del legislatore alla luce della sapienza poetica, cfr. A.-S. Menasseyre, *Costituzione del legame sociale e funzione della fantasia: la figura del legislatore in Vico e Rousseau*, in M. Sanna e A. Stile, *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, Guida, 2000, pp. 197-226 (: 216ss.). Sulle connessioni tra mito e dinamiche sociali cfr. G. Cantelli, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni, 1986. Sulla funzione del «legislativo» in rapporto al diritto pubblico e privato – più che sulla vera e propria figura del legislatore – insiste L. Pompa, *La funcion del legislator en Giambattista Vico* (1988), in «Cuadernos sobre Vico», 5/6, 1995/1996, pp. 139-153.

II.3. Romolo è la figura di gran lunga più frequentata, in questi contesti, perché la sua revisione assume un ruolo rilevante in funzione di una ricostruzione della storia romana sostanzialmente alternativa a quella proposta nel *Diritto Universale*, in quanto finalizzata ad abbandonarne i caratteri dell'eccezionalità e della unicità per farle assumere, al contrario, quelli della esemplarità, del più compiuto paradigma del corso di ogni nazione. Già nelle *Notae* e nelle *Dissertationes* intorno al *Diritto Universale* i nuovi canoni della sapienza poetica (che fin d'ora Vico comincia a tratteggiare per alcuni elementi essenziali) spingono a una rilettura del primo re di Roma nei termini del mito da decifrare. Il *conditor*, in altre parole, pur conservando quella identità individuale che il filosofo napoletano gli aveva in precedenza attribuito, si presenta anche come un simbolo, un «universale fantastico» di costumi strettamente eroici, lontano da qualsiasi astorico e universalizzante principio sapienziale della *mixtura*: nasce figlio di Rea, la dea Terra («per significare cioè che il regno di lui fu il regno degli ottimati»); è allevato da Faustolo (le «prime genti nascoste nei boschi»); fonda Roma sul Palatino («per osservare i presagi che venivano dal cielo»); uccide il fratello Remo (e «col suo sangue consacrò le mura della città: è la tradizione dei violenti eslegi che avendo oltrepassato gli altari dei forti furono le prime vittime degli altari»)[53]. Nella prima *Scienza Nuova* Vico procede a una sostanziale trasformazione del «regno romano eroico» istituito dal *conditor*: imperio meramente aristocratico, in realtà, tale da relegare (autocriticamente) nella «Tavola delle tradizioni volgari» l'idea che il potere delle origini sulle sponde del Tevere sia stato «monarchico mescolato di libertà popolare»[54]. Ma a questo punto le esigenze di reinterpretazione, all'insegna della sapienza poetica, coinvolgono tutto il periodo regio. L'«antonomasia» (canone in virtù del quale – a causa della «povertà delle prime lingue» e delle difficoltà astrattive dei primi popoli – «i nomi delle nazioni» che si erano distinte per «certe qualità» finirono per essere estesi a «tutti gli uomini osservati appresso con quelle tali qualità»[55]) consente allora di eliminare talune di quelle caratteristiche che, attribuite dalla tradizione alle singole personalità dei re di Roma, meno si confanno all'autentica natura aristocratico-eroica dei suoi inizi. Si spiega così la presunta origine straniera dei re, affatto incoerente con la fierezza e la compattezza dei primi Stati ottimatizi:

> Perché devono queste tutte essere state antonomasie; e da' religiosi costumi de' sabini avessero detto "sabini" Numa e Anco, che molto somigliò il zio nella pietà; dall'astuto ingegno, nel quale valsero i greci, dissero "greco" Servio Tullio; e dai di lui effeminati costumi dissero "femmina" Tanaquille [...][56].

[53] *Diritto Universale*: *Notae*, II, p. 810, n. 117; *Dissertationes*, XIII, p. 922.
[54] SN (1725), capov. 502, p. 1216.
[55] SN (1725), capov. 384, p. 1161.
[56] Ivi, p. 1162.

Analogamente, nella seconda e nella terza edizione dell'*opus maius*, il carattere «tropico» dell'espressione poetica permette di emendare i re da leggi e ordinamenti che la storiografia riferisce ad essi, ma che ne ostacolano – ancora – una coerente raffigurazione eroica: per analogia col peculiare operato di ciascuno – è l'ipotesi vichiana – ad ogni re dovettero poi «attaccarsi» anche provvedimenti di epoche posteriori, fino a trasfigurare gli antichi *principes* dell'*ordo* patrizio nelle mitiche personificazioni di insiemi omogenei d'istituti giuridici, militari, religiosi: a Romolo, pertanto, vennero «attribuite tutte le leggi d'intorno agli ordini»; a Numa «tante d'intorno alle cose sagre ed alle divine cerimonie, nelle quali poi comparve ne' tempi suoi più pomposi la romana religione»; a Tullo Ostilio «tutte le leggi ed ordini della militar disciplina»; a Tarquinio Prisco «tutte l'insegne e divise, con le quali poscia a' tempi più luminosi di Roma risplendette la maestà dell'imperio romano»[57]. Nei suoi primi tempi – è la conclusione, continuamente ribadita – Roma è un puro Stato ottimatizio. E Romolo, tutt'al più, un *primus inter pares* tra i padri-senatori; ma soprattutto un carattere poetico della prima forma politica tipica di ogni nazione, fondata sul «diritto del nesso», sul dominio personale e assoluto dei patrizi nei confronti dei plebei. Un potere duro, totale, che riduce a «eroismo pastoreccio galante», a cavalleria «di romanzieri» l'immagine, ripresa e pretesa nel *Diritto Universale*, del buon padrone che educa i suoi servi alle leggi e alla civiltà[58]: nello Stato dei padri non ci sono leggi ma «costumanze», gelosamente e ferocemente custodite dai dominatori sulle sofferenze e le ribellioni dei dominati. E questo è il nuovo senso di «Romolo», una volta caduto il velo edificante di una sapienza eterna e benigna che regge ogni forma di ordine e civiltà.

Nel *Diritto Universale* – si è visto – Teseo fonda ad Atene una *civitas libera optimatibus permixta*[59]. Il legislatore ateniese appare già qui, in qualche modo, un simbolo, ma il simbolo dell'acume e della profonda saggezza di quei nobili che, di fronte alla decadenza morale degli *optimi* loro pari, fondarono la *libertas atheniensium*[60]. Nelle *Dissertationes* si affaccia l'idea che egli debba invece collocarsi tra i *reges heroicos*, insieme saggi e sacerdoti[61], e come un simbolo mitologico della sapienza poetica «falsamente divina», il sapere di Giove e degli auspici, nei primi tempi dei padri appena usciti dalla condizione bestiale[62]. Nelle varie redazioni del capolavoro, Teseo – molto meno occorrente, rispetto al *Diritto Universale* – viene talora accostato a Romolo (sul modello di Plutarco, ma in funzione della piena «uniformità» del corso di tutte le nazioni[63]), e definitivamente

[57] SN (1744), capovv. 418-421, pp. 595-596; e in parte già SN (1730), pp. 158-159.
[58] SN (1725), capovv. 280 e 330, pp. 1116 e 1138.
[59] *Diritto Universale*, I, p. 179.
[60] Ivi, II, pp. 629 e 631.
[61] Ivi, *Dissertationes* (trad. it. L. Fiorentini), V, p. 869.
[62] Ivi, *Dissertationes*, VIII, p. 887.
[63] SN (1725), capov. 401, p. 1176.

configurato come un universale fantastico dei nobili greci, all'origine della fondazione di Atene: il suo nome deriva (deriverebbe, secondo una delle tante, genialmente fantasiose etimologie vichiane) da θέσις, ad indicare non già la «bella sua positura, come dicono gli etimologi greci», ma i primi bestioni «postati», fulminati da Giove e passati dall'erramento ferino alla vita sedentaria[64]; fonda Atene «sull'altare degl'*infelici*»[65]: riunendo non – come da *Diritto Universale* – le del tutto inverosimili dodici colonie di origine egizia presenti nell'Attica (carattere poetico-iperbolico dovendo considerarsi in questo caso lo stesso numero «dodici», come gli dèi delle «genti maggiori» e le fatiche di Ercole), ma gli «empi vagabondi», i «ricevuti a' di lor asili» dagli eroi, sicché al momento della loro costituzione le prime città risultano "polemicamente" composte di nobili e servi; ed è infine un carattere poetico dei «corseggi» via mare delle età eroiche, ora dalla parte delle vittime (i «garzoni ateniesi, che, per la legge della forza fatta lor da Minosse, sono divorati dal di lui toro»), ora da quella dei predatori: la seduzione e l'abbandono di Arianna indica sia l'apprendimento ad opera degli ateniesi dell'arte cretese della navigazione e poi il suo superamento, con l'acquisizione di tecniche autonome e più raffinate, e sia il crudele trattamento riservato dagli eroi alle donne plebee o straniere (Arianna come Medea, come Elena), conquistate e ridotte nella condizione di misere schiave, all'opposto delle nozze solenni riservate alle «cittadine». Comportamenti che nei nostri tempi umani dispiegati appaiono da «scellerati assassini» e che invece, nei codici dell'età dell'eroismo, erano reputati quali esempi di grande onore e giustizia[66]. Il risultato è la trasformazione del legislatore sapiente, tra i più saggi dell'antichità e di sempre, nell'immagine mitica degli antichi, feroci governi degli ottimati.

Poco rilievo assume poi nella *Scienza Nuova* – sia detto di passaggio – la figura di Licurgo, del resto in secondo piano anche nel *Diritto Universale*. Significative, tuttavia, appaiono anche in questo caso le differenze tra un'opera e l'altra. Se prima, nel lavoro sul diritto, Licurgo è il saggio che riforma la Sparta dei padri, corrotta dalla degenerazione morale degli *optimi*, trasformandola in una virtuosa repubblica «aristocratica mista di monarchia»[67], nelle rare occorrenze a lui riservate nella *Scienza Nuova* egli diventa un carattere poetico del puro eroismo, volto a mantenere il ferreo dominio dei padri attraverso la rigida proibizione di scrivere le leggi e di «saper di lettera»[68]; e la fantasticata sua «somma sapienza» – a lui a suo tempo attribuita come a Minosse, a Teseo, a Romolo – un comune

[64] Ivi, capov. 412, p. 1180-1181; SN (1744), capov. 1028, p. 922; SN (1730), p. 345 («come scioccamente dicono gli etimologi greci»).

[65] SN (1725), capov. 401, pp. 1175-1176; SN (1730), p. 210; SN (1744), capov. 561, pp. 683-684;

[66] SN (1744), capovv. 611 e 635, pp. 717 e 733; SN (1730), pp. 231 («azioni d'huomini scelleratissimi») e 241.

[67] *Diritto Universale*, I, p. 232.

[68] SN (1725), capov. 88, p. 1031.

errore commesso da tanti (ivi compreso, a questo punto, lo stesso Vico) che tanto più li hanno glorificati quanto meno sono stati in grado di intenderne la vera natura: sintesi poetica di aggregazioni civili nei tempi rudi della «inumanissima umanità», quando gli uomini non sono capaci di universali, e quindi nemmeno di leggi universali, al punto che «l'antichissime leggi si osservano concepute comandando o vietando ad un solo»[69]. Legge del caso per caso, strenuamente conservata nell'ordine e nel privilegio dei «signori».

II.4. La figura di Solone, infine, pare a Vico la più complessa e la più ardua da mettere a fuoco, alla luce della sua nuova «arte critica». La prima *Scienza Nuova* riprende il legislatore greco con una inquadratura a metà tra il *Diritto Universale* e le redazioni successive del capolavoro (specialmente l'ultima):

> Atene libera fu la madre delle scienze e dell'arti della più colta umanità e vi cominciarono i filosofi da Solone, principe de' sette sapienti di Grecia, che ordinò la libertà ateniese con le sue leggi e lasciò quel motto, pieno di tanta civile utilità: *Γνῶθι σεατόν*, "*Nosce te ipsum*", che fu scritto sopra gli architravi de' templi e proposto come una vera divinità, la quale, assai meglio che i vani auspìci, avvisava gli ateniesi a riflettere nella natura della loro mente, per la quale ravvisassero l'ugualità dell'umana ragione in tutti, che è la vera ed eterna natura umana, onde tutti s'uguagliassero nella ragione delle civili utilità, che è la forma eterna di tutte le repubbliche e sopra tutto della popolare[70].

Qui Solone appare ancora come un filosofo a tutto tondo, il più importante fra i sette sapienti, capace di instaurare la democrazia ad Atene sul fondamento della sua profonda saggezza. E il motto delfico – la cui solonica paternità è tutta vichiana, priva di qualsiasi riscontro nelle fonti[71] – viene interpretato come parte costitutiva di tale saggezza, volta ad ammonire gli ateniesi (tutti gli ateniesi) sull'uguaglianza (su una regola comune nella «misura delle utilità») quale condizione per l'esistenza di ogni potere politico, e soprattutto della democrazia. La sapienza si presenta ancora quale condizione diretta della politica, sia pure nei termini di un'eccezione limitata all'esperienza ateniese: Solone non fece altro che «affrettare gl'ingegni ateniesi a divenir filosofi, perché naturalmente il sito sterile ed aspro gli aveva fatti più ingegnosi e la pianta della città sul mare più umani»[72]. Ciò che per un verso – il problema, come s'è visto, era in qualche modo già stato posto nel *Diritto Universale* – rende meno stabile e duratura l'«umanissima» vicenda ellenica rispetto ai tempi lunghi di Roma e alle sue trasformazioni più lente, ma proprio per questo più stabili e consolidate. E per un altro rimanda a un

[69] SN (1744), capov. 500, p. 641 (assente nella versione del '30).

[70] SN (1725), capov. 242, p. 1097.

[71] Cfr. F. Nicolini, *Commento storico alla seconda Scienza Nuova* (1949-1950), Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1978, vol. I, capov. 416, p. 156; A. Battistini, note a G.B. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1832.

[72] SN (1725), capov. 401, p. 1176.

principio generale di questa prima *Scienza Nuova*, in virtù del quale il «compiersi nell'umanità» raggiunge il suo vertice con il sapere dispiegato della filosofia, rispetto alle due fasi precedenti dei padri e degli eroi («per tutto il tempo innanzi di mille e cinquecento anni») sostanzialmente guidato dalla divina provvidenza, secondo la logica "progressivo-conservativa" della eterogenesi dei fini[73]: prospettiva sulla quale il testo si chiude in linea con l' «Idea dell'opera», che l'aveva preliminarmente espressa nell'intenzione di mostrare come l'umanità sia cominciata in tutte le nazioni «con le religioni» per compiersi poi «con le scienze, con le discipline e con le arti»[74]. Un principio sdrucciolevole – questo, di una sapienza che "sostituisce" la provvidenza – per i canoni ortodossi romani, che verrà sostanzialmente rivisto e attenuato nelle versioni successive, sia pure con l'effetto paradossale di rilanciare nuovi chiaroscuri rispetto sia alla scienza che alla provvidenza.

Nella seconda versione del capolavoro si avvia l'ultima trasformazione di Solone, secondo i canoni della sapienza poetica. Il legislatore ateniese viene infatti introdotto – nella «Tavola Cronologica» – proprio a proposito di tale «discoverta», sia pure per dimostrare il suo esprimersi per «massime» dispiegate (come nel caso del celebre motto), mentre Esopo, «primo autore della moral filosofia», anteriore a lui e ai sette sapienti, racconta le sue favole morali ancora per «somiglianze», tipiche invece del linguaggio poetico[75]. Ma è poi a Solone stesso che si applicano le forme della sapienza poetica, in virtù della quale gli ateniesi (come fecero gli spartani con Licurgo) a lui «attaccarono tante leggi»[76] che in gran parte non solo non gli appartenevano, ma erano anzi contrarie alle sue effettive condotte: gli fu attribuita, per esempio, la creazione dell'Aeropago, in realtà antichissima istituzione aristocratica risalente ai tempi omerici e abolita solo più tardi, da Pericle. La conseguenza è che gli aeropagiti, fino a Pericle, «mantennero con la loro severità in Atene lo stato, o almeno il governo aristocratico»: ciò che di fatto mette in discussione l'immagine di Solone quale «ordinatore della libertà popolare ateniese»[77].

La terza e ultima versione dell'*opus maius* completa questo percorso di revisione, portandolo alle sue estreme conseguenze. È solo in un senso metaforico che Solone si può considerare il fondatore della democrazia ad Atene[78]. Il legislatore, infatti, assume ora le vesti di «alcuno uomo sappiente di sapienza volgare», un «capoparte di plebe» ai primi tempi dell'Atene aristocratica, quando gli eroi, «per una certa loro natura creduta di divina origine» conservano

[73] Ivi, capov. 526, p. 1222.
[74] Ivi, capov. 2, p. 979.
[75] SN (1730), p. 78.
[76] Ivi, p. 158.
[77] *Ibidem*.
[78] SN (1744), «Tavola Cronologica», p. 451.

dentro il loro ordine «tutti i diritti pubblici e privati» relegando i plebei alla «condizione bestiale» di «uomini senza dèi»[79]. Più che una riflessione filosofica rivolta a tutti gli ateniesi, il motto di Solone dev'essere inteso come un parenetico grido di battaglia plebeo, a riconoscersi «d'ugual natura umana co' nobili, e 'n conseguenza» alla possibilità e alla opportunità di «essere con quelli uguagliati in civil diritto»; e sempre che perfino un «tal Solone», al pari di tutte le altre figure a lui vichianamente assimilabili, non si debba intendere come un carattere poetico di «essi plebei ateniesi, per questo aspetto considerati»[80], al quale vennero poi attribuiti tutti quegli ordini e tutte quelle leggi che storicamente si realizzarono più tardi, a formare la vera e propria repubblica democratica[81]. E solo quando, ancora più tardi, i filosofi (gli «addottrinati») trasformarono la sua parola d'ordine plebea in un gran principio di «metafisiche e morali cose», egli finì per essere anacronisticamente considerato come un «sappiente di sapienza riposta e fatto principe de' sette saggi di Grecia»[82]. Al di là della inattendibilità storica di questa complessiva ricostruzione – così come delle incertezze che essa evidenzia anche all'interno dei suoi stessi, complicati presupposti[83] – quel che resta in primo piano è il senso esplicito di un'altra, radicale demolizione della figura e della sostanza del «legislatore». Portatore mitico e "mistificante" di una sapienza in realtà tutt'altro che eterna e compiuta, fragile terra emersa alla superficie di telluriche profondità sociali.

L'applicazione della nuova arte critica alla figura tradizionale del legislatore rimanda, in sostanza, al senso complessivo dell'impresa vichiana. Anche la filosofia, al culmine della sapienza, nasce dalla «piazza d'Atene», non la piazza dalla filosofia. C'è sempre "un'eccedenza di realtà", rispetto alla sapienza: vale per il conoscere teologico-poetico dei primi padri, che non può realizzarsi prima dell'occasione cogente del fulmine-Giove; vale per la sapienza poetica degli eroi, che può costituirsi in forma sistematica di dominio solo sotto l'urgere della resistenza alle ribellioni dei famoli; e vale non meno per la filosofia, il cui destino resta nelle mani delle difficili e delicatissime medizioni dell'umanità dispiegata, sempre sulla soglia della crisi, nel potente ma delicatissimo equilibrio tra il senso comune di una finalmente uguale «misura delle utilità» e il pericolo dello

[79] SN (1744), capov. 414, p. 593 (incentrati sulla figura di Solone, i capoversi 414-416 sono aggiunte originali, assenti nella versione del '30).

[80] Ivi, capov. 414, p. 594. E un «tal Solone» corrisponde ai plebei romani, quando denunciavano i patrizi di non *esse caelo demissos*: ivi, capov. 415, p. 594 (l'espressione è tratta molto liberamente da Livio, X,8: cfr. F. Nicolini, *Commento storico*..., cit., vol. I, p. 155).

[81] Ivi, capov. 416, pp. 594-595.

[82] *Ibidem*.

[83] Cfr., in proposito, l'attenta ricostruzione di M. Riccio, che collega le indecisioni sulla figura di Solone alla rapidità del «corso» ateniese e alla strutturale instabilità delle repubbliche popolari: *Governo dei molti e riflessione collettiva. Vico e il rapporto tra filosofia e democrazia*, Napoli, Guida, 2002, pp. 27-52.

smembrarsi dell'unità dell'intero nelle «minutissime parti» che lo compongono. La filosofia non arresta la crisi, ne è al contrario coinvolta e l'asseconda, quando perde il suo carattere civile, rivolto all'*umanità* («filosofia dell'umanità»), per trasformarsi nella riflessione *monastica* di un pensiero narcisisticamente e sterilmente ripiegato su se stesso (come per Vico accade, nel suo presente, con il *cogito* del «tiranno Renato Delle Carte»). Da questo squilibrio di sapienza e realtà Vico si sforza di ricavare, alle battute conclusive della *Scienza Nuova*, un primato della provvidenza[84]. Ma l'eccedenza del "reale" s'impone anche rispetto al "provvidenziale", come appare evidente, appena sotto il livello esteriore delle formule, dall'esperienza tragica del «ricorso», la catastrofe totale della nazione nella apicale età degli uomini. Nessuna semantica armonia («ricorso», «ritorno», «storia ideale eterna») può sciogliere il duro nodo concettuale di una cesura, di una frattura che resta aperta e mai definitivamente colmata. Ci prova, nonostante tutto, la scienza. Ma la perfetta neutralizzazione della contingenza (del mondo «qual è») dentro la perimetrazione circolare delle mura della sapienza e della provvidenza non va oltre il tracciato incompiuto, una mappa che non riesce a congiungere i suoi punti più estremi. Alla fine, resta la consapevolezza di una *fatiga* sempre aperta, che non si conclude. Un compito categorico, irrinunciabile, che va oltre se stesso.

[84] SN (1744), la «Conchiusione dell'opera», capovv. 1097-1112, pp. 961-971. Salvo qualche piccola aggiunta, è già presente nella versione del '30, pp. 370-378.

131 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 131-144
ISSN: 1825-5167

SOLONE VS LICURGO? IL MITO DEI LEGISLATORI ANTICHI NELLA FRANCIA RIVOLUZIONARIA

MARCO FIORAVANTI
Department of Law
University of Rome 2
Collège International de Philosophie (Paris)
marco.fioravanti@uniroma2.it

ABSTRACT
How much the myth of Rome and Greek classicism influenced the French revolutionaries has long been discussed and studied by generations of scholars, each of whom has reconstructed the revolutionary experience projecting it on the needs and conflicts of their time. However, the reflection of men (and, in limited cases, of women) appears to be less studied on the role of ancient legislators and more generally on the idea of law that moved from the level of myth to that of political planning, in a context which, par excellence, was that of building a new world. The nascent political and legal architecture was built on the exaltation and at the same time on the distancing from the world of the past: Athens, Sparta and Rome were considered by some as an infinite archive from which to draw from to think about the future, by others as experiences unable to offer a rule or to serve as a model. Revolutionaries and counter-revolutionaries mirror the myth of the ancient legislator as a political weapon to be opposed to their opponents, in an alternation of signifiers of the revolutionary public discourse on the ancients: aristocrats, demagogues and tyrannical ones, in some cases, courageous, bold and far-sighted in others. From a first investigation it appears therefore that not only the French legislator, or rather the constituent, was inspired by Spartan and Athenian myths and legislations, or by the refinement (no less mythological) of Roman law, but it emerges, something less known and above all more stimulating, how much the texts of the moderns overlapped, in a constant conversation made up of references and "inventions", to those of the classics to the point of not distinguishing the former from the latter, and how the "legislation of the ancients" represented, in extreme synthesis, the inclined plane on which the "law of the moderns" was maturing.

KEYWORDS
French Revolution, Roman Law, Greek Law, Jacobins, democracy

«La Storia – ha scritto Pierre Michon con il consueto stile icastico e dissacrante – aggiusta le date a modo suo». Gli esperti degli studi rivoluzionari negli ultimi anni sembrano aver preso sul serio questa provocazione su "l'a posteriori" che è «un gran signore e ha tutti i diritti» (Michon 2018: 77). Essi si sono impegnati a ristudiare daccapo l'analisi dei discorsi politici e delle temporalità rivoluzionarie, facendo tesoro della lezione di Walter Benjamin e Reinhart Koselleck. Gli storici, infatti, si sono accorti che la Rivoluzione francese, oltre ad essere stata la fucina del futuro, è stata anche un laboratorio

dove il nuovo ha preso forma attraverso l'uso della comparazione storica, mediante il confronto con le esperienze rivoluzionarie passate e tramite la rielaborazione degli accadimenti storici (Dendena, ed. 2017).

Quanto il mito di Roma e della classicità greca abbia influenzato i rivoluzionari francesi è stato a lungo discusso e studiato da parte di generazioni di studiosi, ciascuna delle quali ha ricostruito l'esperienza rivoluzionaria proiettandola sulle esigenze e conflittualità del proprio tempo (Fichtl 2021). Il «riuso» operato nel corso dei secoli da chi si ispirava ai modelli classici prosegue, con alterne fortune, fino a oggi (Cantarella 2021). Meno studiata appare tuttavia la riflessione degli uomini sul ruolo dei legislatori antichi e più in generale dell'idea di legge che dal piano del mito si spostava su quello di una progettualità costituzionale, in un quadro che, *par excellence*, era quello di costruzione di un mondo nuovo (Bouineau 1986; 2013).

La nascente architettura politica e giuridica si edificava sull'esaltazione e al contempo sulla presa di distanza dal mondo del passato: Atene, Sparta e Roma erano ritenute da alcuni come un infinito archivio da cui attingere per pensare il futuro, da altri quali esperienze incapaci di offrire una regola o di servire da modello. Rivoluzionari e controrivoluzionari utilizzano specularmente il mito del legislatore antico come arma politica da contrapporre agli avversari, in un alternarsi di significanti del discorso pubblico rivoluzionario sugli antichi: aristocratici, demagogici e tirannici, in alcuni casi, coraggiosi, audaci e lungimiranti in altri (Benigno-Di Bartolomeo 2020).

Da una prima indagine appare che non solo la cultura francese settecentesca si ispirasse ai miti e alle legislazioni spartane e ateniesi, o alla raffinatezza (non meno mitologica) del diritto romano, ma emerge, cosa meno nota e soprattutto più stimolante, quanto i testi dei moderni si sovrapponessero, in un costante colloquio fatto di rimandi e di "invenzioni", a quelli dei classici al punto da non distinguere i primi dai secondi, e come la "legislazione degli antichi" abbia rappresentato, in estrema sintesi, il piano inclinato su cui andava maturando il "diritto dei moderni".

L'«ellenomania» che caratterizzò il XVIII secolo in Europa – si pensi a Winckelmann, Hölderlin e Charles Rollin[1] –, sulla scia della seicentesca *querelle* degli antichi e dei moderni, proseguì fino agli Illuministi e trovò nelle pagine di Benjamin Constant il suo apice polemico. Se, ad avviso di Montesquieu, Solone rappresentava la moderazione e la saggezza per aver trovato un equilibrio tra interessi oligarchici e popolari[2], Mably, nelle *Observations sur les Grecs*[3], si schierava dalla parte di Licurgo criticando le derive tiranniche ateniesi (Mossé 1989; 2013). Nelle *Entretiens de Phocion*, pubblicate nel 1763, subito tradotte in italiano nel 1764, e ristampate nel pieno del periodo rivoluzionario (nel 1794 e nel 1795), Mably descriveva il Solone legislatore con le seguenti severe parole:

> Comme législateur, Solon ne fit que pallier les maux d'Athènes. Sous pretexte que les Athéniens n'étaient pas capables d'avoir de meilleures lois que celles qu'il portait, il ne leur

[1] *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs*, Paris, Etienne, 1732-1733.

[2] *De L'esprit des lois*, Paris, 1748, L. XIX, Chap. 21.

[3] *Observations sur les Grecs*, Genève, Compagnie des libraires, 1749.

> en donna que des médiocres. Il faut que des lois soient bien peu sages, quand leur auteur leur survit. Solon ne contenta ni les riches, ni les pouvres, en voulant contenter tout le monde. Il donna trop peu d'autorité aux lois et aux magistrats, ce qui laisse subsister les anciens préjugés et les anciennes divisions, et empêcha que le gouvernement ne s'affermit[4].

A loro volta, Voltaire e Rousseau, su lati opposti della barricata, si scontrarono anche sul mito degli antichi: il primo esaltava Atene, con Demostene e Solone, e il suo lusso foriero di grandi conquiste, mentre il secondo vedeva in Sparta un modello di eroismo e frugalità. Gli uomini dei Lumi (oltre Mably e Rousseau anche Jean-Jacques Barthélemy[5]) avevano appreso la storia e il mito dei grandi legislatori greci e latini principalmente attraverso la lettura di Tacito e soprattutto di Plutarco, l'autore classico più tradotto in Francia dal Rinascimento, al quale dobbiamo come è noto la vita di Licurgo, una delle poche testimonianze storiografiche sul mitico fondatore spartano[6]. Le *Vite parallele* di Plutarco contribuirono a forgiare, nell'immaginario di filosofi e giuristi del Settecento, il mito di Sparta: una società ideale dove i cittadini, completamente disinteressati, erano guidati dalla sola virtù (Guerci 1979; Rosso 2007).

Sebbene il riferimento al mito della democrazia greca (in particolare ateniese) fosse costante nell'armamentario argomentativo dei rivoluzionari dell'Ottantanove, il ricorso agli antichi non permetteva, per lo meno nei primi anni della rivoluzione, la possibilità di pensare la democrazia dei moderni. Il concetto, già nei *Cahiers de doléances*, era accostato a quello di dispotismo o anarchia o, più in generale veniva considerato come la degenerazione della monarchia[7]. Come è noto, anche in ambito illuministico, la democrazia era stata pressoché unanimemente screditata come mito del passato classico o come residuo oligarchico (paradigmatica in tal senso la voce *Démocratie* dell'*Encyclopédie* redatta da Jaucourt)[8]. Poi nel periodo rivoluzionario, da un lato venne stigmatizzata come sinonimo di anarchia (nell'elaborazione per esempio di Sieyès), da un altro, soprattutto nel periodo radicale, fu sovrapposta alla repubblica e alla virtù: si scriveva *république* e si pensava *démocratie* (Proietti 2020). I giacobini in particolare fecero del momento repubblicano una forma di esercizio della democrazia, anche se rimanevano nel loro lessico ancora le riserve tipiche del pensiero degli illuministi che faticavano (compreso

[4] *Entretiens de Phocion*, Paris, Didot le Jeune, 1795, p. 212.

[5] *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, 5 voll., Paris, De Bure, 1788.

[6] «In effetti gli unici dati certi su Licurgo sono l'esistenza nel II secolo d.C. di un santuario a lui dedicato e il ricordo dei sacrifici in suo onore fatti a Sparta: più che comprensibile dunque che ci fossero già nell'antichità molti dubbi sulla storicità della sua vita. Ma ... applicata ai Greci la distinzione tra mito e storia, per noi fondamentale, è anacronistica: nel loro mondo quello che distingueva un dio da un eroe non era un fatto ontologico, era una questione di graduatoria degli onori e dei culti ricevuti» (Cantarella 2021: 40-41).

[7] Tra i numerosi esempi cfr. *Des doléances et remontrances de l'ordre du clergé de la sénéchaussée du Beaujolais*, 16 mars 1789, in *Archives parlementaires de 1787 à 1860: recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, Première série, 1787-1799, sous la direction de J. Mavidal et E. Laurent, Paris, Dupont, 1867 (d'ora in poi A.P.), I, p. 279.

[8] L. de Jaucourt, *Démocratie (Droit politique)*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des artes et des métiers, par une société des gens de lettres*, Neufchastel, Faulche, 1751-1780, IV, pp. 816-818.

Rousseau) ad accettarne una sua realizzabilità in uno Stato di grandi dimensioni. La costituzione del 1793 da questo punto di vista è paradigmatica: pur orientata in senso democratico si limitò a definire la Francia una repubblica *une et indivisible*. Tuttavia sia l'atto costituzionale del 1793 sia le pratiche rivoluzionarie e il movimento sanculotto esprimevano una richiesta proprio di democrazia che si realizzava attraverso la partecipazione, anche violenta, alla vita politica.

L'impossibilità di innestare la democrazia degli antichi nella rivoluzione dei diritti (dei moderni), non impedì il ricorso costante agli antichi stessi e all'antichità classica, greca e romana, archivio inesauribile di esempi, di modelli e di contro modelli. Tra gli innumerevoli interventi di carattere costituzionale emersi nel dibattito costituente a cavaliere dell'Ottantanove, buona parte furono caratterizzati dalla necessità di ricorrere alla lezione della storia e al magistero degli Antichi per legittimare la propria parte politica. Da un lato alcuni autori, quali Camille Desmoulins, ricorrevano costantemente all'insegnamento di Solone per portare avanti la propria politica radicale, ma critica verso le derive terroristiche del Comitato di salute pubblica (Tolbert Roberts 1996; Harloe, ed. 2012), altri, come Antoine de Saint-Just, trovavano in Licurgo il dioscuro del proprio intento palingenetico delle istituzioni repubblicane francesi. Il giovane giacobino, come vedremo, in determinate circostanze ritenne opportuno coinvolgere anche Atene nel suo modello di società futura.

Ovviamente l'uso pubblico della storia comportava una dose di manipolazione del passato stesso e degli uomini di legge evocati per legittimare il proprio agire. Manipolazione che faceva parte di una lotta politica che non rinunciava alle *auctoritates* del passato, soprattutto classico romano e greco, ma non solo, per raggiungere un obiettivo politico.

Solone senz'altro fu il legislatore che più di altri fu evocato, quasi sempre esaltandone le virtù, da tutto lo spettro dei rivoluzionari, alcuni individuando in lui lo spirito della moderazione e dell'equilibrio, altri la risolutezza dell'uomo di legge che ha saputo imporre la propria virtuosa volontà. Ma non mancarono coloro che, sulla scia di Rousseau e Mably, ne sottolinearono i limiti. Vediamolo ora nel mezzo del, per usare un eufemismo, non sempre pacifico dibattito rivoluzionario.

Già nei *Cahiers de doléances* presentati agli Stati generali del 1789, il ricorso al magistero del tesmoteta ateniese compare in un articolato di costituzione piuttosto elaborato e giuridicamente ben attrezzato, presentato dal terzo stato. Nel primo articolo di questo *cahier* figurava la richiesta che la votazione agli Stati generali avvenisse per testa e non per ordine, secondo un'esigenza fortemente sentita dalla borghesia e che poi sarebbe stata accolta, come è noto, grazie alla lungimirante intermediazione di Jacques Necker. La profondità giuridica delle lamentele presentate dal terzo stato prevedeva un progetto costituzionale che, seppur abbozzato, esprimeva con grande coerenza la visione di una monarchia costituzionale. Secondo le indicazioni contenute in questo quaderno delle lamentele, forte dell'insegnamento di Montesquieu e di Rousseau, le leggi dovevano essere conformi alla natura, alle consuetudini e alle opinioni dei cittadini. In questo caso il riferimento all'antichità classica e in particolare ad Atene, passava attraverso una massima che sarebbe riemersa più volte nel successivo dibattito rivoluzionario e che evidentemente

faceva parte della formazione, anche elementare, dei, *lato sensu*, costituenti francesi: è necessario, per costruire una società giusta ed equa, scegliere non le leggi migliori ma quelle maggiormente utili alla maggioranza della popolazione (così come lo era stato per quella degli ateniesi)[9].

Nel dibattito sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino – quando, in un clima più incandescente, intervennero oratori e giuristi del calibro di Lafayette, Jérôme Pétion de Villeneuve, Bertrand Barrère de Vieuzac, Jean-Joseph Mounier, Isaac René Guy Le Chapelier – François Buzot propose che venisse nominato un comitato di otto persone esperte di diritto pubblico, prive di pregiudizi e interessi personali. L'opzione per un numero circoscritto di membri trovava la sua ragion d'essere nell'insegnamento di Licurgo, Numa, Solone, fino ad arrivare ai moderni come Penn[10].

Nelle stesse intense giornate dedicate all'approvazione della Costituzione monarchica, Gérard de Lally-Tollendal, intervenne sul capitolo della Costituzione relativo all'organo legislativo, considerato, a ragione, il più importante per la stabilità, la forza e la durata della Costituzione e, cosa ancora più importante, per il mantenimento della libertà. Per sostenere la sua posizione a favore della presenza di due Camere, l'autorevole membro del Comitato di costituzione (a cui dobbiamo in parte la redazione del fondamentale articolo 6 della Dichiarazione dei diritti), fece ricorso ai popoli antichi che, così come i moderni, quando furono sottoposti a una sola autorità, finirono nella servitù. Sebbene gli antichi non conoscessero l'idea moderna di rappresentanza, tuttavia coloro che mantennero l'equilibrio tra i poteri riuscirono a garantire la pace e la libertà. In questo caso, seppur singolarmente da parte di un nobile membro dell'ordine privilegiato (per lo meno fino alla notte del 4 agosto 1789), il modello da imitare era proprio Sparta, dove l'autorità era divisa in tre branche e gli Spartani erano stati considerati per secoli il popolo più felice della terra, mentre il governo ateniese di Solone fu vittima delle divisioni tra l'Areopago e le assemblee del popolo. Parole altrettanto severe sono riservate a Roma, che spesso in questi anni è bersaglio polemico degli *homines novi*, vittima anch'essa delle proprie divisioni interne:

> Rome, toujours partagée entre le Sénat et le peuple, entre les consuls et les tribuns, n'a presque jamais pu avoir la paix dans son enceinte qu'en allant chercher la guerre au dehors; s'est vue sans cesse obligée, pour défendre sa liberté, de se donner mille despotes passagers, tantôt sous le nom de décemvirs, tantôt sous le nom de dictateurs, et a fini par en avoir un perpétuel sous le nom d'empereur[11].

Ma la critica al diritto degli antichi e alla sua impraticabilità nell'evo moderno venne da più parti. Impraticabilità non solo per i profondi mutamenti sociali ed economici avvenuti nei secoli ma per l'intrinseca, in alcuni casi congenita, imperfezione delle mitizzate istituzioni degli antichi. Un altro ex membro della nobiltà, Jacques Antoine Marie de

[9] *De remontrances et d'instructions que les habitants composant le tiers-état de la paroisse d'Herblay, désirent être insérées dans le cahier général du tiers-état de la prévôté et vicomté de Paris, hors les murs, pour les prochains Etats généraux*, in A.P., IV, p. 601.

[10] A.P., VIII, p. 231.

[11] A.P., VIII, p. 518.

Cazalès infatti sostenne, secondo una corretta interpretazione di Montesquieu e dei giuristi illuministi, che in una società ben ordinata non potevano esistere che due poteri, il legislativo e l'esecutivo, da cui tutte le forze politiche dovevano emanare. Mentre i casi di Socrate, Licurgo, Solone stavano a dimostrare il pericolo di un governo puramente popolare. «Si je vous rappelais – continuava Cazalès – que Coriolan fut banni, que Camille fut exilé, que les Gracques furent immolés au pied du tribunal; si je disais que les assemblées du peuple romain n'étaient que des conjurations, que les comices n'étaient pleins que de factieux; si je vous montrais la place publique changée en un champ de bataille; si je vous disais qu'il n'y avait pas une élection, pas une loi, pas un jugement qui ne fût une guerre civile, vous conviendriez qu'il y a des inconvénients dans le gouvernement populaire»[12].

Il riferimento a Solone e alla Costituzione ateniese ritorna in altre occasioni fino a lambire altre branche del diritto come quello civile e penale. In quest'ultimo caso, l'istituzione di una giuria popolare, discussa nell'estate del 1791, era considerata come il più solido dei fondamenti della libertà politica e individuale. Pertanto si chiedeva, da parte di un membro del Comitato di Costituzione, Jean-Nicolas Démeunier, di costituzionalizzarla, facendo appello al pensiero del legislatore ateniese che consigliava non di cercare le migliori istituzioni ma le meno negative possibili, rinunciando a una perfezione chimerica a favore di soluzioni praticabili[13].

Anche in un'altra drammatica circostanza, quando l'Assemblea doveva fronteggiare la rivolta di Saint-Domingue del 1791, si ricorse alla massima di Solone che, applicata alle colonie, assumeva ben altra valenza: «ce ne sera qu'après avoir rétabli l'ordre et assuré la tranquillité que l'on pourra connaître, après tant de troubles, la vraie situàtion des esprits, et procurer à ces régions importantes, non les meilleures lois possibles, mais, selon les maximes de Solon, les lois qui leur conviennent le mieux»[14].

Così come un membro dell'esercito si appellò alla verità di Solone – una verità, potremmo dire, auto-evidente – secondo la quale uno Stato ha una buona Costituzione, (che oggi definiamo "materiale"), quando il cittadino sente l'ingiustizia fatta a un altro come se fosse fatta a sé stesso[15]. Anche sul giuramento civile dei Vescovi, si andò a cercare nell'antichità per trovare esempi di virtù e di eroismo, da indicare in Licurgo e Solone: solo la virtù (intesa come civismo e patriottismo), sostenne il deputato della "palude" Julien-François Palasne de Champeaux, può mantenere la forza e assicurare la durata di una Costituzione[16].

Ma sarebbe stato il diritto civile, le leggi di successione, le disposizioni testamentarie e il diritto matrimoniale a spingere i costituenti a cercare nella lezione di Solone e dei greci la soluzione all'impasse a cui spesso conducevano i lunghi dibattiti in Assemblea.

[12] A.P., XV, p. 419.
[13] A.P., XII, p. 579.
[14] A.P., XXXV, p. 660.
[15] A.P., XVII, p. 159n.
[16] A.P., XXIV, p. 204.

Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord ricordò come la legislazione sul matrimonio dovesse ispirarsi ai secoli maggiormente *civilisés* del governo di Solone, che ammetteva, nel diritto di testare, le successioni in linea diretta basate sulle leggi della Repubblica e non sulla volontà dei cittadini. Per evitare ciò che Talleyrand definiva efficacemente il "dispotismo testamentario", bisognava sottrarre il diritto di successione ai capricci e alle passioni dei singoli:

> Je ne sais, Messieurs, comment il serait possible de concilier la nouvelle Constitution française, où tout est ramené au grande et admirable principe de l'égalité politique, avec une loi qui permettrait à un père, à une mère, d'oublier à l'égard de leurs enfants, ces principes sacrés d'égalité naturelle; avec une loi qui favoriserait des distinctions que tout réprouve, et accroîtrait ainsi, dans la société, ces disproportions résultantes de la diversité des talents et de l'industrie, au lieu de les corriger par l'égale division des biens domestiques[17].

Sullo stesso tema intervenne, con argomentazioni simili a quelle di Talleyrand, François Denis Tronchet, noto giureconsulto che aveva operato già nell'*Ancien Régime* e che avrebbe ricoperto ruoli di primo piano nella Francia rivoluzionaria e napoleonica. Egli difese l'idea che l'ordine legale di trasmissione era per sua natura preferibile a all'ordine incerto che derivava dalla volontà dell'uomo. Emerge a più riprese come il ricorso al testamento in Grecia fosse pressoché sconosciuto, prima di Solone. Ma la questione per i popoli civili ed evoluti si poneva nel cercare l'equilibrio tra due interessi parimenti legittimi: il favore dovuto al proprietario e quello nei confronti dell'interesse pubblico a un'equa distribuzione delle ricchezze. Detto in altri termini, continuava il giurista, bisognava decidere se la legge potesse rifiutare assolutamente ai cittadini la facoltà di disporre dei loro beni o se essa dovesse lasciare loro esclusivi margini di manovra. Tronchet rifiutò le due posizioni estreme, a favore di un equilibrio nella divisione delle ricchezze: «D'abord elle [la loi] n'a pas dû refuser à l'homme toute faculté de disposer, parce qu'il existe des motifs d'équité et d'intérêt public qui s'opposent à un règlement aussi rigoureux»[18]. In questo caso pertanto l'insegnamento tratto dall'esperienza della legislazione di Solone risultava da non seguire. Sembra infatti, secondo gli scritti a disposizione all'epoca, che dopo l'introduzione delle leggi di Solone ad Atene, che apriva alla libera disposizione testamentaria, un piccolo gruppo di persone benestanti si arricchì progressivamente nel giro di poche generazioni, lasciando languire gli altri nella miseria. Questa diseguaglianza nella distribuzione della ricchezza ebbe come conseguenza, cosa che più interessava i costituenti del 1789, la dissoluzione della *res publica*, la tirannia dei potenti e il capovolgimento delle libertà costituzionali[19].

Tornando a questioni di diritto pubblico, nella seduta del 27 agosto 1791 dell'Assemblea nazionale costituente dedicata all'eleggibilità dell'elettorato, Pierre d'Allarde – l'antesignano della riforma economica di Le Chapelier sull'abolizione delle corporazioni – prendendo le distanze da quello che definiva ironicamente il "quadro

[17] A.P., XXIV, p. 513.
[18] A.P., XXIV, p. 566.
[19] Ivi, p. 568.

brillante" degli ordinamenti giuridici di Atene e Roma, criticò la riforma di Solone che permetteva di selezionare la classe dirigente tra i cittadini maggiormente benestanti[20].

Nel dibattito sui vagabondi e gli indigenti si fece spesso ricorso all'esempio degli antichi – Egizi, Cretesi, Romani, Greci – per ricordare le incombenze che gravavano sulla società a favore dei più bisognosi (Fioravanti 2018). Secondo il deputato Louis Ayral Bernard, nella Roma classica si esercitava una sorveglianza severa sui mendicanti e si cercava di assicurare loro un lavoro per assimilarli alla cittadinanza, incoraggiando la laboriosità e reprimendo l'ozio, mentre Solone ad Atene aveva previsto che ogni cittadino si occupasse dei meno avvantaggiati in proporzione alle proprie ricchezze[21].

Con l'inasprirsi del conflitto politico, l'8 agosto 1792, poco prima della caduta della Monarchia, le accuse di tradimento contro Lafayette trovarono nei classici una stampella intellettuale. In particolare le leggi militari francesi avrebbero dovuto seguire la morale e la condotta dei legislatori antichi e in particolare l'idea di giustizia di Solone che prevedeva di esercitarla con prudenza verso i normali cittadini e con severità nei confronti delle alte magistrature: lo stesso delitto compiuto da un soldato o da un generale doveva trovare mitezza nel primo caso e spietatezza nel secondo: «De là, nos lois militaires rédigées dans le même esprit, qui veulent que le châtiment du même délit écroisse pour le soldat et augmente pour l'officier, en proportion du grade, en sorte que le poids de la peine, en raison inverse des lois du mouvement, pèse de bas en haut, et s'appesantisse à mesure qu'elle atteint des coupables plus élevés»[22].

Se in alcuni casi il riferimento al passato e alla lezione della storia sembrano imprescindibili per costruire il futuro e un ordinamento libero ed equilibrato, in altri i costituenti francesi sono ben consapevoli dell'impossibilità di intraprendere una strada poco percorribile, anche alla luce della diversa situazione socio-economica e istituzionale. È quanto sostenuto dal convenzionale Jacques Pinet, il quale il 16 dicembre, nel pieno del dibattito sul processo a Luigi XVI, sostenne che per redigere una costituzione e delle buone leggi bisognava valorizzare ciò che era utile e proprio della cultura francese e non cercare in popoli «éloignés de nous de quelques milliers d'années, Solon, Lycurgue et Numa, que je regarde comme de véritables grands hommes, mais dont les lois peuvent très bien ne pas nous convenir»[23].

Nel processo a Luigi XVI, che la Convenzione istruisce a partire dalla fine del 1792, le parti contrapposte dei tirannicidi e di coloro che optavano per una soluzione di clemenza – seppure tutte convinte della colpevolezza del sovrano, per ciò che con termine anacronistico potremmo definire "alto tradimento" – ricorrono entrambe, in un frangente drammatico, alle lezioni della storia, alternando richiami a Tarquinio il Superbo, Giulio Cesare, Oliver Cromwell, Carlo I Stuart, Giacomo II. Se nel caso di Carlo I Stuart la situazione era ben definita (ovvero l'accusa era di guerra civile e la posizione del re rimase saldamente quella del titolare di una carica assoluta e sacra che rifiutava il dialogo col

[20] A.P., XXIX, p. 752.
[21] A.P., XLV, p. 155.
[22] A.P., XLVII, p. 592.
[23] A.P., LV, p. 180.

parlamento appellandosi direttamente al popolo), più controversa fu la posizione di Luigi XVI, che oscillava tra il richiamo alla vecchia monarchia assoluta e ai nuovi vincoli costituzionali del 1791. Si trattò, dunque, come ha scritto il controverso giurista e avvocato Jacques Vergès, di un processo di rottura caratterizzato dall'oblio della personalità dell'imputato, dal puro dibattito politico e dall'intransigenza brutale, dove Luigi Capeto fu il «ballerino protagonista di quel balletto della morte e della ragion di Stato» (Vergès 1969: 59).

In uno straniante gioco di specchi, stessa sorte toccò alla figura di Robespierre che già nel 1793, nel pieno del suo potere, veniva accostato, dall'ala estrema del movimento sanculotto, a un dittatore romano o, peggio, a un novello Appio Claudio, alla testa di una nuova "inquisizione dittatoriale" (Benigno-Di Bartolomeo 2020: 103).

Con il 9 Termidoro e la fine del regime robespierrista, si ricorse di nuovo ampiamente al repertorio della storia classica e del Seicento inglese per giustificare ciò che, pochi mesi prima sarebbe sembrato impensabile: Robespierre-Cromwell avrebbe voluto trasformare la Francia in un nuovo Impero. Addirittura si arrivò a diffondere la notizia, platealmente falsa, per delegittimare la figura del *ci devant* Incorruttibile, riguardo a un presunto progetto di matrimonio con la figlia di Luigi XVI, detenuta nella Tour du Temple, per generare una sua personale dinastia (Baczko 1986).

Tornando al frangente del processo al re, quando si vedeva nella Convenzione nazionale un'assemblea che, anche svolendo funzioni giurisdizionali, doveva rigenerare la Francia e garantire i diritti dei governati e non dei governanti, il ricorso alla massima, ormai quasi un mantra, di Solone era d'obbligo: «il faut donner, à un peuple, non les meilleures lois en elles-mêmes, mais les meilleures qu'il puisse supporter»[24].

Durante il dibattito sulla richiesta, da parte girondina, di ricorrere all'appello al popolo per decidere sulla pena riservata al sovrano, nel gennaio 1793, molti convenzionali, anche eccellenti oratori come Maximilien Robespierre e Joseph-Emmanuel Sieyès, si limitarono a votare affermativamente o negativamente (in questi due casi, entrambi scelsero il no), mentre altri si dilungarono in dichiarazioni a difesa della loro scelta, spesso ricorrendo all'insegnamento sia dei classici dell'antichità sia dei Maestri dell'Illuminismo. Jacques Boilleau, per esempio, il 14 gennaio sostenne che l'Assemblea aveva il diritto di pronunciarsi sulla sorte del sovrano e che il ricorso al popolo fosse, quanto meno, inopportuno in quanto avrebbe comportato il rischio che, soprattutto nelle campagne, una falsa idea di clemenza o di carità cristiana portasse alla salvezza di Luigi XVI, la cui condanna a morte invero, ad avviso del deputato girondino che presto sarebbe stato vittima del Tribunale rivoluzionario, era necessaria per la salvezza dello Stato. In quello che definiva *diritto politico* (che noi potremmo considerare come *diritto pubblico*), Boilleau invitava a riconoscere che il popolo non si sarebbe dovuto esprimere né su una questione né su un uomo, ricorrendo all'insegnamento dei classici, antichi e moderni, per avvalorare la sua tesi:

[24] Henri Bancal, *Du nouvel ordre social*, imprimé par ordre du comité de Constitution de la Convention nationale, Paris, 1792.

> C'est l'opinion de Rousseau; Montesquieu dit: C'est toujours un inconvénient que le peuple juge lui-même ses offenses. Solon, pour éviter l'abus des jugements du peuple sur des faits ou des hommes en particulier avait fait une loi par laquelle l'Aréopage revoyait encore l'affaire jugée par le peuple, pour la lui renvoyer de nouveau à juger[25].

Il giorno successivo, nel solco del medesimo dibattito, anche un'altra celebre vittima del Terrore, Fabre d'Églantine, contrario al ricorso al popolo, fece appello ad autorevoli "legislatori": Rousseau e Solone. Il primo, che Fabre amichevolmente chiama Jean-Jacques[26], aveva scritto nel *Contratto sociale* che una legge non doveva mai riguardare un oggetto in particolare o un individuo o un uomo in quanto singolo, ma una situazione generale e astratta. Il secondo, sebbene nelle repubbliche antiche il popolo a volte interveniva direttamente nei giudizi, aveva avuto il merito di sottomettere il giudizio del popolo alla revisione dell'Areopago[27].

Il convenzionale François Chabot, con un afflato quasi ecumenico, in un saggio sulle finanze pubbliche del 1793, ricordava come Licurgo e Solone avessero entrambi chiaro che l'assetto costituzionale fosse strettamente legato agli aspetti economici. Era necessaria dunque una rivoluzione finanziaria che tenesse insieme Licurgo e Solone: il primo vietò l'uso dell'oro e dell'argento, il secondo ne aumentò il prezzo. Ad avviso del dantonista Chabot, una nazione libera doveva tenere insieme le virtù di Atene e quelle di Sparta: «en un mot les Français ont toutes les vertus des deux Républiques rivales de la Grèce. Vous devez donc marcher à leur bonheur, en suivant les principes opposés de Solon et de Lycurgue»[28].

Rimanendo nell'*annus mirabilis* (o *horribilis*) *Quatre-Vingt-Treize*, il ricorso all'antichità greca emerse prepotentemente anche in un altro campo, che si sarebbe dimostrato centrale nel corso degli anni successivi per la formazione del cittadino o, se vogliamo, dell'uomo nuovo repubblicano: l'istruzione. La progettualità di un'educazione e di una pedagogia di nuovo conio fu modellata sul calco dell'antica *paideia*. Tra i più articolati e raffinati progetti di educazione repubblicana emerse senza dubbio quello di Condorcet rinvenibile in due opere apparse tra il 1791 e il 1792 (Condorcet 2002). In questi progetti si auspicava una scuola pubblica, divisa in quattro gradi di istruzione, che solo in parte riprendeva il modello spartano di formazione dei giovani, sottratti alla tutela paterna e familiare per essere affidati a strutture e istituzioni pubbliche. Maggiormente improntati all'ideologia spartana furono invece numerosi progetti che giunsero alla Convenzione nazionale a partire dall'autunno del 1792. Ma di particolare rilevanza, in tale ottica, fu la proposta di un altro grande giurista e riformatore rivoluzionario quale Louis-Michel Lepeletier de Saint-Fargeau, che collegava, come del resto Condorcet, educazione nazionale e democrazia (Rosso 2007).

[25] A.P., 14 Janvier 1793, p. 89.

[26] Come del resto facevano in molti già quando Rousseau era in vita, a conferma della grande empatia che il filosofo ginevrino aveva instaurato sia con il popolo che con gli intellettuali (Baczko 2000).

[27] *Opinion du citoyen Fabre, Député du Département de l'Hérault à la Convention nationale sur le jugement de Louis Capet*, Imprimée par ordre de la Convention nationale, Paris, 1793, p. 3.

[28] *Discours de François Chabot. Député de Loire et Cher, à la Convention Nationale de France, Sur les Finances de la République*, Imprimé par orde de la Convention nationale, 1793, p. 2.

Le Plan d'Education Nationale[29], redatto nel dicembre del 1792, fu letto da Robespierre alla Convenzione nazionale il 13 luglio 1793, in quanto l'autore era stato assassinato nel gennaio dello stesso anno da un fanatico per aver votato la condanna a morte di Luigi XVI. Robespierre, la cui conoscenza dei classici era filtrata dalla lettura di Rousseau, introducendo e omaggiando il lavoro del compianto giurista, ricordò che la Convenzione doveva consacrare tre monumenti alla storia: la costituzione, il codice civile e l'educazione pubblica[30]. La Repubblica si sarebbe presa cura dei bambini dai 5 ai 12 anni e delle bambine dai 5 agli 11 (art. 1), che sarebbero cresciuti in case di educazione «sous la saine loi de l'égalité», ricevendo ognuno gli stessi vestiti, lo stesso cibo e la stessa istruzione (art. 2), senza che i genitori potessero sottrarre i propri figli ai vantaggi di un'educazione pubblica (art. 3). Lepeletier, ispirandosi alle regole fondamentali della società spartana (la grande *rhetra* di Licurgo), proponeva che per la rigenerazione dell'uomo fosse necessaria una adolescenza consacrata all'esercizio fisico e mentale tendente alla difesa dei valori repubblicani (art. 4)[31]. A conferma dello spirito democratico che animava sinceramente (e forse ingenuamente) i convenzionali, il progetto, di 26 articoli, si concludeva con una serie di domande da sottoporre ai cittadini, su questioni inerenti alla migliore alimentazione o al migliore vestiario adatto ai bambini. Coloro che avessero presentato le risposte più convincenti sarebbero stati premiati dalla Convenzione con un'ingente somma di denaro.

Tuttavia sia le proposte di Condorcet che quelle di Lepeletier non furono adottate, in quanto la Convenzione, con il decreto del 29 frimaio anno II (19 dicembre 1793) disciplinò l'insegnamento secondo principi liberali che prevedevano una struttura scolastica decentrata ma sotto il controllo dello Stato. Una scuola laica e pubblica, ma molto distante dal modello di cittadinanza tracciato dagli epigoni dei nomoteti classici.

Maximilien Robespierre, Antoine-Louis de Saint-Just e gli uomini vicini alla gestione del potere giacobino si ritrovarono sicuramente nell'esaltazione di Sparta. Un membro del Comitato di salute pubblica come l'avvocato Jacques-Nicolas Billaud-Varenne, in un suo intervento dell'aprile 1794 alla Convenzione, si appellò a Licurgo e alla sua inflessibile austerità che aveva condotto alla gloria la repubblica di Sparta, criticando aspramente il carattere debole di Solone che aveva spinto Atene verso la schiavitù[32]. Tuttavia, Robespierre si era nutrito anche dell'insegnamento di Solone, filtrato da Montesquieu, secondo il quale un buon legislatore doveva emanare le leggi secondo le consuetudini del proprio popolo, e non viceversa. Infatti, in un momento successivo, per allontanare lo spettro della legge agraria[33], l'Incorruttibile prese le distanze dal modello spartano (Fichtl

[29] *Plan d'Education National de Michel Lepelletier, présenté à la Convention par Maximilien Robespierre, au nom de la Commission d'instruction publique*, Imprimé par ordre de la Convention nationale, Paris, 1793.

[30] Ivi, p. 2.

[31] Art. 4. «L'objet de l'éducation nationale sera fortifier le corps des enfans, de le développer par des exercices de gymnastique, de les accoutumer au travail des mains, de les endurcir à toute espèce de fatigue, de les plier au joug d'une discipline salutaire, de former leur cœur et leur esprit par des instructions utiles, et de leur donner les connoissances qui sont nécessaires à tout Citoyen, quelle que soit sa profession», ivi, p. 39.

[32] A.P., LXXXIX, pp. 95-96.

[33] Secondo Plutarco, Licurgo aveva diviso le terre per creare una perfetta eguaglianza tra i cittadini.

2021: 194). Anche Saint-Just a sua volta, dopo aver esaltato Sparta e le sue istituzioni pubbliche, nel suo *Rapport sur les factions de l'étranger* del 13 marzo 1794, accostò la morale ateniese a quella spartana, soprattutto nel diritto alla felicità. Pochi accolsero in Francia e in Europa l'idea, che aveva trovato una formalizzazione oltre Atlantico, di costituzionalizzare il diritto alla felicità. Invero Saint-Just alla Convenzione esaltava la felicità della virtù, della semplicità e della frugalità di matrice greca:

> Nous vous offrîmes le bonheur de Sparte et celui d'Athènes dans leurs beaux jours; nous vous offrîmes le bonheur de la vertu, celui de l'aisance et de la médiocrité; nous vous offrîmes le bonheur qui naît de la jouissance du nécessaire sans superfluité; nous vous offrîmes pour bonheur la haine de la tyrannie, la volupté d'une cabane et d'un champ fertile cultivé par vos mains (Saint-Just 2004: 687).

Emblematica è anche la figura di Camille Desmoulins, di certo non un moderato né tantomeno un girondino, che tuttavia esaltava la figura di Solone e il mito dei legislatori ateniesi (Di Bartolomeo 2014). Il giovane avvocato e oratore dantonista criticò la Roma dei Cesari e la Sparta di Licurgo proprio per attaccare, attraverso uno spregiudicato ma legittimo uso della storia, la dittatura del Comitato di salute pubblica (Tolbert Roberts 1996: 195). Ma sono proprio i legislatori antichi, greci o romani, a essere interpretati dai rivoluzionari dalla "giusta distanza", ovvero, in maniera critica, spesso diffidandone e prendendone le distanze (Di Bartolomeo: 2014: 216).

Il rapporto con il passato dunque fu una componente indispensabile per i rivoluzionari francesi (così come lo era stata per quelli americani): «di fronte all'immane compito di inventare il futuro – ha scritto Pietro Costa – nel vivo di un duro conflitto, appare urgente chiedere al passato conferme e suggerimenti» (Costa 2014: 629). Proprio nel cruciale e drammatico anno 1° della Repubblica, il 10 maggio 1793, la Convenzione nazionale, rimanendo sempre presso il palazzo regio delle Tuileries, si trasferisce dalla sala del *Maneggio* a quella delle *Macchine*, dove si trovano i busti di Lucio Giunio Bruto, Valerio Publicola, Marco Furio Camillo, Cincinnato oltre che Licurgo e Solone (Di Bartolomeo 2014: 217-218).

Il riferimento a Sparta e Atene, che da alcuni è stato visto come alternativo e caratterizzante le diverse fazioni politiche, rimane invero un modello da plasmare sulle esigenze nuove della Repubblica dei Moderni. In altri termini non è corretto, oltre che non utile per l'ermeneutica del momento rivoluzionario, attribuire il ricorso a Licurgo ai radicali e quello a Solone ai moderati[34]. I due mitici tesmoteti greci invece, tradizionalmente ritratti come modelli antitetici di legislatori, sono compresenti proprio per comporre il profilo del legislatore rivoluzionario.

BIBLIOGRAFIA

[34] Avvalora questa tesi tralatizia anche una studiosa raffinata come Eva Cantarella (Cantarella 2021: 170-171).

Baczko, B. 1986. *Robespierre-roi ou comment sortir de la Terreur*, in «Le Débat», n. 2, pp. 104-122.

Baczko, B. 2000, *Giobbe, amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*. Roma: Manifestolibri.

Benigno, F., Di Bartolomeo, D. 2020. *Napoleone deve morire. L'idea di ripetizione storica nella Rivoluzione francese*. Roma: Salerno Editrice.

Bouineau, J. 1986. *1789-1799: Les Toges du Pouvoir ou la Révolution de Droit Antique*. Toulouse: Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail et éditions Eché.

Bouineau, J. 2013. *Lecture politique de la référence à l'Antiquité sous la Révolution française*. In «Historia et ius. Rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna», paper 2.

Cantarella, E. 2021. *Sparta e Atene. Autoritarismo e democrazia*. Torino: Einaudi.

Condorcet, 2002. *Elogio dell'Istruzione pubblica*, a cura di M. Bascetta. Roma: Manifestolibri.

Costa, P. 2014. *La Repubblica degli antichi: leggere i 'classici' negli anni della 'Rivoluzione americana'*, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», LXXX, pp. 623-637.

Dendena, F. (ed.) 2017. *Nella breccia del tempo. Scrittura e uso politico della storia in Rivoluzione*. Milano: Bruno Mondadori.

Di Bartolomeo, D. 2014. *Nelle vesti di Clio. L'uso politico della storia nella Rivoluzione francese (1787-1799)*. Roma: Viella.

Fichtl, A.-V. 2021. *La Radicalisation de l'idéal républicain. Modèles antiques et la Révolution française*. Paris: Garnier.

Fioravanti, M. 2018. *La condizione giuridica di mendicanti e vagabondi nella Francia d'*Ancien Régime, in *Immigrazione, Marginalizzazione, Integrazione*, a cura di A.C. Amato Mangiameli, Luigi Daniele, M.R. Di Simone, E. Turco Bulgherini. Torino: Giappichelli, pp. 212-226.

Guerci, L. 1979. *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*. Napoli: Guida.

Harloe, K. (ed.) 2012. *Thucydides and the Modern World: Reception, Reinterpretation and Influence*, Cambridge: Neville Morley.

Michon, P. 2018. *Gli Undici*. Milano: Adelphi.

Mossé, C. 1989. *L'Antiquité dans la Révolution française*. Paris: Albin Michel.

Mossé, C. 2013. *Régards sur la démocratie athénienne*. Paris: Perrin.

Proietti, F. 2020. *L'invenzione della democrazia. Pensiero politico e istituzioni nella Seconda Repubblica francese (1848-1852)*. Roma: Aracne.

Rosso, M. 2007. *Les réminiscences spartiates dans les discours et la politique de Robespierre de 1789 à Thermidor*, in «Annales historiques de la Révolution française», pp. 51-77.

Saint-Just, A.L. de, 2004. *Œuvres complètes*. Édition etablie et présentée par Anne Kupiec et Miguel Abensour, precede de *Lire Saint-Just* par Miguel Abensour. Paris: Gallimard.

Tolbert Roberts, J. 1996. *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Vergès, J. 1969. *Strategia del processo politico*. Torino: Einaudi.

145 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 145-162
ISSN: 1825-5167

TYRANNY AND ETHICAL LIFE IN HEGEL'S POLITICAL THOUGHT: THE TYRANT-LEGISLATOR AND CONSTITUENT POWER*

NATHANIEL J. BOYD
Department of Philosophy
University of Namur (Belgium)
Nathaniel.boyd@york.ac.uk

ABSTRACT
This article examines the intersection in Hegel's political thought between Aristotelianism – with its ideas of custom, the ethical life of the *polis* – and constitutional modernity. It shows how Hegel appropriated the classical issue of tyranny as well as Rousseau's legislator, Machiavelli and Spinoza to evolve a unique concept of constituent power. Ethical life, in Hegel's hands, was bent to political modernity. This resulted in a doctrine of the substance of the political that was simultaneously constituent and constituted power. The article argues that this led to a system of law that was also a metaphysic of spirit, which linked a given constitutional order perpetually to its organising form. The ontological status of political authority and its relation to law is a core problem of modern constitutionalism, which often reverts to a founding event, a regulative (normative) order or existential agency to justify itself. Through placing the notion of constituent power in a broader historical continuum, this study shows how Hegel's political thought reveals how constitutions are neither a mere creature of law nor of sovereign decision.

KEYWORDS
Hegel, tyranny, ethical life, Aristotelianism, constitutionalism, modernity, constituent power

Often the discussion of the origins of a polity involves the myth of a legislator or – in contemporary terms – a constituent power, placed at the moment where all laws and

* I would like to thank my colleague in Namur and friend Louis Carré (FNRS) for the time he has dedicated to overseeing my work and sharing his ideas. Without his help, it would have been very difficult to navigate the present crisis and to make the interpretive marks I have attempted here. I also want to thank the two anonymous reviewers for their insightful comments, Filippo Del Lucchese and Marco Fioravanti for the invitation and my friend and colleague Donald Goodwin for vetting the German translations.

customs emerge or, conversely, giving form to the positive legal order and system of governance. For the classical tradition, the Attic hero Theseus perhaps serves as the best model here. Following closely behind, but for all of that far less shrouded in myth, is Solon the Athenian poet and legislator as well as the first tyrant of Athens, Pisistratus. If one looks to modernity, the French Revolution is exemplary in the way it constitutes an entirely new order, as is the name attached to it, for better or worse, Maximilien Robespierre. What all these figures have in common is that they are utilised by G.W.F. Hegel in his early political thought as part of a wide-ranging explanation of the historico-mythical origin of the state, the rule of law and the constitution.[1] This at once betrays his esteem for the classical tradition, particularly Aristotle, but also for modernity – Machiavelli, Spinoza, Rousseau, the French Revolution and the difference between the ideas of the *polis* and the state.[2]

My examination of tyranny and ethical life in this article is divided into three sections. I turn to political Aristotelianism and reflect on Hegel's relation to this tradition (I). This involves an analysis of tyranny, Machiavelli and his reception in Germany. In treating the modern side of this question, I analyse Hegel's engagement with natural law individualism and his appropriation of Rousseau's legislator and interpretation of the French revolutionary state. Resuming the discussion of Hegel's grasp of the traditional Aristotelian understanding of ethics and politics (II), I turn to an examination of his concept of the state and its emergence in the individual will. I discuss the tyrant-legislator, the democratic state form and constitutional monarchy before proceeding to a study of the distinctive idea of public law in Germany, the rise of conscience and subjectivity. With this in mind, I analyse Hegel's demands for a new system of legislation. Lastly, I discuss the dialectical character of Hegel's political thought and show how this is part of a system of law that is also a metaphysic of spirit, which links a given constitutional order perpetually to its substantial organising form. I then place this in the context of Hegel's doctrine of ethical life.

[1] G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, ed. R. P. Horstmann (Hamburg, 1987), pp. 235ff.

[2] G.W.F. Hegel, *Über die Reichsverfassung*, ed. H. Maier, text version K. R. Meist (Hamburg, 2004), p. 12. I will be using this paperback, which is based on the definitive critical edition (idem, 'Fragmente einer Kritik der Verfassung Deutschlands', in *Gesammelte Werke, Band 5, Schriften und Entwürfe (1799–1808)*, ed. M. Baum and K. R. Meist (Hamburg, 1998), pp. 1–219). This has previously unpublished material and has surpassed all older versions in terms of text chronology and reconstruction. Existing translations are based on previous, outdated, editions. All translations from this work are my own. The German, for comparison, will be provided in the footnoting.

I

Political discourse down to Hegel's time and in his works can be generally characterised by eclecticism. Above all, it is important to recognise the persistence of Aristotelianism in Germany. The latter formed part of the basis of Christian Wolff's approach to natural law in his *Deutsche Ethik* (1720) and *Deutsche Politik* (1740), for example.[3] Universal practical philosophy in Wolff's sense fell into the remit of the traditional understanding of politics, which was not limited to questions of rule and order but also encompassed ethics and economics, the latter being understood on the basis of the Aristotelian house community.[4] The roots of this tradition stretch back to Philipp Melanchthon's Protestant Aristotelianism, which became a reigning orthodoxy in the seventeenth century until it slowly disappeared under the sway of the novel doctrines of natural law and reason of state (*ratio status*).[5] Nevertheless, its staying power cannot be underestimated. This can be discerned in how Hegel determines both the legal and political sciences as parts of *philosophy*. This is not to mention the fact that the structure of the mature *Rechtsphilosophie*, divided into ethics, economics and politics, roughly corresponds to the Aristotelian approach.[6]

It cannot be the aim of this article to trace the complex evolution of Hegel's political thought, which has been so astutely done in the critical literature.[7] Perhaps one note suffices, however, to qualify the reference to the traditional Aristotelian viewpoint. Already in the later phase of Hegel's development in the Jena period (1805–1807), he begins with the individual in the state of nature or the principle of subjectivity, intelligence and the will, which are slowly identified with an elementary legal order of

[3] For this discussion, see K. Haakonssen, 'German Natural Law', in Mark Goldie and Robert Wokler (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, (Cambridge, 2008), pp. 268ff, particularly 276.

[4] J. Ritter, '"Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie Aristoteles', in idem, *Metaphysik und Politik: Erweiterte Neuausgabe* (Frankfurt am Main, 2018), pp. 106–7.

[5] H. Dreitzel, 'Reason of state and the crisis of political aristotelianism: an essay on the development of 17th century political philosophy', *History of European Ideas*, 28:3 (2002), p. 180.

[6] See Ritter, '"Politik" und "Ethik"', p. 108 n 6.

[7] K-H. Ilting, 'Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik', in idem, *Aufsätze über Hegel*, edited by P. Becchi and H. Hoppe (Frankfurt, 2006), pp. 11–35; M. Riedel, 'Nature and Freedom in Hegel's "Philosophy of Right"', in *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, edited by Z.A. Pelczynski (Cambridge, 1971), pp. 136–50; L. Siep, 'Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften', *Hegel Studien*, 9 (1974) pp. 155–207; H. Kimmerle, 'Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens: Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800–1804', *Hegel Studien*, Beiheft 8 (Bonn, 1982); H.S. Harris, *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801–1806)* (Oxford, 1983).

recognition, qua Hobbes and Fichte.[8] This is before civil society appears as a concept that retains 'remnants of the state of nature',[9] which implies that the legal condition involves an elementary conflict between individuals. Hegel gives the Aristotelian point of view a new meaning to counterbalance modern natural right individualism, which has been realised as the basis of the state with the French Revolution. If the rupture with the classical tradition comes with the orientation of Hegel's thought to the present and the real, which transforms practical philosophy and politics into a more modern understanding of political science,[10] nonetheless, in the '*universally acknowledged*' perspective of the state or in 'the complex inner articulation of the ethical, i.e. the state, the architectonics of its rationality',[11] the earlier Aristotelian tradition is likewise preserved. Moreover, Hegel's political philosophy and its concept of objective spirit has been rightly recognised as a uniquely modern form of political Aristotelianism.[12]

The point to take away from this initial discussion is that in traditional practical philosophy, politics and ethics were in no way opposed. The ancient grasp of ethics runs against the current of contemporary usage, which conjoins it to or confuses it with morality. Ethics, for Aristotle, on the contrary, was akin to ethos, the customs and habits of a political community. Of first importance, for Hegel, was replacing 'the original and purely natural will'.[13] The immediacy of nature here is supplanted by the immediacy of law, which eventually entails reciprocal recognition: the 'limitation of freedom' replaces 'the arbitrariness of freedom in the individual, contingency'.[14] In other words, the 'knowing will' emerges whereby one individual recognises another *as a person*: 'ethical life in general, but immediately [as] law'.[15] Here the eclecticism of Hegel's conception can be observed. On the one hand, he speaks of the savagery of the state of nature where the uneducated will does violence to the Idea of freedom.[16] On the other, through the coercion that establishes the state, this natural condition is overcome. In

[8] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 171ff, 186ff, particularly 196ff; Siep, 'Der Kampf um Anerkennung', p. 191.

[9] G.W.F. Hegel, *Elements of Philosophy of Right*, ed. A. Wood, transl. H. B. Nisbet (Cambridge, 1991), p. 234 (§200).

[10] Ritter, '"Politik" und "Ethik"', p. 108 n 6; compare M. Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy* (Cambridge, 2011), pp. 3–30, particular 14 and the relation to modern political economy.

[11] Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 12 15–16 (Preface) (original emphasis).

[12] L. Siep, 'Deutscher Idealismus: G.W.F. Hegel', in C. Horn and A. Neschke-Hentschke (eds.), *Politischer Aristotelismus: Die Rezeption der aristotelischen* Politik *von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (Stuttgart, 2008), p. 276.

[13] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 195 (§151).

[14] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 204 (in the margins): *'Beschränkung der Freiheit, d.h. der Willkür der Freiheit im Einzelnen, Zufälligen'.*

[15] Ibid., p. 204: *'[...] Sittlichkeit überhaupt, unmittelbar aber Recht'.*

[16] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 120 (§93).

this way, 'the ethical [*das Sittliche*]' can become 'simply *identical* with the actuality of individuals, as their general mode of behaviour [...]; the *habit* of the ethical appears as *second nature*'.[17] Whereas the latter directly follows Aristotle where ethical virtue – and law in this case – is identical with custom and habit,[18] the concept of individualism in the state of nature were at home in natural law discourse and essentially alien to the Greek tradition.[19] For Hegel, the tyrant-legislator and the hero have the role of putting an end to the state of nature and establishing the *second nature* of custom and ethical life [*Sittlichkeit*]. In this sense '*tyranny*, pure horrible domination [...] is *necessary* and *just insofar as it constitutes and preserves* the state as this *real individual*'.[20]

For the longest time the modern concept of politics did not come into conflict with the tradition. This can be seen in the fact that it remained a part of *philosophy*, as mentioned above. Indeed, it had only slowly emerged from the latter. At first, politics continued to be nothing more than prudence and the *salus publica*; it remained identical with ethos – the ethics or customs of a given political community in the Aristotelian sense. In other words, the apparent separation between what is right and just and what is merely useful (*iustum* and *utile*) long remained united in the common good. This was predominant in both the political Aristotelian tradition as it was in the early modern humanism that took Cicero as a model. One of the most important historical consequences of Machiavelli's thought as well as of Renaissance Tacitism was the apparent separation between *iustum* and *utile*.[21] That being said, this was a gradual process that in no way can be identified with a single stroke. Quite the opposite: the dictates of the Aristotelian and Ciceronian traditions remained prevalent. The very notion of the *autonomy* of politics, the political and the establishment of modern political science entail little more than their progressive separation from and rejection of the philosophical tradition that lies at their origin. Thus, the coming of age of political science cannot be grasped without having this philosophical tradition in view.[22] The continuity of politics with philosophy can readily be observed in Hegel.

Accustomed to identifying Machiavelli's *Il Principe* (1532) with the dissolution of traditional practical philosophy, a more complex genealogy of political thought is

[17] Ibid., p. 195 (§151) (original emphasis).

[18] *Nicomachean Ethics* 1103a32. I owe this discussion to Ritter, '"Politik" und "Ethik"', p. 111.

[19] See Aristotle's reference to Homer and his discussion of the god or beast, however, in *Politics* 1253a6, 1253a27–9.

[20] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 236 (original emphasis): *'[...]* Tyrannei*, reine entsetzliche Herrschaft, aber sie ist* notwendig *und* gerecht*,* insofern sie *den Staat als dieses* wirkliche Individuum konstituiert*, und* erhalt*'.*

[21] See Dreitzel, 'Reason of state', pp. 186, 184.

[22] C. Taylor, 'Neutrality in Political Science', in idem, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers Volume Two* (Cambridge, 1985), pp. 59–90.

necessary. Of first note here is the fact that in Germany *Il Principe* was received within the context of political Aristotelianism. Indeed, Aristotle's *Politics* already contained a detailed discussion of tyranny and autocratic rule. From this perspective, *Il Principe* was simply viewed as continuing the tradition, perhaps supplementing it with a more modern analysis of tyranny – it was thus in no way identified as a mirror for princes.[23] In this way, as Hermann Conring suggested, Machiavelli's book was better titled *Tyrannis*.[24] Moreover, Aristotle in the *Politics* had extensive discussed how different forms of state or constitution could be preserved or destroyed.[25] Thus the very *ratio status* discourse that was later to dissolve Aristotelianism at the close of the seventeenth century was strangely enough already contained within it in embryonic form. Whereas it is indeed important to emphasise 'the two roots of the modern concept of politics: the Aristotelian legacy and Machiavelli's idea of power',[26] it is equally as essential to observe how these were readily combined. Hegel's use of Theseus, tyranny and Machiavelli can only be understood by having this in view.

In order to understand Hegel's position, it is important to have his historical context in mind. By this I do not only mean the continuation of political Aristotelianism alongside the doctrine of tyranny – or, more precisely, how this was read into Machiavelli's *Il Principe* –, but above all the applicability of such concepts to the constitutional crisis of the Holy Roman Empire in the epoch of the First War of Coalition (1793–1797) and Second War of Coalition (1798–1802).[27] The encounter between the old empire and revolutionary France proved fertile ground for Hegel's reflections on the historical emergence of the revolutionary state and the meaning of a modern constitution, just as it mirrored the logic behind his use of Machiavelli and turn towards Aristotle. Additionally, for Hegel, tyranny is a concept directly related to constituent power, which subordinates the individual to obedience whereby

[23] See Dreitzel, 'Reason of state', p. 180.

[24] H. Conring, 'Animadversiones politicae in Nicolai Machiavelli librum de Principe', in idem, *Opera II*, ed. J. W. Goebel (Braunschweig, 1730, reprint Aalen, 1970–1973), p. 994. I owe this reference to D. Willoweit, 'Hermann Conring', in M. Stolleis (ed.), *Staatsdenker in der frühen Neuzeit* (Munich, 1995) p. 134.

[25] See *Politics*, 1301a19–24, 1307b26–30.

[26] V. Sellin, 'Politik', in O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politische-sozialen Sprache in Deutschland Band 4* (Stuttgart, 2004), p. 808: *'Die beiden Wurzeln des neuzeitlichen Politikbegriffs: das aristotelische Erbe und der Machtgedanke Machiavellis'.*

[27] I have already treated this issue in some detail, see N.J. Boyd, 'The Constitution of Crisis: Politics, Decline, and Decision in Hegel's *Verfassungsschrift*', in C. Cuttica and L. Kontler (eds.), *Crisis and Renewal in the History of Political Thought: From Ancient Greece to the Twenty-First-Century* (Brill Academic Publishers, forthcoming 2021).

consciousness is raised to the level of the state and knowledge of its laws.[28] Modernity and tradition collide. Ethical life is the unity of the individual with the universal. The *subjectivist* perspective of natural law, absent from the *polis* of antiquity, but underlying the modern revolution, now becomes the essential part of the universal *substantial* order of the state.

An apt remark can be made on the connection between Hegel's tyrant and the legislator in Rousseau's political thought.[29] For Hegel, the tyrant serves the function of educating the natural, immediate, untamed will. This corresponds to Rousseau's insight that the legislator is capable 'of changing human nature; of transforming every individual, who in himself is a complete and independent whole, into part of a greater whole, from which he receives in some manner his life and his being'.[30] For Hegel, following the idealism of Fichte, this is part of the process of *re-cognition*: subjective right must be forced beyond its natural *cognition* or immediacy and externalised by becoming other and then return to itself.[31] In this way, 'the human being has his existence, being and thinking in law alone'.[32] In other words, the individual will now knows the universal as its own will and wills this universal in turn; the subjective has been mediated by the objective. Through tyranny, 'spirit' has now become identical with 'the nature of individuals, their immediate substance, and their movement and necessity [...]'.[33]

As Rousseau saw it, the office of the legislator, 'which constitutes the republic, does not enter into its constitution'.[34] The same is true of the tyrant: 'Through this education to obedience – to know the universal rather as the real will – tyranny has become superfluous and the rule of law steps in'.[35] What Rousseau had arguably isolated in the office of the legislator is what would later be known as constituent power, which 'has nothing in common with human jurisdiction'.[36] Here he thus rightly distinguishes this power from both magistracy and sovereignty; the latter are corruptible insofar as they

[28] See Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 235–8.

[29] J-J. Rousseau, 'The Social Contract', in idem, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. S. Dunn (New Haven: 2002), vii, pp. 180–3.

[30] Rousseau, 'The Social Contract', vii, p. 181.

[31] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 232ff; compare Riedel, *Tradition and Revolution*, p. 95.

[32] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 232: *'der Mensch hat sein Dasein, Sein und Denken allein im Gesetze'.*

[33] Ibid.: *'Der Geist ist die Natur der Individuen, ihre unmittelbare Substanz, und deren Bewegung und Notwendigkeit'.*

[34] Rousseau, 'The Social Contract', vii, p. 181.

[35] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 237: *'Durch diese Bildung zum Gehorsam – das Allgemeine vielmehr als die wirklichen Willen zu wissen – ist die Tyrannei überflüssig geworden, und die Herrschaft des Gesetzes eingetreten'.*

[36] Rousseau, 'The Social Contract', vii, p. 181.

seek to unite 'in the same hands legislative authority and sovereign power'.[37] By contrast, constituent power in no way controls legislation; it merely brings the force of law into being by establishing the political order or the state. For Hegel, this arguably colours the meaning of Robespierre, the tyranny of virtue and terror: 'his strength left him because necessity had left him, and so he was overthrown by force'.[38] The universal first becomes a reality through tyranny – the state, its doctrine of public law and constitution then the norm. Robespierre took the first step to establish the general will.

> This is the advantage of the great man, to know the absolute will and to express it; all gather around his standard, he is their God. – In this way Theseus instituted the Athenian state, in this way a terrible force preserved the state, the totality as such in the French Revolution.[39]

When Hegel penned these words, it had become more than clear that the Holy Roman Empire was destined to dissolve or had already done so. The Napoleonic armies decimated what the great powers Austria and Prussia had already divided, according to the historical vacillations of their own state interest. The Confederation of the Rhine sounded a new epoch. The lesson to be drawn from the failures of the First War of Coalition and Second War of Coalition was that unity under a common state authority was impossible with the simultaneous preservation of a pure form of private, civil law that accorded strictly with individual interest and was unable to understand the necessity of the state. In his argument in the *Verfassungsschrift*, Hegel placed the blame here on 'every individual member of the political hierarchy, every princely house, every estate, every city, guild, etc.'.[40] What the preservation of such individual freedoms meant was simply the protection of the status quo of the *ancien régime*. Since the Germans 'could not tolerate a tyrant, they have disappeared as a people'.[41] Hegel thus shifted allegiances. As a *Rheinbund* publicist and newspaper editor, he became a follower of Napoleon.[42] Moreover, Hegel now championed the introduction of the French civil code, rational codification in general and the production of constitutions

[37] Ibid. p. 182. This is what he understands by tyranny using the Roman Principate as an example.

[38] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 237: *'seine Kraft hat ihn verlassen, weil die Notwendigkeit ihn verlassen, und so wurde er mit Gewalt gestürzt'*

[39] Ibid., pp. 235–6: '*Dies ist das Voraus des großen Menschen, den absoluten Willen zu wissen, auszusprechen, es sammeln sich alle um sein Panier, er ist ihr Gott. – So stiftete Theseus den Staat Athens, so in der französischen Revolution erhielt eine fürchterliche Gewalt den Staat, das Ganze überhaupt'.*

[40] Hegel, *Reichsverfassung*, p. 64: *'[...] jedes einzelne Glied der politischen Hierarchie jedes Fürstenhaus jeder Stand, jede Stadt, Zunft u.s.w.'*.

[41] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 236 (in the margins): *'[...] keinen Tyrannen ertragen konnten, sind sie als* Volk *verschwunden [...]'.*

[42] M. Baum and K.R. Meist, 'Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung: Dokumente zu Hegels Redaktionstätigkeit', *Hegel Studien* 10 (1975), pp. 87–127.

and constitutional law in the modern state. In part, this responded to his earlier desire for a system of legislation that 'perfectly expresses reality, or the living customs [*Sitten*] of the present'.[43] Enlightened natural law and revolution are combined here with political Aristotelianism where the soul of the individual was at one with the *polis*.[44]

II

Individual disposition or virtue – the standpoint of the subject, for Hegel – was indistinguishable from custom and habit, the substance of the political community. The role of the tyrant-legislator introduced the regularity of the legal condition that provided the ethical basis of the state. The blending of Rousseau's ideas with Aristotle's or the German *politica* tradition and Machiavelli can be observed here. Hegel speaks of constituent power – though he does not employ the term directly – as the *universal*; the people [*Volk*], as a multitude of individuals, an existent whole and universal force 'constituting the commonwealth'.[45] On the one hand, 'the universal will [...] has to *first constitute itself* as universal out of *the will of individuals* so that this appears as the principle element'.[46] On the other, 'it is *primary* and the *essence*'.[47]

In the latter respect, the universal will can be considered both the constituent and constituted power. There is little differentiation here. Hence, it is telling that Hegel at the moment of his return to natural law, to Hobbes, Fichte and Rousseau, goes on to quote Aristotle's ontological principle of *physei proteron*: the political community 'is by nature clearly prior to the family and to the individual, since the whole is of necessity prior to the part'.[48] That being said, 'the absolute and self-determining ground' of the constitutional state is equally the individual legal person, or 'abstract concept of the will', certain of itself, which eventually leads to 'the completely concrete objectivity of the will, [...] the *personality of the state*, its *certainty of itself*'.[49] Quite simply, there is no easy way of understanding how Hegel simultaneously legitimates the objective order of the constitutional state through a subjective principle and vice versa. This is the basis of his idealism.

[43] G.W.F. Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', in idem *Political Writings*, ed. L. Dickey transl. H.B. Nisbet (Cambridge, 1999), p. 162.

[44] L. Siep, 'La systématique de l'esprit pratique chez Wolff, Kant, Fichte et Hegel', *Revue germanique internationale*, 18, (2002) pp. 118–19.

[45] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 234, 235: *'das Gemeinwesen konstituierend'.*

[46] Ibid., p. 234: *'der allgemeine Willen [...] hat* sich zuerst *aus* dem Willen der Einzelnen zu konstituieren *als allgemeiner, so dass jener das Prinzip und Element scheint'.*

[47] Ibid.: *'ist er* das Erste *und das* Wesen*'.*

[48] *Politics* 1253a19–1253a20; Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 234 n 5 (in the margins).

[49] Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 315 (§278), 317 (§279).

Hegel recognised the incommensurability between the democracy of antiquity, based on the uniformity of custom and habit, and the modern state, which gains its strength precisely through the diversity of the individual principle or standpoint of subjectivity, which is realised in the pluralism of civil society. This sphere of difference that intervenes between the family and the state is where the individual principle is realised, where differences exist in terms of language, dialect, education and religion. Modern individualism or subjectivity would have destroyed the substantiality of the Attic *polis*. Hegel recognises this in Plato.[50] Subjective opinion is only permitted if it is submerged 'in the substantiality of the Idea'.[51] In modernity, rather, civil society destroys the family; it is the liberating force that clefts the individual from hearth and home; it 'represents in the first instance the loss of ethical life' or 'constitutes the *world of appearance* of the ethical'.[52] From the perspective of 'universal world history' that envelops the formation of modern ethical life, 'constitutional monarchy' sublates the 'old classification of constitutions into *monarchy*, *aristocracy*, and *democracy*'.[53] Such a classification 'presupposes a still undivided and substantial unity which has not yet attained its inner differentiation': 'These forms, which in this instance belong to different wholes, are reduced, in constitutional monarchy to moments'.[54]

What is important to take away from this discussion is the fact that Hegel did not direct his interest in the tyrant-legislator to a far off ancient ideal in the *Verfassungsschrift* or *Jenaer Systementwürfe III* – to his early enthusiasm for the Greek *polis* – but had directed it to a concrete historical situation. This element of realism to his introduction of Aristotle's corrupt constitution or state form can also be observed in his use of custom as a form of conflict, which accords with the mores of the Germans that had been described by Tacitus in Roman antiquity. If tyranny is justified given the natural or barbaric condition, this is equally the case in a situation where competing systems of constitutional law were a mere expression of the conflicting private or feudal interests of territorial rulers, which had turned imperial public law into a system of private law. Inevitably, this pushes Hegel's conception towards the modernity of the state and its distinction from civil society, which increasingly overtook the place of the state of nature as a natural – *qua* legal – condition.

For Hegel, the Holy Roman Empire provided a largely negative example. The imperial constitution and public law since the Peace of Westphalia saw the sanctification of conscience, which implied the political separation of the territories and

[50] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 240–1 n 2.
[51] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 180 (§140).
[52] Ibid., p. 219 (§181).
[53] Ibid., pp. 308–9 (§273).
[54] Ibid., p. 309.

the individual utterly from the whole. The emperor was in no way in possession of the *iura maiestatis*. On the contrary, individual conscience, morality and the territorial control of religion were sovereign, which tore the political totality apart. This was clear in the history of imperial public law after the treaties of Münster and Osnabrück. Not only was the freedom of the religious sphere of conscience an integral element of the new constitutional compromise (Art. VII §1 IPO), but, even more importantly for our discussion here, was the expression of the territorial control over religion (Art. V §31 IPO).[55]

In this context, Hegel – just like Kant before him – stressed the 'jural' dimension to the concept of the state of nature by conceiving it as a '*status iuridicus*'.[56] Above, we saw how this led to reciprocal recognition and the legal person, the knowing will as a universal following the dictates of natural law (Hobbes and Fichte), which became abstract right in the mature *Rechtsphilosophie*. In the imperial constitution, Hegel was concerned with documenting the evolution of another form of law: the German reception of Roman civil jurisprudence and its successful use by the territories. For Hegel, this can be observed in imperial public law after 1648 that gave legal expression to the purely private interests of the princes.[57] The ability of the territories to conclude peace with foreign states represented the legalisation of internal or constitutional war. This provides a rather alternative interpretation of ethical life. Tacitus's ethnographic account of the Germanic tribes and the exploits of Arminius show how 'the saga of German freedom',[58] already from the beginning, was characterised by dissention. When the Holy Roman Empire had taken over the alien legal system of its predecessor, civil law was applied to the princes. This 'constituted the estates as states, because private law is certainly not applicable to them; but then Germany is not a state'.[59] A situation that glorified the rights of the individual above all may have led to distinctive institutions and corporate representation, but the damage to the political whole was irreparable: 'the original unrestrained character of the German nation

[55] A. Großmann, '"Die freie Übereinstimmung von Staat und Religion" – Hegel über Genese und Grund des modernen Staates', in E. Weisser-Lohmann and D. Köhler (eds.), 'Verfassung und Revolution: Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit', *Hegel-Studien, Beiheft 42* (Hamburg: Felix Meiner, 2000), pp. 124–5.

[56] See A. Peperzak, 'Hegel and Hobbes Revised', *Proceedings of the Hegel Society of America*, 12 (1995) p. 217 fn. 26 – referencing C. Cesa, for Peperzak this relationship to Kant is implicit in thesis IX of Hegel's second dissertation defence on 27 August 1801.

[57] Hegel, *Reichsverfassung*, pp. 101, 111.

[58] Ibid., p. 49 *'[...] die Sage von der deutschen Freiheit [...]'*

[59] Ibid., p. 161: *'[...] konstituirten die Stände als Staaten, dann ist PrivatRecht freilich nicht anwendbar auf sie; aber dann ist Deutschland kein Staat'.*

determined the iron necessity of its fate;[60] it is a higher law that the same people who have given a new universal impetus to the world themselves over all others come to an end'.[61] Incapable of making the transition from barbarism to culture, the Germanic tribes were 'disorganised' by the very representative structures they conveyed to modernity. From this perspective, representation did not develop into a regular system of parliament, but was a stumbling block on the path to modernisation. Ethical life in the empire was identical with Hegel's early characterisation of Hobbes's 'empirical' natural law: 'the isolated energies of the ethical [*Sittlichen*] [...] must be thought of as embroiled in a war of mutual annihilation'.[62]

At this point several of those aspects that I have touched on so far in my analysis come to a head. There is the isolation of individual religious conscience, the freedom of conscience, which for Hegel characterises German modernity. This distinguishes its history of religion from that of France and conveys an important component of pluralism to the development of civil society.[63] For Hegel, the Greeks 'knew nothing of conscience'.[64] In early Christianity, conscience thus alienated the individual from the *polis* or political community.[65] Moreover, this coincided with the rise of legal formalism in Rome or private law. These two forces combined destroyed the original character of Greek *Sittlichkeit*: 'the living in and with and for one's people, leading a universal life dedicated wholly to the public interest'.[66] In Rome's later imperial period, the diversity of language, dialect, religion, education and custom could only be held together by 'the overwhelming severity of force'.[67] Hegel's constitutional state, by contrast, lives on the diversity of custom and religion.[68]

[60] Ibid., p. 92: *'Der ursprüngliche nie gebändigte Charakter der deutschen Nation bestimmte die eiserne Nothwendigkeit ihres Schiksals'.*

[61] Ibid., p. 111: *'es ist ein höheres Gesetz, daß dasjenige Volk, von dem aus, der Welt ein neuer universeller Anstoß gegeben wird, selbst am Ende vor allen übrigen zu Grunde geht'.*

[62] Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', p. 112 (translation modified).

[63] I have treated these questions elsewhere in detail, see N.J. Boyd, 'Hegel's Hobbes: From the Historical Context of the Constitution to Conscience and Consciousness', *History of Political Thought* 40, 2 (2019), 327–56.

[64] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, ed. E. Moldenhauer und K. Michel (Frankfurt am Main, 1986), p. 302 (§151) (Hegel's handwritten note): *'wußten nichts von Gewissen'.* I owe this reference to Ritter, '"Politik" und "Ethik"', p. 111.

[65] K-H. Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit: Begriffsgeschichtliche Studien* (Stuttgart, 1983), p. 203.

[66] Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', p. 147.

[67] Hegel, *Reichsverfassung*, p. 12: *'die überwiegende Schwere der Gewalt'.*

[68] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 295, (§270) where he famously discusses the case of Quakers, Anabaptists, etc. as purely private persons and Jews as a foreign people, which nevertheless must be granted civil rights on the basis of the fact that they 'are primarily *human beings*', which brings about 'self-awareness as recognized *legal* [*rechtliche*] persons in civil society'.

Given this line of argumentation, Hegel had no simple way of rehabilitating the ethics of the *polis* or Aristotle's political thought. On the contrary, a complex eclectic philosophy underlies his understanding of legislation and the equation of ethics to politics. This blends the classical tradition and the modern (Protestant) freedom of conscience and religion with natural law and the French Revolution. How could the individual isolated from the mechanisms of the modern state in its own conscience – or abstract legal personhood and morality, for that matter – be once more united with the ethical whole? How could the particular individual principle, different and distinctive, be guided to a self-conscious universal disposition at one with the state?[69] In answering these questions, Hegel in no way discarded the central elements of modern subjectivity, but identified them with the legal substance of the constitution. The free isolation of the individual in modernity – in conscience, religion, private life, abstract legal personhood and morality – provides the very basis for a rehabilitation of *polis* ethics. Individualism, in all the diversity of its forms, remains 'the absolute and self-determining ground'. The development of self-consciousness, in distinct contrast to conscience, was subjective and objective at the same time.[70] It was part and parcel to the doctrine of the state and its laws. In this self-consciousness as ethical life, Hegel was able to distinguish the legal substance or constitutionality of the state from 'fanaticism', which set out by 'demolishing the whole existing social order, eliminating all individuals regarded as suspect by a given order, and annihilating any organization which attempts to rise up anew'.[71] This was Robespierre's tyranny of virtue and terror, the constituent power that belied all form and made individual disposition suspect and punishable.

III

Aristotelianism has its limits. This much we have seen. To a certain degree, Hegel's Aristotelianism was constantly confronting materials for which it had in no way been designed. Nevertheless, the consistency with which he applied Aristotle's *physei proteron* or the ontological precedence of the *polis* 'by nature prior' to the individual cannot be understated. While it may indeed be true that Hegel's overcomes his 'one-sided orientation towards classical politics',[72] which results in a rapprochement to

[69] L. Siep, '"Gesinnung" und "Verfassung": Bemerkungen zu einem nicht nur Hegelschen Problem', in A. Gethmann-Siefert (ed.), *Philosophie und Poesie: Festschrift für Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, Volume 1* (Stuttgart/Bad Cannstatt, 1988), pp. 331–47.

[70] G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and the Frist Philosophy of Spirit (Part III of the Sysyetm of Speculative Philosophy 1803/4)*, ed. and transl. H.S. Harris and T.M. Knox (Albany, 1979), pp. 132, 146.

[71] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 38 (§5).

[72] Riedel, *Tradition and Revolution*, p. 94.

natural law and the 'concept' of the legal person or the standpoint of subjectivity, there is also a great deal of continuity in his political thinking with the Aristotelian tradition.[73] This can be observed in both the 'architectonic' and 'organological' approach. Not to mention the fact that he affirms an idea of rule in the political community under 'good laws', which follows both the *Nicomachean Ethics* as well as the Pythagorean or pre-Socratic tradition.[74] This contrasts the rule of universal, actual laws to the private property relation and rule by men – specifically the intransigence of the princes in Germany.[75] Moreover, there is a transition to be indicated here that collapses the somewhat mystical passage from tyrant-legislator to legislation and the rule of law and the constitution: 'The force that the tyrant exercises is the force of the law as such. [...] *The rule of law is* now not this legislation, as if there was nothing prior, rather *there are laws there* –, and the relationship is the movement of education to obedience toward the community'.[76]

Hegel performs a sleight of hand. He refuses the rhetoric of origins that would give precedence to the tyrant-legislator. We saw the same shift above where the universal will was both constituent and constituted power. Instead of laws, however, it would be clearer to speak of ethical life or custom. And they, in fact, form the universal substance or spirit. Thus, it is not the tyrant who educates, but ethical life as such, spirit or ethos: 'Habit, use (especially dwelling in the works of Herodotus), human conventionality – custom – or place [...]'.[77] This is why Hegel speaks of education as 'the art of making human beings ethical'.[78]

Ethical life cannot be grasped in a *moral* sense. Quite the contrary: 'Conscience, reflection, morality, is not spirit, neither dull innocence'.[79] The tyrant-legislator merely gives expression to the ethos, *second nature* or spirit, which divided the human being

[73] Siep, 'Deutscher Idealismus: G.W.F. Hegel', p. 282.

[74] *Nicomachean Ethics* 1134a35; compare Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', p. 162; idem, *Philosophy of Right*, pp. 196 (§153).

[75] For this interpretation that connects up with Aristotle, see H. Maier, 'Hegels Schrift über die Reichsverfassung', in idem, *Politische Wissenschaft in Deutschland: Aufsätze zur Lehrtradition und Bildungspraxis* (Munich, 1969), pp. 61, 265 n 27.

[76] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. p. 237: *'Die Gewalt, die der Tyrann ausübt, ist die Gewalt des Gesetzes, an sich'.* Ibid., pp. 237–8: *'Die* Herrschaft des Gesetzes ist *nun nicht dies Gesetzgeben, als ob keine da wären, sondern* sie sind da *–, und das Verhältnis ist die Bewegung der zum Gehorsam Gebildeten gegen das Gemeinwesen'.*

[77] Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, p. 302 (Hegel's handwritten note): *'Gewohnheit, Gebrauch (vorzüglich Wohnung bei Herodot), Herkommen des Menschen – Sitte – oder Sitz [...]'.*

[78] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 195 (addition Hotho and Griesheim).

[79] Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, p. 301 (Hegel's handwritten note): *'Gewissen, Reflexion, Moralität, ist nicht Geist, so stumpfe Unschuld auch nicht'.*

from the natural world. On the one hand, 'the universal is against individuals as such'[80] – those akin to the 'Tribeless, lawless, hearthless one' of Homer or the self-sufficient 'god' or 'beast' of Aristotle.[81] In this respect, ethical life is tyrannical; it alienates the 'immediate positive will' of the individual and educates it. On the other, it is the *substance* of the subject or the subject in 'eternal mode': 'What is ethical must intuit its vitality in its difference'.[82] The spiritual dimension of the absolute, which distinguishes Hegel's Aristotelianism from all previous forms of empirically oriented *politica,* emerges here. The presupposition of the principle of the free individual, which is based on reason, thinking and the will, is its very integration into a Neo-Platonic and Spinozistic philosophy of unitary substance.[83]

Here we are in the position to pose a series of interesting questions. Is ethical life anterior to the state and its constitution? Can it be identified with a normative principle? And does it ideally constrain the exercise of power? In every respect here, fundamental doubt has to remain. Not only does ethical life exceed the normative dimension – remember it is the same as custom, historically preceding both morality and conscience –, but it is also identified with constituent and constituted power, with the development or education of legal consciousness, positive legislation and the institutions of the state. Moreover, it is judged on the basis of its power in history and thus contingency: if the laws are bad so are the customs.[84] Referencing Plato and the pre-Socratic tradition, Hegel stated that 'the words of the wisest men of antiquity are alone true': 'the ethical consists in living in accordance with the customs [*Sitten*] of one's country; [...] as a Pythagorean replied when someone asked him how best to educate his son: "make him the citizen of a well-managed people [*Volk*]"'.[85] Hegel's later reference to the same passage in the mature *Rechtsphilosophie* reveals a subtle difference, with the inclusion of law: 'When a father asked him for advice about the best way to educate his son in ethical matters, a Pythagorean replied: "Make him a citizen of a state with good laws" [...]'.[86]

For Hegel, as he put it in the *Naturrechtaufsatz,* a 'great and pure intuition can in this way express the genuinely ethical in the purely architectonic qualities of its exposition'.[87] The understanding of politics or law here as 'the most architectonic of

[80] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 236: *'[...] das Allgemeine gegen die Einzelnen als solche'.*

[81] *Politics* 1253a6, 1253a27–9.

[82] Hegel, *System of Ethical Life*, pp. 143, 147.

[83] Siep, 'Deutscher Idealismus: G.W.F. Hegel', p. 281; Ilting, 'Hegels Auseinandersetzung', p. 19 n 18.

[84] Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, p. 302.

[85] Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', p. 162 (translation modified).

[86] See Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 196 (§153), 437 for the possible sources.

[87] Ibid., p. 115.

disciplines' was rooted in the earlier still living tradition of Aristotelianism in Germany.[88] The foundation for any system of law according to 'the older "empirical" way of treating natural law' begins from the idea that 'the people are by nature prior to the individual'.[89] What Hegel attempted to do with the *physei proteron* of Aristotle was to thus topple the 'modern systems of ethical life' (sic!), which made 'being-for-itself' and 'individuality into a principle'.[90] In this respect, 'the old and utterly inconsistent [kind of] empiricism must be vindicated'.[91] Philosophy's task was one of reconciliation, of overcoming 'the rigidified opposition between subjectivity and objectivity'.[92] In the latter respect, Hegel also appealed to the pre-critical metaphysics of Spinoza and connected the absolute directly with 'substance'.[93] Combined with Aristotle's *physei proteron*, this is nothing other than the *objective* side of Hegel's early idealism,[94] which in 'a pure absolute form [...], is to be seen and worshipped as the God of the people'.[95] Even if Hegel's later doctrine of individualism is a central orienting principle of ethical life, he still claims that '[w]e should venerate the state as an earthly divinity'.[96]

Any simple rehabilitation of the Greeks was impossible. The Attic *polis* may have been a 'beautiful democracy' and the 'organic articulation' may be thought to already have been present, but the Athenians handed over final decisions to oracles, the interpretation of the entrails of animals or the flight of birds. They 'had not yet fathomed the depths of self-consciousness or emerged from the undifferentiated condition of substantial unity to attain being for themselves, they were not yet strong enough to perceive this decision *within* their own being'.[97]

[88] M. Scattola, 'Scientia Iuris and Ius Naturae: The Jurisprudence of the Holy Roman Empire in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', in D. Canale, P. Grossi and H. Hofmann (eds.), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence Volume 9, A History of the Philosophy of Law in the Civil World, 1600–1900* (Dordrecht, 2009), pp. 6ff.

[89] Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', p 159 (translation modified), referring to *Politics* 1253a25–29. Hegel uses the German *Volk* to translate the Greek *polis*.

[90] Ibid.

[91] Ibid., p. 115.

[92] G.W.F. Hegel, *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, transl. H.S. Harris and W. Cerf (Albany, 1977), p. 91.

[93] Ibid., p. 80.

[94] Ilting, 'Hegels Auseinandersetzung', p. 19 n 18. For Ilting, a certain homology exists between Spinoza's doctrine of infinite substance and the Aristotelian determination of being – substance is *physei proteron* to its affections or modes. This common ground, as he sees it, is what allows Hegel to join substance metaphysics to Aristotle's politics. Plato is at the origin of the *physei proteron* thesis (ibid., p. 18). See also Kimmerle, 'Abgeschlossenheit des Denkens', pp. 121ff.

[95] Hegel, 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law', p. 163.

[96] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 307 (§270) (Hotho addition).

[97] Ibid., pp. 320 (§279) (original emphasis).

Modernity is distinguished by the capacity for the 'self-determining decision of the will'.[98] For this *subjective* aspect of his idealism, Hegel drew philosophically from Rousseau and Fichte who 'put forward the *will* as the principle of the state, a principle which has *thought* not only as its form [...] but also as its content, and which is in fact thinking itself'.[99] The immediate reality of the general will in Rousseau was nothing more than the legally competent person. I referred to this above where ethical life was taken in the immediate sense as law.[100] For Hegel, this can also be observed 'in the *third* moment in the power of the sovereign', which must be 'present subjectively in the *conscience* of the *monarch* and objectively in the *constitution* and *laws* as a *whole*'.[101] The monarch is essential as a *natural* individual that reveals the 'I will' at 'the absolute apex of an organically developed state'.[102] Sovereignty, however, 'is to be found specifically under lawful and constitutional conditions';[103] it is thus to be differentiated from the force of the tyrant-legislator or constituent power – or so it seems.

A system of legislation appears chronologically and logically separate from its foundation. Yet in Hegel's political thought law is akin to ethical life, which is simultaneously origin and substance. The history of a political community or system of legislation is often written in reverse in an attempt to grasp the obscurity of its own beginnings. The constituent moment is most often understood in the same sense and is observed from this already established legal point of view.[104] By contrast, ethical life, as Hegel understands it, forms a historical continuum with legal authority, custom is the ethos or law of a given polity or state.

Generally speaking, Hegel's emphasis on the tyrant-legislator – the hero or founder of the state – is superficial when compared to the priority he gives to positive legislation and existing constitutional order: 'That force and tyranny may be an element in positive law is contingent to the latter, and has nothing to do with its nature'.[105] This is because his focus is on a *philosophy* of right, which has the whole of the state and its already established civil and legal order – its ethos – as a precondition. By contrast, the right of heroes[106] – or the power of a conqueror such as Theseus[107] – is only possible in the absence of a political community. The state of nature where violence and barbarism

[98] Ibid., pp. 319 (§279).

[99] Ibid., pp. 277 (§258).

[100] Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 204; compare Riedel, *Tradition and Revolution*, p. 95.

[101] Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 327 (§285).

[102] Ibid.

[103] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 316 (§278).

[104] For an illuminating discussion on the exception to this rule, see F. Del Lucchese, 'Spinoza and constituent power', *Contemporary Political Theory* 15, 2 (2016), pp. 182–204.

[105] Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 120 (§93), 28 (§3) (translation modified).

[106] Ibid., pp. 120 (§93), 376 (§350).

[107] Hegel, *Reichsverfassung*, p. 152; *Jenaer Systementwürfe III*, p. 236.

reigns legitimises a form of coercion that renders itself null as a concept: 'it is therefore not only conditionally right but necessary – namely as a second coercion which cancels an initial coercion'.[108] Here the state of nature is depicted as primary and the constituent moment as right and just insofar as it negates the natural will that 'is *in itself* a force directed against the Idea of freedom'.[109]

A central philosophical tension in modern constitutional doctrine that continues to remain of pertinent concern seems to have been intuited by Hegel: the idea of a constitution as a regulative political and legal order that is, however, grounded in a decision or agency supposedly external to that order.[110] The ontological status of political authority and its relation to law is a core problem of constitutionalism.[111] Hegel's concept of ethical life and his constitutional thought can be interpreted as possibly overcoming or resolving this tension. To explain laws and norms, a founding event, a regulative order or existential agency is often posited. By contrast, Hegel's constitutional thought embeds the notion of constituent power in a broader historical continuum. In this way, constitutions are neither a mere creature of law nor of sovereign decision. They are a product of the historical facticity of customs, which have then been formed and shaped into laws. Ethical life is simultaneously constituent and constituted power.

[108] Hegel, *Philosophy of Right*, p. 120 (§93).

[109] Ibid. (original emphasis)

[110] D. Grimm, *Constitutionalism: Past, Present and Future*, transl. D. Josephs (Oxford, 2016), p. 4.

[111] D. Dyzenhaus and M. Thorburn (eds.), *Philosophical Foundations of Constitutional Law* (Oxford, 2016).

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 163-180
ISSN: 1825-5167

AUTOCRAZIA DEI MODERNI. LA TRADIZIONE DEL POTERE DA BISANZIO A MOSCA

FRANCESCO GUARINO
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
grn.francesco@gmail.com

ABSTRACT
This paper illustrates the attempts to limit power in Russia between the eighteenth and nineteenth centuries and the tradition of the Byzantine origins of the imperial autocracy. The direct link between the ancient authority of Byzantium and the authority of the tsars in the modern age would have made the muscovite ruler very resilient. The author argues that the characteristics of the autocratic power may have lead to the failure of the efforts to reduce it.

KEYWORDS
Autocracy, Third Rome, Russian Constitutionalism, Byzantine Tradition, Tsar, Philotheus of Pskov.

1. PREMESSA.

Benché per certi aspetti le vicende della limitazione del potere nella Russia degli czar presentino analogie con i modelli occidentali, esse hanno espresso un susseguirsi di tentativi fallimentari sino alla Rivoluzione bolscevica del 1917. Non sono state ancora del tutto chiarite le cause di questo insuccesso che avrebbe impedito al movimento costituzionale russo di avanzare fino a limitare l'autorità imperiale, inaugurando un equilibrio istituzionale meno precario tra società e potere. La tradizione delle origini bizantine dell'autocrazia potrebbe rivestire un ruolo importante nell'interpretazione del fallimento del costituzionalismo moderno in Russia.

Tra le tante ragioni addotte dagli osservatori per fare luce sulla questione, potrebbero esserne evidenziate almeno due. Sulla prima grava l'autorità di Aristotele, il quale elaborò nella *Politica* la categoria del dispotismo (Bobbio 1983) valutando che «avendo per natura i barbari un carattere più servile dei Greci, e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio despotico senza risentimento» (Aristotele 2019: 1285a, 95). Tale categoria diventò una costante del pensiero giuridico occidentale non solo per l'autorevolezza del filosofo greco ma anche perché fu ripresa da grandi pensatori come Machiavelli e Montesquieu (Crosa

1932). Lo studioso di La Brède, rappresentando l'uomo sottomesso a un despota come «une créature qui obéit à une créature qui veut», sviluppò la teoria nel *Lo Spirito delle leggi* (Montesquieu 1973: III, 10, t. I, 34)[1] prendendo a modello l'impero ottomano e considerando moderatamente dispotico il governo moscovita (Felice 2000: 94-95). Se si volessero ignorare le radici europee della Russia[2] per tentare di applicarle la tesi aristotelica si potrebbe concludere che quel popolo non abbia combattuto con convinzione l'autocrazia. I russi, al contrario, lungi dall'accettare remissivamente il potere arbitrario, cercarono di limitarlo ripetutamente con tecniche di ispirazione occidentale.

2. TENTATIVI DI LIMITAZIONE DEL POTERE IMPERIALE.

Secondo uno storico russo contemporaneo, in quel vasto territorio fu la nobiltà – e, in particolare, un ristretto gruppo di famiglie dell'alta nobiltà[3] – a rendersi protagonista, nel XVIII secolo, del primo esemplare tentativo di porre limiti al potere dello czar (Pol'skoj 2009). L'episodio – che potrebbe perfino ricordare lontanamente quel tempo in cui, nel 1689, Maria II Stuart (1662-1694) e Guglielmo III d'Orange (1650-1702) ebbero a firmare il *Bill of rights* per prendere possesso della corona d'Inghilterra – si verificò alla morte di Pietro II (1715-1730), quando al successore designato venne imposto di firmare delle condizioni per salire al trono.

Il giovane Pietro, che era diventato czar all'età di 11 anni, morì inaspettatamente a causa del vaiolo nel 1730 (Dukes 2013: 114). Non avendo egli designato un erede al trono, il Supremo consiglio segreto – ristretto consesso di nobili costituito pochi anni prima per supportare l'attività governativa di Caterina I (1684-1727)[4] – propose la corona alla duchessa di Curlandia nonché figlia di Ivan V, Anna

[1] «(…) la nature du gouvernement (despotique) demande une obéissance extrême; et la volonté du prince, une fois connue, doit avoir aussi infailliblement son effet qu'une boule jetée contre une autre doit avoir le sien.»

[2] Sulle teorie che sostengono, a dire il vero un po' forzatamente, la prevalenza delle origini asiatiche del popolo russo, le quali avrebbero contribuito all'ostilità verso la Polonia, si legga l'interpretazione del pensiero dell'intellettuale polacco Franciszek Henryk Duchiński (1817-1893) in Dmitry SHLAPENTOKH, *Slavic, European, or Asiatic? F. H. Duchinski on the Origins of the Russian People*, in "The European Legacy", 19, 1, 2014, pp. 60-71. Il filosofo russo contemporaneo Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948) sostenne che il popolo russo non fosse né completamente europeo né completamente asiatico: «The Russian people is not purely European and it is not purely Asiatic. Russia is a complete section of the world – a colossal East-West. It unites two worlds, and within the Russian soul two principles are always engaged in strife – the Eastern and the Western» – N. A. BERDYAEV, *The Russian Idea*, Hudson (NY), Lindisfarne Press, 1992, p. 20.

[3] In primo luogo, quelle dei principi Dolgorukij e Golicyn.

[4] Che non si era dimostrata un sovrano efficiente.

Joannovna (1693-1740) a condizione che ella accettasse severe condizioni volte a trasferire il potere al Consiglio stesso e a limitare la sua autorità (Dukes 2013: 115; Tomsinov 2009: XV-XL). Anna, non essendo abituata, a dispetto dell'alta estrazione sociale, a condurre una vita particolarmente ricca (Bartlett 2017: 111), acconsentì di firmare il documento «senza eccezioni» (Tomsinov 2009: XXIV).

Può essere utile richiamare i contenuti di questo unico tentativo del XVIII secolo di porre freni al potere sovrano (Bartlett 2017: 111). All'imperatrice veniva imposto: di osservare la fede ortodossa, di non sposarsi – era rimasta vedova del principe di Curlandia Federico Guglielmo –, di non nominare l'erede al trono, di tenere sempre al suo fianco il Supremo consiglio nella composizione di otto membri, di non decidere senza di esso le questioni più rilevanti[5], di non privare i nobili della vita, dell'onore e dei beni senza un processo e, infine, di non donare a nessuno rette e di non consumare il tesoro dello Stato (Dukes 2013: 115)[6]. Le condizioni del 1730 non ebbero il tempo di essere applicate perché, poco dopo, sostenuta da quella parte della nobiltà che sarebbe rimasta esclusa dal potere, Anna Joannovna restaurò l'autocrazia abbattendo le pretese oligarchiche (Bushkovitch 2012: 99; Dukes 2013: 115). Lo studio di tale documento potrebbe consentire di rilevare la mancanza nell'autocrazia russa di quelle leggi fondamentali che, nell'*ancien régime*, avrebbero temperato il carattere assoluto della monarchia francese impedendo al re di mettere in discussione la legge salica o la proprietà dei sudditi[7] nonché, in alcuni periodi, obbligandolo a sottoporre i provvedimenti alla registrazione dei parlamenti (Richet 2002).

Che la legge di successione al trono non costituisse una norma fondamentale per gli autocrati potrebbe confermarsi dalla semplicità con la quale venne derogata ripetutamente. Il 16 febbraio 1722 Pietro I, detto "il Grande" (1672-1725), abrogò con un mero decreto la primogenitura maschile stabilendo che dovesse essere il sovrano a scegliersi liberamente un successore avendo riguardo solamente alla dignità dello stesso (Martin 2012): «a prerogative claimed by no other contemporary monarch», secondo uno storico inglese (Lentin 1996: 22); attestazione della «fatalità del dispotismo russo», per uno studioso italiano (Valle 2017: 17; Valle 2012: 25). La primogenitura maschile fu poi restaurata nel 1797 da Paolo I (1796-1801), il quale, colmo di risentimento verso la madre Caterina II (1729-1796) che lo aveva tenuto in disparte (Bartlett 2017: 127), annullò il decreto di Pietro prescrivendo che alle donne fosse impedito di salire al trono (Bushkovitch 2012: 141; Dukes 2013:

[5] Sulla guerra, sulle imposte, sulle cariche più importanti.

[6] Il testo delle condizioni è riportato in Сергей Михайлович СОЛОВЬЕВ, *История России с древнейших времен*, 10, Москва, 1963, p. 202.

[7] Sul tema, con particolare riferimento a Bodin, si veda Jean-Fabien SPITZ, *Bodin et la souveraineté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 79 e ss.

195). Il quasi coevo[8] esempio asburgico potrebbe testimoniare come nelle altre monarchie europee la legge di successione godesse di altro peso tra le fonti del diritto. Come è noto, nel 1713 l'imperatore del Sacro Romano Impero, Carlo VI (1685-1740), stabilì – sovvertendo «ogni norma lecita e legale in materia di successione» (Ferri 2016: 13) – che, in mancanza di eredi maschi, il trono sarebbe spettato alle figlie dell'ultimo imperatore regnante, in ordine di nascita (Anderson 2013: 7). Della *prammatica sanzione*, infatti, venne curato il riconoscimento non solo da parte delle diete dei vari territori afferenti agli Asburgo ma anche da parte degli altri stati europei (Anderson 2013: 8).

Per ritrovare nella storia russa un altro autentico tentativo, anch'esso fallimentare, di limitare il potere sovrano – che non sia piuttosto un mero colpo di stato per prendere il potere mantenendone sostanzialmente inalterato l'assetto, come ve ne furono tanti – è necessario prendere in esame il secolo successivo (Bartlett 2017: 111). Nel dicembre del 1825 alcuni aristocratici russi, tra cui molti appartenenti all'alta nobiltà, e ufficiali della Guardia imperiale si rivoltarono contro Nicola I (1796-1855) nel giorno in cui avrebbero dovuto giurargli fedeltà (Saunders 2014: 110; Çiçek 2017: 102). Essi furono chiamati decabristi dal nome in lingua russa del mese in cui insorsero[9]. Nonostante i rivoltosi fossero soltanto la punta dell'iceberg di un diversificato movimento politico che si articolava in distinte società segrete – in particolare, l'Unione della salvezza, l'Unione del bene pubblico, la Società del Nord, quella del Sud –, essi condividevano un retroterra di progetti costituzionali elaborati a partire dal 1821, tra i quali emersero la *Costituzione* di Nikita Michajlovič Murav'ëv (1795-1843) e la *Russkaja Pravda* di Pavel Ivanovič Pestel' (1795-1826). Questi due documenti rappresentano ancora oggi le fonti più importanti per lo studio delle idee decabriste (Bushkovitch 2012: 153).

Se il progetto di Pestel' era più radicale e prevedeva l'istituzione di una repubblica democratica sul modello giacobino (Schwarz-Sochor 1958), il capitano Murav'ëv, della Società del Nord, aveva immaginato per la Russia una monarchia costituzionale federale – sul modello degli Stati Uniti ma con un imperatore al posto del presidente[10] – articolata in tredici stati, ognuno con una propria capitale (Valle 2017: 24). Il parlamento avrebbe presentato struttura bicamerale – una Duma suprema, simile al Senato americano, e la Camera dei rappresentanti nazionali come camera bassa – e sarebbe stato eletto su base censitaria; i governi delle entità federali avrebbero determinato due o tre componenti della camera alta per un totale di quarantadue deputati. L'imperatore – la cui famiglia avrebbe perso il privilegio

[8] Rispetto al decreto di Pietro I del 1722.

[9] Dicembre nella lingua russa è *dekabr'*.

[10] Era comunque prevista la possibilità di espellere la famiglia imperiale destituendo la monarchia nel caso in cui lo czar non avesse accettato la costituzione. Il testo del progetto di Murav'ev è riportato nell'appendice di Николай Михайлович ДРУЖИНИН, *Декабрист Никита Муравьев*, Москва, 1933.

di uno stato giuridico diverso rispetto al resto dei cittadini – avrebbe mantenuto il potere esecutivo, da esercitarsi in alcuni casi con il consenso della Duma suprema. Egli, inoltre, sarebbe stato privato della possibilità di lasciare la Russia e, nel caso in cui si fosse interrotta la linea di successione prevista – rigorosamente maschile –, l'Assemblea popolare avrebbe scelto una nuova dinastia. Nella *Russkaja Pravda* di Pestel', che era contrario al federalismo, il potere legislativo sarebbe stato esercitato da un parlamento strutturato in una sola Assemblea del popolo mentre quello esecutivo da una Duma di stato composta da cinque membri eletti per cinque anni.

Studi recenti hanno dimostrato l'influenza diretta della Costituzione di Cadice del 1812 sul movimento decabrista (Rabow-Edling 2012) e, in particolare, sulla seconda variante, considerata come «quella più completa e sistematica» (Alexeeva 2012: 47), del progetto di Murav'ev: l'articolo 1 della sua *Costituzione* – il quale recita «Il popolo russo è libero e indipendente, e non è, né può mai essere patrimonio di alcuna famiglia o persona» – rappresenterebbe una traduzione dell'articolo 2 del documento spagnolo. Da un'altra prospettiva, si sottolinea nella storiografia come «tutti gli studiosi concordano nel rilevare "l'influenza predominante" della Francia in generale sulla formazione dell'ideologia decabrista, e della Costituzione del 1791 in particolare, sul progetto costituzionale di N.M. Murav'ev» (Alexeeva 2012: 54).

L'insurrezione dei decabristi del 1825 non ebbe successo: centinaia di insorti furono arrestati e trentuno di essi condannati a morte, anche se ebbero luogo soltanto cinque esecuzioni capitali, tra cui quella di Pestel' (Çiçek 2017: 103), in quanto le altre pene furono presto commutate in condanne ai lavori forzati e all'esilio in Siberia (Saunders 2014: 111); essa rappresentò per la Russia il primo moderno tentativo rivoluzionario (Bushkovitch 2012: 154).

Il successivo ed esemplare tentativo di limitazione del potere nella Russia imperiale, si estende su un ampio spazio temporale, che ha inizio con la sconfitta nella Guerra di Crimea (1853-1856), e termina con la rivoluzione del 1905, trovando comunque un momento emblematico negli eventi che portarono all'emancipazione della servitù della gleba nel 1861, con la quale «fu inaugurata l'era delle grandi riforme» (Valle 2017: 25). La disastrosa sconfitta mise in discussione l'autocrazia quale forma di stato in grado di traghettare la Russia nel XX secolo, rendendo evidente all'*intelligencija* ma anche al resto della società come fosse ormai giunta a maturazione la necessità di riformare l'assetto del potere (Bushkovitch 2012: 186). In questi decenni, dopo la quiete seguita alla repressione dei decabristi, esplosero voci critiche anche dal governo e dalla burocrazia statale (Saunders 2014: 226), in un confronto sulle riforme che avrebbe visto la nobiltà assestarsi su posizioni reazionarie (Bushkovitch 2012: 187).

L'*intelligencija*, tuttavia, non fu in grado di rappresentare in modo concreto ed esemplare il fondamento di un solido ordinamento giuridico costituito dalla libertà della persona e dalla sua inviolabilità. Soltanto negli anni Novanta del XIX secolo

la sua coscienza giuridica avrebbe cominciato a rischiararsi grazie a una nuova ondata di occidentalismo che avrebbe fatto ingresso in Russia tramite il marxismo (Valle 2017: 14). L'aristocrazia, dal canto suo, osteggiò l'emancipazione della servitù della gleba con il rilascio della terra per il timore di perdere la fonte principale delle proprie ricchezze. La maggioranza del Consiglio di Stato – composto esclusivamente da nobili – espresse voto contrario rispetto alla proposta avanzata in tal senso dal Comitato riformatore voluto da Alessandro II (1818-1881) sin dal 1857. Lo czar riuscì a sanzionare la riforma ricorrendo ai poteri autocratici che gli consentivano di discostarsi dal parere del Consiglio ma i radicali e i liberali ritennero l'intervento troppo moderato (Bushkovitch 2012: 191-192; Saunders 2014: 231).

L'autocrate, che non aveva mai accettato di essere messo in discussione dall'esterno, dal basso, messo sotto pressione dall'*intelligencija* e dalla società russa, iniziò a limitarsi da solo, dall'alto, condizionato forse dalle coeve riflessioni di matrice statalista elaborate dalla giuspubblicistica tedesca. Tra le tante riforme del periodo in esame, oltre a quella già segnalata, va ricordata l'istituzione, nel 1864, di assemblee di autogoverno locale a carattere elettivo denominate *zemstva*, all'interno delle quali iniziò a farsi strada una sparuta ma costante rappresentanza contadina (Bushkovitch 2012: 193; Saunders 2014: 256). Tramite queste assemblee – alle quali furono conferite funzioni di polizia, di servizio sociale e di sanità – la nobiltà locale cercò di implementare una rete di comunicazione politica «quale preludio di un movimento costituzionale» (Valle 2017: 27). A quel tempo fiorirono molte riviste che sapientemente celavano, dietro una veste di carattere letterario, una significativa elaborazione di carattere politico e gli interventi riformatori furono piantati sul fertile terreno intellettuale coltivato nei salotti dei liberali, dei radicali e finanche dei conservatori più illuminati (Bushkovitch 2012: 192).

Tuttavia, i radicali e i liberali avevano fondate ragioni per criticare l'eccessiva moderazione del riformismo praticato nella seconda metà del secolo e il costituzionalismo era emerso troppo timidamente per riequilibrare la società russa, caratterizzata ancora da profonde diseguaglianze. L'*intelligencija* radicale rifiutò «in blocco il sistema e ogni programma di riforme», appellandosi alla rivoluzione (Valle 2017: 27). Pur favorendo la modernizzazione della Russia, infatti, «le riforme di Alessandro II erano alla mercé dell'autocrate e ne rafforzavano il potere e l'autorità morale» (Valle 2017: 27). Questo stato di cose sarebbe apparso ancora più chiaro qualche decennio dopo con le due rivoluzioni di inizio Novecento.

Come evidenziato, i tre tentativi di moderare l'autorità fin qui richiamati – le *condizioni* del 1730, l'incompiuta rivoluzione decabrista del 1825 e le grandi ma non del tutto soddisfacenti riforme successive alle Guerra di Crimea – sembrerebbero aver tratto ispirazione dal pensiero costituzionale occidentale. Se fosse plausibile, come sostenne per primo Aristotele, che i popoli sottomessi a un despota si lascino governare «senza risentimento», quale significato dovrebbe attribuirsi agli sforzi esercitati contro il dispotismo russo? Potrebbe essersi trattato

di tentativi esperiti senza la convinzione di voler limitare l'autocrazia? Si può forse sostenere, con una parte della storiografia, che altri interessi abbiano prevalso tra le rivendicazioni della nobiltà nel 1730 (Dukes 2013: 114) [11] e tra quelle dell'*intelligencija* nella seconda metà dell'800'. È importante ricordare, però, come i decabristi abbiano reclamato prioritariamente l'instaurazione in Russia di tecniche di limitazione del potere dello czar con progetti articolati che non consentirebbero di dubitare delle loro intenzioni. Cercando e trovando un esempio nei modelli occidentali, i russi coltivarono probabilmente un'aspirazione alla libertà non molto dissimile[12] da quella degli altri popoli europei. Al fine di comprendere le ragioni del fallimento dei tentativi di ridimensionare l'imperio degli czar sarebbe utile spostare l'attenzione dalle caratteristiche del popolo russo a quelle dell'autorità che lo governò nell'epoca prerivoluzionaria. L'indagine sulle peculiarità del potere autocratico potrebbe fornire alcuni chiarimenti circa l'insuccesso degli sforzi esperiti per contenerlo.

3. L'AUTOCRAZIA E LA TRADIZIONE DELLE SUE ORIGINI BIZANTINE.

L'autocrazia non rappresentò per la Russia un modello transitorio bensì una forma di stato che si venne foggiando nel corso di svariati secoli sull'archetipo del dominio esercitato dal "*basileús ton romaíon*" sui popoli bizantini (Runciman 1957: 1). La continuità con Bisanzio si fondò anzitutto sull'ortodossia e sui suoi rappresentanti (Crummey 2013: 136). La caduta di Costantinopoli nel 1453 avrebbe comportato la necessità per i cristiani ortodossi – nell'attesa di un'improbabile restaurazione della cristianità nella Seconda Roma – di ritrovare a Mosca, nella Terza Roma, il prosieguo del proprio cammino (Ronchey 2011: 106)[13].

Secondo un'opinione largamente accolta dalla storiografia (Crummey 2013: 136; Cypin 2013: 15 e ss.; Pavlov-Perrie 2013: 34; Ronchey 2011: 108), la dottrina della successione russa all'impero bizantino sarebbe stata elaborata dal monaco Filofej –

[11] «This time, in the interpretation of many later analysts, the question concerning the occupant of the throne became inextricably connected with the larger question concerning the very nature of the government».

[12] Si veda, però, Vladimir Gregorievitch SIMKHOVITCH, *Russia's Struggle with Autocracy*, in "Political Science Quarterly", 20, 1, New York, The Academy of Political Science, 1905, p. 115.: «In Russia the conditions are wholly different. The Russian revolution is a revolution in the name of guarantees of life and of liberty; it is a revolution of all classes of society against autocracy».

[13] «(…) in area slava, dove ancora prima della caduta di Costantinopoli, per contrasto a una basileia sempre più tentata dall'unione con Roma, si va ipotizzando una sorta di translatio imperii sotto il segno della fede ortodossa».

l'"anziano"[14] del monastero di Spaso-Eliazarov nella regione di Pskov, vissuto tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo – in una missiva destinata al gran duca di Mosca Basilio III (1479-1533), scritta tra il 1523 e il 1526, nonché in altri documenti[15]. La lettera esortava Basilio, quale czar cristiano ortodosso e sovrano di tutti[16], a farsi riconoscere difensore dell'ortodossia, unico re per i cristiani sulla terra perché tutti i regni ortodossi si sarebbero riuniti nel suo. Cadute le chiese dell'antica Roma a causa del «miscredo dell'eresia di Apollinare» e spalancate «dai nipoti di Agar con le asce» le porte delle chiese della Seconda Roma, della città di Costantinopoli[17], «ora è la Chiesa Santa Cattedrale Apostolica della terza nuova Roma, del Regno tuo sovrano, che fino alla fine dell'universo brilla più forte del sole su tutta la terra con la fede ortodossa cristiana»[18]. Per il monaco di Pskov, la Terza Roma avrebbe rappresentato l'ultimo bastione della vera fede e non ci sarebbe stata una Quarta Roma[19]. Nello stesso testo, Costantino veniva rappresentato come antenato di Basilio III: «Non infrangere, Zar, i comandamenti stabiliti dal tuo bisnonno, il grande Costantino, dal benedetto Vladimir, dal grande Yaroslav da Dio eletto e dagli altri Santi benedetti dalla cui radice sei»[20].

Oltre che dall'ortodossia, un elemento di continuità con Bisanzio venne dalla dinastia greca che regnò sull'Impero d'Oriente dal XIII secolo sino alla sua caduta

[14] Si tratterebbe di una qualifica ortodossa.

[15] Il testo della lettera di Filofej a Basilio III, riportato anche nelle note successive, è tratto da В.И. Лебедев, М.Н. Тихомиров, В.Е. Сыроечковский (a cura di), *Хрестоматия по истории СССР*, t. I, Москва, Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР, 1951, pp. 288-290.

[16] A Basilio vengono riservati gli appellativi di un'autorità religiosa: «(…) тебе пресветлейшему и высокостолнейшему государю великому; князю, православному христианскому царю и владыце всех, браздодержателю святых божиих престол святая вселенския и апостолския церкви пресвятыя богородицы честнаго и славнаго ея успения, иже вместо римский и константинопольския просиявшу.»

[17] Traduzione mia. «Старого убо Рима церкви падеся неверием аполлинариевы ереси; втораго же Рима Костянтинова града церкви агаряне внуцы секирами и оскордми разсекоша двери.»

[18] Traduzione mia. «Сия же ныне третьяго новаго Рима державнаго твоего царствия святая соборная апостольская церкви, иже в концых вселенныя в православной христианстей вере во всей поднебесней паче солнца светится.»

[19] «Якоже выше писах ти, и ныне глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царства снидошася во твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти (…)». Si può notare come nella missiva non si parli mai espressamente della città di Mosca o della Russia bensì di un regno romano che potrebbe identificarsi con il Principato di Mosca.

[20] Traduzione mia. «Не преступай, царю, заповеди, еже положиша твои прадеды великий Константин и блаженный Владимер и великий богоизбранный Ярослав и прочий блаженнии святии, их же корень и до тебе.»

(Pavlov-Perrie 2013: 16). Le tragiche vicende dei Paleologi[21] fecero emergere la figura di Zoe Paleologina (1455-1503), la sorella di Andrea (1453-1502) cresciuta a Roma sotto la protezione dei Pontefici: ella sarebbe stata «designata a trasfondere il sangue e trasmettere il titolo imperiale degli ultimi imperatori di Costantinopoli a una nuova dinastia regnante» (Ronchey 2011: 107).

Zoe fu proposta in sposa da Papa Paolo II – che ne era diventato padre adottivo e che forse sperava in tal modo di riconciliare con l'ortodossia – al gran principe di Mosca, Ivan III (1440-1505), rimasto vedovo della prima moglie nel 1467. Il matrimonio tra Zoe e Ivan avvenne per procura nel 1472 nella Basilica di San Pietro, a Roma, e successivamente la sposa raggiunse la Russia dove sarebbe diventata la madre del futuro principe Basilio III. Venti anni dopo, nel 1492, il Metropolita Zosima (?-1494) riconobbe la continuità tra Mosca e Costantinopoli salutando lo czar quale «sovrano e autocrate di tutta la Russia, il nuovo imperatore Costantino della nuova città di Costantino, Mosca» (Ronchey 2011: 107). Come nella più nota *translatio imperii* avvenuta in Occidente con il Sacro Romano Impero, anche in questo caso l'autorità religiosa avrebbe ricercato e sostenuto una nuova autorità politica in grado di proteggerla (Pavlov-Perrie 2013: 34; Payne-Romanoff, 2002: 66; Ronchey 2011: 106).

La rappresentazione di Mosca come Terza Roma, fondata sulla dottrina ortodossa e sulle vicende della dinastia Paleologa, si sarebbe rafforzata con la lotta di Ivan III per l'indipendenza del Gran Ducato di Mosca dall'Orda d'Oro e con quella della Chiesa russa per l'autocefalia (Crummey 2013: 139), raggiunta *de jure* nel 1589 quando Geremia II di Costantinopoli (1530-1595) eresse Mosca a Patriarcato.

Benché i predecessori di Ivan IV (1530-1584)[22] avessero inaugurato il titolo di czar (Pavlov-Perrie 2013: 34; Payne-Romanoff 2002: 67) – Ivan III ne avrebbe introdotto l'uso fin dal 1489 nelle negoziazioni con gli Asburgo (Crummey 2013: 96) –, l'appellativo non avrebbe acquisito all'epoca una connotazione formale. Sia Ivan III che Basilio III rimasero sovrani e gran principi di tutte le *Rus'*, malgrado

[21] Al momento della morte, avvenuta durante l'assedio di Costantinopoli, l'ultimo *Basileus* Costantino XI Paleologo Dragases (1405-1453) era vedovo e senza figli per cui ne divenne successore il più anziano dei fratelli, Demetrio Paleologo (1407-1470). Quando Demetrio si alleò con Maometto II (1432-1481) nel 1460, gli successe il fratello minore e correggente di Morea, Tommaso Paleologo (1409-1465) e, cinque anni dopo, alla morte di quest'ultimo, Andrea (1453-1502), il figlio più grande di Tommaso, che, caduto in povertà, tentò di vendere il titolo imperiale – ormai di valore meramente formale – a svariati sovrani.

[22] Ivan Groznyj è noto spesso nella storiografia italiana come Ivan "il Terribile" sebbene il suo appellativo sia piuttosto traducibile come "il Formidabile", "il Minaccioso" o "il Temibile". «Il concetto occidentale più vicino a quello di gro ̌z a è senz'altro quello di maiestas ed è questo il vero senso oltreché l'origine dell'appellativo con cui è noto Ivan IV (1530-1584) – non certo un riferimento al temperamento sanguinario del sovrano, come in seguito la vulgata storiografica tenderà erroneamente a percepirlo» – Silvia RONCHEY, *La "Terza Roma"*, in U. ECO (a cura di), *Il Medioevo: Esplorazioni, commerci, utopie, Milano*, Encyclomedia Publishers, 2011, p. 107.

nel trattato del 1514 l'arciduca d'Austria Massimiliano I (1459-1519) avrebbe riconosciuto la dignità imperiale del secondo (Crummey 2013: 96). Ivan Groznyj fu il primo a diventare formalmente czar (cesare) nel 1547 assicurandosi un potere illimitato. Il Metropolita di Mosca, Macario (1482-1563) – la cui opera letteraria rafforzò considerevolmente la teoria della Terza Roma (Crummey 2013: 137) [23] –, lo incoronò solennemente il 16 gennaio nella cattedrale dell'Assunzione (Pavlov-Perrie 2013: 34; Payne-Romanoff 2002: 67).

Oltre la forma del nuovo titolo di czar, venne a delinearsi nello stesso periodo la sostanza di una diversa tipologia di governo. Sebbene Ivan III avrebbe posto nel XV secolo le basi dell'autocrazia in Russia (Valle 2012: 9), lo storico russo Alexander Yanov, autore di un'elogiata monografia[24] sulle origini dell'autocrazia, ha ritenuto di identificare in Ivan IV il padre del modello autocratico. Secondo la sua ricostruzione, i sovrani precedenti, riconoscendo limitazioni di carattere politico, sociale ed economico all'esercizio del potere, non avrebbero governato la Moscovia autocraticamente bensì assolutisticamente, sull'esempio occidentale (Langer 1982: 1428). Ivan Groznyj, invece, potendo scegliere tra la tradizione di governo europea e quella asiatica, sarebbe stato il primo a preferire quest'ultima invadendo la Livonia e rivoluzionando il sistema politico sì da renderlo assimilabile a quello mongolo.

In particolare, tra il 1565 e il 1572 avrebbe implementato con successo una pratica di governo, da lui chiamata *oprichnina*, volta a sopprimere l'indipendenza politica dei ceti privilegiati (Bushkovitch 2012: 52). Potendo contare sul possesso e sul governo di vasti territori del regno, i nobili boiari, segnatamente i principi, avrebbero conservato un'influenza negli affari di stato che minacciava di resistere ai tentativi di centralizzazione del potere monarchico (Pavlov-Perrie 2013: 124): essi furono dunque repressi duramente con esecuzioni pubbliche e con la confisca delle terre. In una lettera del 1564 al generale Kurbskii, che lo aveva accusato di aver sparso innocente sangue cristiano, Ivan, inoltre, avrebbe elaborato un "vero manifesto" dell'autocrazia russa, imponendo l'idea dell'origine divina dei poteri dello czar e quindi l'impossibilità di una loro limitazione da parte delle istituzioni terrene (Pavlov-Perrie 2013: 102-103). Secondo la teoria espressa nella missiva, i sudditi – assimilati agli schiavi, punibili o gratificabili a discrezione dell'autocrate –

[23]«The development of the ideas of the transfer of empire and of the special destiny of Muscovite Russia reached its zenith in the work of Metropolitan Macarius and his circle».

[24] Alexander YANOV, *The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History*, Berkeley, University of California Press, 1981. La monografia di Yanov è considerata da Norberto Bobbio, in *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 34-35, un «esempio tipico» di quei libri «(…) molto meno grandi, che propongono categorie d'interpretazione storica che una riflessione teorica non può fare a meno di prendere in considerazione» per la capacità dell'autore di «tracciare, con mano maestra, la distinzione fra dispotismo e autocrazia, e a tracciare del dispotismo, vero tema ricorrente da Aristotele a Wittfogel, la storia e le varie interpretazioni».

tradendo il proprio sovrano avrebbero insidiato anche la causa dell'ortodossia (Pavlov-Perrie 2013: 103).

In seguito, il modello autocratico tracciato da Ivan Groznyj sarebbe stato variamente declinato dai regnanti successivi e soprattutto da Pietro I e da Paolo I (Yanov 1981). Una riprova di ciò potrebbe trovarsi nella circostanza che entrambi, come già ricordato, modificarono la legge di successione al trono. Un altro riscontro, seppure formale, all'elaborazione del modello da parte di Pietro "il Grande" potrebbe rinvenirsi nell'introduzione del titolo di imperatore, che egli adottò nel 1721, a seguito della vittoria sulla Svezia nella Grande Guerra del Nord[25]. In storiografia si è sostenuto che, assumendo l'appellativo imperiale, il quale «sembrava contrapporsi a quello di Car'», Pietro avrebbe impresso all'autocrazia «un nuovo orientamento culturale» (Valle 2012: 26-27). Ricollegandosi al patrimonio spirituale dell'antico Impero Romano, il potere autocratico avrebbe affievolito l'elemento religioso per rafforzare quello imperiale.[26]

Secondo il filosofo russo Konstantin Leont'ev (1831-1891), Pietro I avrebbe instaurato una forma di dispotismo aristocratico e l'avrebbe tramandata ai suoi successori (Valle 2012: 27). Un'altra notevole interpretazione riconducibile al poeta polacco Adam Mickiewicz (1798-1855) associa le riforme di Pietro "il Grande" alla fase giacobina della Rivoluzione francese in quanto «in entrambi i casi il XVIII secolo era assurto a supremo legislatore» (Valle 2012: 28): con questo czar l'evoluzione del potere autocratico avrebbe subito una cesura e la Russia si sarebbe trasformata in una dittatura rivoluzionaria fondata sul terrore. Secondo Aleksandr Herzen (1812-1870), importando in patria l'idea europea del dittatore-despota illuminato, Pietro avrebbe rafforzato l'autocrazia. Tramite lui l'autorità imperiale avrebbe assunto connotati tedesco-bizantini (Valle 2012: 29-30).

Si potrebbe però sostenere che a legittimare la peculiare pratica di governo moscovita non sia stato il titolo di czar o il titolo di imperatore bensì quello di *samoderzhets*, traduzione letterale in russo del termine greco bizantino αὐτοκράτορ. In effetti, questa denominazione sarebbe stata usata per la prima volta da Ivan III e – a partire dal 1492, come già ricordato – dal Metropolita Zosima per affermare in ambito internazionale l'origine divina e non delegata da altre autorità terrene della sovranità russa a seguito dell'ottenuta indipendenza dal giogo

[25] 1700-1721, il trattato di pace di Nystad venne firmato il 10 settembre 1721.

[26] La qualifica di imperatore, proposta dal Santissimo Sinodo ortodosso e dal Senato nel possibile richiamo ad un'antica consuetudine augustea, per la quale era il Senato di Roma che conferiva il titolo imperiale, venne riconosciuta da molti stati europei: dalla Prussia e dall'Olanda nel 1722, dalla Svezia nel 1723, dalla Danimarca nel 1724, dalla Sassonia nel 1733, dalla Turchia nel 1741, dall'Austria e dalla Gran Bretagna nel 1742, dalla Francia nel 1744 e dalla Spagna nel 1745. La Svezia e la Francia ne avrebbero revocato il riconoscimento rispettivamente nel 1741 e nel 1768. – Paul DUKES, *The Making of Russian Absolutism 1613–1801*, Milton Park, Taylor and Francis, 2013, p. 130.

tartaro (de Madariaga 2014: 43; Valle 2012: 23)[27]. Successivamente, Ivan IV, sebbene non fosse stato incoronato formalmente *samoderzhets* nel 1547 (Halperin 2014), ne avrebbe sviluppato il concetto per rappresentare le prerogative della sovranità nei rapporti interni del gran principe con i propri sudditi e Boris Godunov (1551-1605) avrebbe reso l'epiteto un attributo ufficiale degli czar (de Madariaga 2014: 43; Freeze 2002: 54).

I puntuali studi filologici di Isabel de Madariaga hanno dimostrato che sul finire del sedicesimo secolo il termine *samoderzhets* avrebbe rievocato nella lingua russa non soltanto l'indipendenza del potere da qualsivoglia ingerenza esterna ma anche le prerogative interne della sovranità in un significato che la storica riconduce alle teorie di Jean Bodin (de Madariaga 2014: 44 e ss.). Ancora nel diciottesimo secolo questo vocabolo non avrebbe connotato il sovrano russo rispetto agli altri regnanti europei: sarebbe stato piuttosto un mero sinonimo di monarca assoluto. Nel 1722 il teologo ucraino Feofan Prokopovich (1677-1736), promotore delle riforme di Pietro "il Grande", nella sua opera *Pravda voli Monarshei*, avrebbe identificato espressamente *samoderzhavie* e *monarkhiia*.

Le ricerche della storica britannica, pur avendo in prevalenza natura filologica, conducono a risultati diversi rispetto agli studi di Yanov e potrebbero mettere in dubbio il ruolo di Ivan IV quale fondatore di una peculiare forma di governo autocratica. L'esercizio crudele e arbitrario del potere supremo da parte di Ivan Groznyj non sarebbe inerente al concetto di *samoderzhavie*, rappresentando di esso soltanto un abuso. Inoltre, tra i successori di Ivan, Caterina II, forse influenzata da *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu, avrebbe interpretato diversamente il concetto di sovranità offerto da Hobbes e da Bodin ponendo nuova enfasi sulle leggi fondamentali al fine di allontanare l'associazione della Russia con la forma di governo dispotica. Anche le pratiche di governo di Pietro I e Paolo I – sostiene de Madariaga in una recensione molto critica dell'opera di Yanov (de Madariaga 1984: 388)[28] – differirebbero profondamente da quella di Ivan IV in quanto i primi avrebbero dissociato il sovrano dallo Stato ed emanato leggi fondamentali per vincolare sé stessi e i successori.

Seguendo una simile impostazione, non solo Pietro il Grande non avrebbe rafforzato l'autocrazia ma, con Víctor Leontovitsch, sarebbero state proprio le sue riforme a introdurre in Russia, per la prima volta, il liberalismo (Valle 2017: 15). Roberto Valle ha sottolineato autorevolmente che grazie al patrocinio di Pietro sarebbe penetrato nel paese l'illuminismo giuridico, «quale prima scaturigine del

[27] Uno storico americano sostiene che il titolo di *samoderzhets* sarebbe stato usato da scrittori ecclesiastici già sul finire del regno di Basilio II (1415-1462), padre di Ivan III. – Robert O. CRUMMEY, *The Formation of Muscovy 1300 – 1613*, Milton Park: Taylor and Francis, 2013, p. 81.

[28] «Yanov perhaps without realizing it still operates within a Marxist, or at least an economic determinist framework». Per la studiosa britannica Yanov sarebbe stato condizionato da una prospettiva marxista.

costituzionalismo» russo: «un Illuminismo pratico (o Protoilluminismo), legato alla realizzazione di un concreto progetto storico: la ristrutturazione dello Stato» (Valle 2017: 15-16). Lo storico italiano rammenta come Montesquieu considerasse le riforme di Pietro I un tentativo di liberarsi da quella «pseudomorfosi storica e politico-giuridica causata dalla conquista mongola» (Valle 2017: 17). Tramite quelle riforme – che erano state tuttavia imposte dallo czar «con la violenza e con metodi tirannici» –, la Russia aveva cercato di *sortir du despotisme,* rivelatosi un fardello più per il sovrano che per il popolo (Valle 2017: 17; Valle 2012: 24). Successivamente, con Caterina II si sarebbe formato un assolutismo liberale il quale, pur non riconoscendo la libertà politica, avrebbe riconosciuto la libertà civile[29]. Il *Nakaz*[30] di Caterina II, ad esempio, «avrebbe dovuto sancire la definitiva fuoriuscita della Russia dal "dispotismo moscovita"» pur inserendosi in una concezione della sovranità e del diritto legittimata da quella volontà sovrana codificata da Prokopovič e da Strube de Piermont (Valle 2017: 19)

Tornando alla tradizione delle origini bizantine dell'autocrazia, lo storico Oleg Uyanov ha sostenuto recentemente che la Repubblica di Venezia sia stata fra le prime entità politiche a riconoscere i diritti del gran principe di Mosca sul titolo di Bisanzio (Ulyanov 2017). Se da un atto del Senato di Venezia del 20 novembre 1473 si apprenderebbe come il Papa avesse dato in dote alla nubenda Zoe i possedimenti che erano stati del padre Tommaso, da una coeva missiva[31] dello stesso Senato indirizzata allo czar si accennerebbe ai suoi diritti sull'Impero d'Oriente[32]. Il medesimo autore ha evidenziato inoltre che, intorno al 1490, sul portale dorato del Palazzo dei Diamanti del Cremlino, sarebbe apparsa per la prima volta una rappresentazione dell'aquila bicipite coronata di origine bizantina quale stemma ufficiale della Moscovia. La legittimazione di questo stemma deriverebbe

[29] «il giudizio negativo formulato dalla zarina sulla rivoluzione francese non era dissimile da quello di Burke, che rifiutava la rivoluzione dal punto di vista della costituzione inglese» – Roberto VALLE, *Genealogie del costituzionalismo in Russia dal XVIII al XX secolo*, in "Giornale di Storia Costituzionale / Journal of Constitutional History", 33, I, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2017, p. 15. Il filosofo Voltaire si rivolse a Caterina chiamandola "l'admirable autocratrice" – Voltaire to Catherine 6 October 1774 in W.F. REDDAWAY (a cura di), *Documents of Catherine the Great, The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English text of 1768*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931, p. 201.

[30] Il Nakaz o istruzioni del 1767 era un documento contenente le linee guida per la Commissione che doveva riformare la legislazione russa. Secondo Valle «Sebbene avesse le caratteristiche di un codice, il Nakaz era, anzitutto, un trattato di storia e di filosofia del diritto, che consentì a Caterina II di confrontare le fonti del diritto russo con il pensiero politico-giudico dell'Illuminismo». Dello stesso autore si veda *"Monarchia legale" o "comédie" legale? Il Nakaz di Caterina II e Observations sur le Nakaz di Diderot* in M.R. DI SIMONE (a cura di), *Prospettive sui lumi. Cultura e diritto nell'Europa del Settecento*, Torino, Giappichelli, 2005.

[31] Del 4 dicembre 1473.

[32] Secondo Ulyanov che il Pontefice avesse dato in dote la Morea, la quale «si supponeva potesse essere sottratta a Maometto II grazie agli sforzi del marito della "regina di Russia"», sarebbe inoltre ricavabile da alcune annotazioni preservate nelle cronache delle città di Vicenza e di Viterbo.

da una visita nella capitale di Andrea Paleologo, il quale, avendo dato in sposa sua figlia Maria a un vassallo di Ivan, avrebbe reso indirettamente quest'ultimo, secondo il diritto feudale, titolare dei diritti sullo stemma bizantino. Un emblema simile sarebbe stato adottato dal governo moscovita anche sul sigillo di Stato (Crummey 2013: 96).

La teoria di Mosca quale Terza Roma, consolidatasi nei secoli successivi, sarebbe stata ripresa tra il XIX e il XX secolo dai filosofi russi Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874-1948) e Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900).

In ragione della diuturna dominazione dei mongoli sulla Russia medievale e delle tradizioni di governo asiatiche di quel popolo, nella storiografia si è identificato nelle strutture del Khanato dell'Orda d'oro il modello organizzativo al quale si sarebbe ispirato il potere autocratico moscovita una volta conseguita l'indipendenza[33]. Sulla base di questa impostazione, sarebbero stati i tatari e non i bizantini a introdurre per la prima volta il dispotismo a Mosca. Sebbene debba riconoscersi l'influenza esercitata dal dominio mongolo sulle istituzioni del gran principato, alla luce delle considerazioni proposte in questa sede non potrebbe comunque negarsi l'ascendenza espressa sulla Russia dalla forma di governo bizantina. Sul punto, una tesi ragguardevole è stata proposta da Michael Cherniavinsky (1922-1972), per il quale l'autocrate sarebbe stato *basileus* e *khan* allo stesso tempo (Valle 2012: 23-24). Secondo questa teoria, lo czar avrebbe rappresentato sia il *basileus* ortodosso capace di condurre il suo popolo verso la salvezza che il khan padrone e conquistatore.

Potrebbe dunque sostenersi che i cesari, gli czar, gli imperatori, i datori di legge russi da Ivan III a Nicola II (1868-1918) abbiano esercitato la loro autorità fondandola su una dottrina solida e antichissima, ancorata all'ortodossia e congiunta profondamente alla tradizione di governo dell'Impero d'Oriente. I sovrani bizantini, signori dell'Impero cristiano, consacrati con il titolo di "imperatore e autocrate dei Romani" (Ostrogorsky 2014: 546) perché eletti da Dio, esercitavano un potere assoluto non solo quali comandanti supremi dell'esercito, sommi giudici e unici legislatori ma anche nelle vesti di protettori della Chiesa e della vera fede: essi erano «oggetto di uno speciale culto politico-religioso» (Ostrogorsky 2014: 58). Un potere così ampio, fondando l'autorità degli czar, l'avrebbe fortificata e

[33] A titolo di esempio, con specifico riferimento al modello organizzativo del potere, Mario Ganino ritiene che «L'organizzazione dell'ex principato di Mosca ha avuto tuttavia come modello non la lontana Bisanzio ma le strutture dell'Orda d'Oro, dalle quali vennero assimilati i modelli organizzativi del potere assoluto, cui ci si doveva solo sottomettere senza condizioni. L'organizzazione degli antichi dominatori appariva funzionale all'autocrazia, vale a dire all'assoluta mancanza di limiti interni ed esterni, finalizzata a un potere che doveva essere esercitato per mantenere il bene supremo dell'unità». – Mario GANINO, *Russia*, Bologna, il Mulino, 2010, p. 29. Per il dibattito storiografico sull'influenza dei mongoli in Russia si rinvia a Charles J. HALPERIN, *Russia in The Mongol Empire in Comparative Perspective*, in "Harvard Journal of Asiatic Studies", 43, 1, Cambridge (MA), Harvard-Yenching Institute, 1983, pp. 239-261.

legittimata sino a renderla particolarmente resistente ai tentativi di arginarla: è forse proprio dalla peculiare legittimità degli autocrati russi, intesa come giustificazione per l'esercizio del loro dominio, che si dovrebbe partire per rispondere alla questione – che resta ancora aperta – sul fallimento dei ripetuti tentativi di limitazione del potere.

Sebbene al principio le teorie dello czar come imperatore ortodosso e di Mosca quale Terza Roma, elaborate negli scritti di pochi uomini di Chiesa, non si siano diffuse al di là della gerarchia ecclesiastica, dei monasteri più importanti e della corte imperiale, con il corso del tempo esse sarebbero filtrate nella coscienza di milioni di persone anche per il tramite di un cerimoniale e di rituali pubblici volti a rappresentarle (Crummey 2013: 138). Nella coscienza del popolo russo, estremamente legato alle antiche tradizioni, limitare l'autocrazia avrebbe significato mettere in discussione un apparato teorico sia politico che religioso rafforzato perfino da racconti mitologici, come il *Racconto dei principi di Vladimir* del XVI secolo, per il quale l'ascendenza della famiglia reale moscovita sarebbe risalita fino all'imperatore Augusto, o come quello sulla *Corona di Monomaco*, che sarebbe stata donata dal *Basileus* Costantino IX (c. 1000-1055) a Vladimir II (1053-1125), principe di Kiev (Crummey 2013: 138) [34]. L'insistente rivalità con l'Impero Ottomano, concretizzatasi in una lunga storia di guerre spesso condotte con intenti di protezione verso i popoli cristiani, attesta con chiarezza quale impatto questa dottrina potesse esercitare sui russi.

È verosimile trovare nei caratteri e nel fondamento dell'autocrazia una delle ragioni del fallimento di aspirazioni costituzionali che si sono dimostrate per certi aspetti assimilabili, per ideologia e per tentativi concreti, al costituzionalismo occidentale? Non può escludersi che i modelli occidentali, trapiantati nella società russa, siano stati inadeguati a circoscrivere un potere molto diverso rispetto a quello esercitato negli altri regni europei. La storia e la letteratura moderna della Russia presentano innumerevoli vicende e racconti che esprimono quanto granitico – perché arroccato su quell'antica dottrina – fosse l'imperio degli czar. Paradigmatica la rappresentazione dell'autocrazia offerta dalla poetessa Zinaida Gippius (1869-1945) nel 1907 – e ricordata recentemente da Roberto Valle – per la quale la forza dell'autocrate risiedeva nella fusione dei poteri illimitati di imperio e di sacerdozio nella stessa persona. Quei poteri avrebbero reso lo czar al contempo supremo pontefice e «padrone temporale del mondo» (Valle 2017: 27). Quando il Novecento avrebbe bussato furiosamente alla porta dell'autocrazia non sarebbe bastata una sola rivoluzione ad abbatterla.

[34] Nonostante questa leggenda fosse particolarmente infondata in quanto la corona era arrivata dall'Asia centrale e i due sovrani avevano regnato in periodi alquanto diversi, l'oggetto divenne per molto tempo un simbolo dell'autocrazia.

BIBLIOGRAFIA

Alexeeva, T. 2012. Influenze della Costituzione di Cadice sui primi progetti costituzionali in Russia, in 1812: tra Cadice e Palermo - entre Cadiz y Palermo: Nazione, rivoluzione e costituzione. Rappresentanza politica, libertà garantite, autonomie, Atti del convegno, Palermo-Messina 5-10 dicembre 2006, I, a cura di Andrea Romano, Francesco Vergara Caffarelli. Messina: Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace".

Anderson, M.S. 2013. The War of the Austrian Succession, 1740-1748. Milton Park: Taylor and Francis.

Anderson, M.S. 2014. Peter the Great. Milton Park: Taylor and Francis.

Aristotele. 2019. Politica. Traduzioni e note di Renato Laurenti. Roma-Bari: Laterza.

Bartlett, R. 2017. Storia della Russia. Dalle origini agli anni di Putin. Milano: Mondadori.

Berdyaev, N.A. 1992. The Russian Idea. Hudson (New York): Lindisfarne Press.

Bobbio, N. 1983. Voce Dispotismo, in Dizionario di politica, diretto da N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino. Torino: Utet, p. 342.

Bushkovitch, P. 2012. A Concise History of Russia. Cambridge: Cambridge University Press.

Çiçek, A. 2017. The First Russian Revolution – The Decembrist Movement and its Impact on Russian Political History, in "International Journal of Russian Studies", 6/2. Wilmington (Delaware). p. 102.

Crosa, E. 1932. Voce Dispotismo, in Enciclopedia Italiana. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Crummey, R.O. 2013. The Formation of Muscovy 1300 – 1613. Milton Park: Taylor and Francis.

Cypin, V. 2013. Le radici bibliche della teoria di 'Mosca Terza Roma' e gli sviluppi della dottrina dello starec Filofej, in La Terza Roma nelle pubblicazioni del Patriarcato di Mosca 1944-1948, Collezione "Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi" a cura di V. Cypin, P. Catalano, t. 2. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, p. 15 e ss.

de Madariaga, I. 1984. Recensione a Alexander Yanov, The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History (1981. Berkeley: University of California Press), in "The Journal of Modern History", 56, 2. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 387-390.

de Madariaga, I. 2005. Ivan The Terrible: First Tsar of Russia. Yale: Yale University Press.

de Madariaga, I. 2014. Politics and Culture in Eighteenth-Century Russia. Milton Park: Taylor and Francis.

Dukes, P. 2013. The Making of Russian Absolutism 1613–1801. Milton Park: Taylor and Francis.

Felice, D. 2000. Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu. Pisa: Edizioni ETS.

Ferri, E. 2016. Maria Teresa, una donna al potere. Milano: Mondadori.

Freeze, G.L. 2002. Russia. A History. Oxford: Oxford University Press.

Ganino, M. 2010. Russia. Bologna: il Mulino.

Halperin, C.J. 2014. Ivan IV as Autocrat (samoderzhets), in "Cahiers du monde russe", 55, 3-4. Paris: Éditions de l'EHESS, pp. 197-213.

Halperin, C.J. 1983. Russia in The Mongol Empire in Comparative Perspective, in "Harvard Journal of Asiatic Studies", 43, 1. Cambridge (MA): Harvard-Yenching Institute, pp. 239-261.

Langer, L. 1982. Recensione a Alexander Yanov, The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History (1981. Berkeley: University of California Press), in "The American Historical Review", 87, 5. Oxford: Oxford university press, pp. 1428–1429.

Lentin, P. 1996. Peter the Great: His Law on the Imperial Succession in Russia, 1722: The Official Commentary (Pravda Voli Monarshei). Oxford: Plantagenet Press.

Martin, R.E., 2012. Law, Succession, and the Eighteenth-Century Refounding of the Romanov Dynasty, in Dubitando: Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski, a cura di Brian Boeck, Russell E. Martin, Daniel Rowland. Bloomington: Slavica Press, pp. 225-42.

Montesquieu, 1973, 1990. De l'Esprit des lois. Paris: Classiques Garnier.

Ostrogorsky, G. 2014. Storia dell'impero bizantino. Torino: Einaudi.

Pavlov, A., Perrie, M. 2013. Ivan the Terrible. Milton Park: Taylor and Francis.

Payne, R., Romanoff, N. 2002. Ivan the Terrible. New York: Cooper Square Press.

Rabow-Edling, S. 2012. The Decembrist Movement and The Spanish Constitution of 1812, in "Historia Constitucional", 13. Madrid-Oviedo: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Seminario de Historia Constitucional "Martínez Marina" de la Universidad de Oviedo, pp. 143-161.

Reddaway, W.F. (a cura di). 1931. Documents of Catherine the Great, The Correspondence with Voltaire and the Instruction of 1767 in the English text of 1768. Cambridge: Cambridge University Press, p. 201, Voltaire to Catherine 6 October 1774.

Richet, D. 2002. Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna. Roma-Bari: Laterza.

Ronchey, S. 2011. La "Terza Roma", in Il Medioevo: Esplorazioni, commerci, utopie a cura di Umberto Eco. Milano: Encyclomedia Publishers, pp. 105-108.

Runciman, S. 1957. Byzantium, Russia and Caesaropapism, in "Canadian Slavonic Papers, Revue Canadienne des Slavistes", 2, 1. Milton Park: Taylor & Francis.

Saunders, D. 2014. Russia in the Age of Reaction and Reform 1801-1881. Milton Park: Taylor and Francis.

Schwarz-Sochor, J. 1958. P. I. Pestel. The Beginnings of Jacobin Thought in Russia, in "International Review of Social History", 3, 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Shlapentokh, D. 2014. Slavic, European, or Asiatic? F. H. Duchinski on the Origins of the Russian People, in "The European Legacy", 19, 1. Milton Park: Taylor and Francis, pp. 60-71.

Simkhovitch, V.G. 1905. Russia's Struggle with Autocracy, in "Political Science Quarterly", 20, 1. New York: The Academy of Political Science, pp. 111-139.

Spitz, J-F., 1998. Bodin et la souveraineté. Paris: Presses Universitaires de France.

Ulyanov, O. 2017. Dalla nuova Roma alla Terza Roma: a proposito della translatio dello stemma dell'Aquila bicipite (XXXVII Seminario Internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21-22 aprile 2017) in "Diritto e Storia", Nuova Serie, XVI, 15, Comunicazioni.

Valle, R. 2017. Genealogie del costituzionalismo in Russia dal XVIII al XX secolo, in "Giornale di Storia Costituzionale / Journal of Constitutional History", 33, I. Macerata: Edizioni Università di Macerata, pp. 11-47.

Valle, R. 2012. L'idea russa e il culto della personalità. Le metamorfosi della dittatura in Russia dall'età moderna all'età contemporanea. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Valle, R. 2005. "Monarchia legale" o "comédie" legale? Il Nakaz di Caterina II e Observations sur le Nakaz di Diderot in M.R. Di Simone (a cura di), Prospettive sui lumi. Cultura e diritto nell'Europa del Settecento. Torino: Giappichelli, pp. 23-98.

Yanov, A. 1981. The Origins of Autocracy: Ivan the Terrible in Russian History. Berkeley: University of California Press.

BIBLIOGRAFIA IN LINGUA RUSSA

Дружинин, Н.М. 1933. Декабрист Никита Муравьев. Москва.

Лебедев, В.И.; Тихомиров, М.Н.; Сыроечковский, В.Е. (a cura di) 1951. Хрестоматия по истории СССР, t. I. Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР, pp. 288-290.

Польской, С.В. 2010. Дворянский конституционализм в России XVIII – начала XIX вв. и его западноевропейские источники, in "Доклады по истории 18 века", 6. Москва: ГИИМ.

Соловьёв, С.М. 1963. История России с древнейших времен, 10. Москва.

Томсинов, В.А. 2009. Междуцарствие 1730 года в России и восшествие Анны Иоанновны на императорский престол, in Томсинов, Законодательство императрицы Анны Иоанновны. Москва.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 181-192
ISSN: 1825-5167

IL MOSÈ DI SIGMUND FREUD, O L'ALTRO IN SÉ*

ISABELLE ALFANDARY
Université Sorbonne Nouvelle (PRISMES)
isabelle.alfandary@gmail.com

ABSTRACT
The figure of Moses is marked in Freud's work by doubles and duplication: Freud's doppelganger, Moses reappears significantly in two instances more than twenty years apart (« Michelangelo's Moses », 1914 and *Moses and Monotheism*, 1938). What dazzles or fascinates in Moses is related to the mark of a paternal transmission, a transmission that is largely unconscious and whose meaning and valence are less obvious than one might think. The biblical and even more historical character of Moses exerts on Freud a powerful and complex attraction for reasons that this article attempts to bring to light: Moses is the name of a specific renunciation, understood as a factor of civilization, but even more so, because Freud considers him Egyptian, Moses is the very figure of the unknown from within, the unconscious.

KEYWORDS
Moses, repression, Judaism, transmission, unconscious

La figura di Mosè nell'opera freudiana è segnata dal tema del doppio e dello sdoppiamento. Doppio che identifica Freud stesso, Mosè appare significativamente in due luoghi, elaborati a più di venti anni di distanza l'uno dall'altro: nel 1914, in *Il Mosè di Michelangelo* e nel 1938, in *L'uomo Mosè e la religione monoteista*. Quest'ultimo testo è stato a sua volta oggetto di una riscrittura. Si presenta in due parti, che Freud confessa di aver scritto «due volte» (Freud 2018a: 115). Sappiamo, a partire dal 'Perturbante' (1919), quanto il motivo del doppio porti con sé la traccia dell'incosciente. La figura di Mosè mi sembra portare con sé, per Freud e per la storia della psicanalisi, la doppia questione della rinuncia al pulsionale e del represso – entrambe inseparabili dallo sdoppiamento inteso come separazione dal sé, come separazione dall'interiore del sé. Figura dell'altro sotto forma del super-io o dell'incosciente, il Mosè di Freud è un'allegoria, o addirittura un *analogon*,

* Traduzione, a cura di Filippo Del Lucchese e Marco Fioravanti, di: *Le Moïse de Sigmund Freud ou l'autre en soi*, apparso in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 47 (2020) pp. 83-97. Ringraziamo la direzione dei *Cahiers* per aver autorizzato la pubblicazione della traduzione italiana di questo saggio.

dell'Idea freudiana e, in questo senso, occupa un posto di primo piano nella psicanalisi.

Freud consacra nel 1914 un saggio di psicanalisi applicata al Mosè di Michelangelo, colossale statua che si trova in San Pietro in vincoli a Roma e di cui esisteva un calco all'Accademia delle Belle Arti di Vienna. Freud vede per la prima volta la statua nel settembre del 1901, in occasione del suo primo viaggio romano, e poi più a lungo durante il secondo soggiorno capitolino nel settembre del '12. Inizialmente pubblicato nella rivista *Imago* nel 1914, il Mosè appare «senza la menzione del nome» dell'autore. In una lettera dello stesso anno a Jones, lo psicanalista spiega ironicamente questa mancanza della firma: «Perché disonorare il Mosè mettendovi il mio nome? È uno scherzo e forse non un cattivo scherzo» (Freud 2001: 342, lettera del 16 gennaio 1914). Solo in una lettera a Eduardo Weiss del 1933, ammette infine il legame intimo e singolare con quest'opera e l'interpretazione che ne ha offerto:

> Rispetto a questo lavoro, mi trovo in un rapporto che è all'incirca quello verso il figlio prediletto. Tutti i giorni, durante tre solitarie settimane del settembre 1913 [1912], sono stato in chiesa davanti alla statua, l'ho studiata, misurata, disegnata, finché giunsi a quella comprensione di essa che osai esprimere in modo solo anonimo, nel mio lavoro. Solo più tardi legittimai questo figlio non analitico (Freud 1990: 346).

Freud decide di non firmare questo saggio, che considera in larga misura personale, perché non lo ritiene degno di esser pubblicato sotto l'egida della psicanalisi. Con la metafora del «figlio dell'amore», chiamato anche «figlio non analitico», Freud rende esplicita la natura prevalentemente biografica dell'intento che ha fatto nascere questo saggio. Il riconoscimento della natura scientifica è invece un processo che si è sviluppato dopo la redazione e la sua precipitosa pubblicazione. Tale reticenza a riconoscere il saggio come proprio si può interpretare, almeno in parte, come il sintomo del rapporto al personaggio biblico (Freud non considera ancora, in questo primo studio, il Mosè storico) rappresentato dalla statua di Michelangelo, di cui conosciamo il destino successivo nell'opera freudiana.

Di fronte alla statua di Michelangelo, Freud rimane colpito dalla forza dell'effetto estetico. La potenza del fascino che esercitano sia l'opera sia il personaggio biblico è palese:

> Giacché nessun'altra scultura ha mai esercitato un effetto più forte su di me. Quante volte ho salito la ripida scalinata che porta dall'infelice via Cavour alla solitaria piazza dove sorge la chiesa abbandonata! e sempre ho cercato di tenere testa alla sguardo corrucciato e sprezzante dell'eroe, e mi è capitato qualche volta di svignarmela poi quatto quatto dalla penombra di quell'interno, come se anch'io appartenessi alla marmaglia sulla quale è puntato il suo occhio, una marmaglia che non può non tenere fede a nessuna convinzione, che non vuole aspettare né credere, ed esulta quando torna a impossessarsi dei suoi idoli illusori (Freud 2018b: 20-21).

Vediamo che Freud comincia con l'identificarsi al popolo ebreo nella sua interezza («come se anch'io appartenessi alla marmaglia sulla quale è puntato il suo occhio»), popolo apostata, infedele, adoratore del vitello d'oro. Ma grazie all'interpretazione del gesto mosaico, scolpito nella pietra, egli finisce per identificarsi al profeta stesso. Questo divenire nell'identificazione, che assume la forma di una conversione alla 'persona' di Mosè, struttura il saggio e ne costituisce la dinamica interna. *Il Mosè di Michelangelo* trasforma letteralmente il suo autore, lo disloca. Affascinato innanzitutto dal cruccio del profeta, Freud scopre che questo moto apparente nasconde in realtà un controllo di sé:

> E in realtà posso ricordare ancora oggi la mia delusione quando, nelle mie prime visite a San Pietro in Vincoli, mi ponevo di fronte alla statua in attesa di vederla balzare a un tratto sul piede proteso, scaraventare al suolo le tavole e scatenare la sua ira. Niente di tutto questo accadeva; al contrario, la pietra diventava sempre più immobile, una calma sacra, quasi opprimente emanava da essa, e io ero costretto a sentire che la statua rappresentava qualcosa capace di restare immutato, che questo Mosè sarebbe rimasto là, seduto e corrucciato, in eterno (Freud 2018b: 33).

Freud reagisce, nell'insieme di questo suo breve lavoro, all'opinione quasi unanime dei commentatori sul fatto che Mosè sia «sul punto di balzare in piedi e di passare all'azione» (Freud 2018b: 27). La statua si riferisce all'episodio biblico nel momento in cui il profeta scende dal monte Sinai dopo aver ricevuto le Tavole della legge dall'Onnipotente e comprende che, in sua assenza, il popolo ha fabbricato il vitello d'oro attorno a cui danza «festante» (Freud 2018b: 25).

> Il suo sguardo è rivolto a questa scena, e questa vista provoca le sensazioni che sono espresse nei tratti del volto e che stanno per mettere in azione – un'azione di estrema violenza – la possente figura. Michelangelo ha scelto di raffigurare il momento dell'ultimo indugio, della quiete che precede la tempesta; fra un attimo Mosè balzerà in piedi – il piede sinistro è già sollevato da terra, – scaraventerà al suolo le tavole e farà esplodere il suo furore sui rinnegati (Freud 2018b: 25).

È a partire proprio da quest'ultimo dettaglio, che attira la sua attenzione, che Freud elabora la sua ipotesi:

> La posizione singolarissima delle tavole, che sono pure qualcosa di santissimo e non possono essere state collocate a caso nella composizione come un arnese qualsiasi, trova un'ottima spiegazione nell'ipotesi che, data l'eccitazione di colui che le porta, sono scivolate in basso e stanno per cadere a terra (Freud 2018b: 30).

L'impossibilità della negligenza sacrilega di Mosè spinge Freud (dopo altri) a interpretare l'inspiegabile mancanza di controllo da parte della guida degli Ebrei. La statua si offre così allo sguardo dello spettatore in un modo completamente diverso: è alla parte nascosta del gesto di Mosè che Freud si rivolge. Come spiegare che Mosè abbia potuto lasciar cadere le Tavole? Tra l'ipotesi dell'oblio della Legge e quella dell'oblio del sé, Freud non ha esitazioni: di fronte allo spettacolo del vitello

d'oro, per un breve istante, Mosè si è lasciato sfuggire le preziose Scritture. Proprio la sensazione della caduta della Legge lo riporta in sé, nell'istante decisivo che lo scultore ha cercato di fissare per l'eternità.

Un ulteriore dettaglio viene elaborato da Freud come un enigma che l'interprete non sa risolvere troppo rapidamente. La perplessità freudiana è ben nota ai suoi lettori, ma si applica qui in tutt'altro contesto rispetto a quello del transfert o del sogno:

> Niente in me si oppone alla spiegazione offerta da Thode, ma la sento in qualche modo incompleta. Forse ciò è dovuto all'esigenza di scoprire un rapporto più intimo tra la condizione psicologica dell'eroe e il contrasto che si esprime nel suo atteggiamento tra pacatezza "esteriore" e commozione "interiore" (Freud 2018b: 35).

Un ultimo dettaglio lo incuriosisce:

> il bordo inferiore delle tavole ha una configurazione diversa da quello superiore inclinato obliquamente in avanti. Il bordo superiore procede in linea retta, mentre quello inferiore mostra nella parte anteriore una sporgenza simile a un corno (Freud 2018b: 43).

Siamo all'apogeo della suspense, che Freud riesce a mantenere a meraviglia in quanto il lettore non comprende l'interesse di quest'ultimo commento enigmatico. Esso si rivela, tuttavia, decisivo nell'interpretazione del Mosè di Michelangelo: Freud assegna un'enorme importanza a questa curiosa inclinazione delle Tavole, tenute dall'effetto «alla pressione del braccio, che doveva premere contro il torace». Per dare un significato a questo gesto, Freud risale passo dopo passo la sequenza motrice che, verosimilmente, si è appena svolta:

> A questo punto viene da pensare che anche le tavole siano pervenute a questa posizione in conseguenza di un movimento precedente, che quest'ultimo sia dipeso dallo spostamento che abbiamo attribuito alla mano destra e che la posizione assunta dalle tavole abbia poi a sua volta costretto la mano a compiere il successivo moto a ritroso. Gli spostamenti della mano e delle tavole sono coordinabili nel modo che segue: all'inizio, quando la figura sedeva tranquilla, essa reggeva le tavole perpendicolarmente sotto il braccio destro. La mano destra ne afferrava in basso i bordi e trovava un appoggio nella voluta che scorge in avanti. Essendo questo il modo più facile di reggere le tavole, ciò spiega senz'altro perché erano tenute capovolte. Poi venne il momento in cui la pace fu scossa dal tumulto. Mosè volse il capo in quella direzione e, quando ebbe osservato la scena, il piede si preparò al balzo, la mano allentò la presa sulle tavole e risalì a sinistra, afferrando la barba, *quasi a esercitare la sua irruenza sul proprio corpo*. Le tavole a questo punto restarono affidate alla pressione del braccio, che doveva premere contro il torace. Ma questo modo di sostenerle non bastava, incominciarono a scivolare in avanti e in basso [...]. *Un attimo ancora* e le tavole avrebbero dovuto ruotare sul nuovo punto di appoggio, toccare il suolo col bordo che in precedenza si trovava in alto, e sfracellarvisi (Freud 2018b: 43-45, corsivo mio).

Ecco ora l'interpretazione decisiva che Freud offre del gesto:

> Ciò che noi scoriamo in lui non è l'avvio a un'azione violenta, bensì il residuo di un movimento trascorso. In un accesso di ira egli voleva, dimentico delle tavole, balzare in piedi e vendicarsi; ma la tentazione è stata superata, egli continuerà a star seduto frenando la collera, in un atteggiamento di dolore misto a disprezzo. Non getterà via le tavole a infrangersi contro i sassi, perché proprio per causa loro ha dominato la sua ira, proprio per salvarle ha frenato la sua passione. Quando si era abbandonato al suo sdegno appassionato aveva dovuto trascurare le tavole, distogliendo da esse la mano che le tratteneva: a quel punto incominciarono a scivolare, correndo il rischio di spezzarsi. Fu un ammonimento per lui. Gli risovvenne la sua missione e rinunciò per essa a soddisfare il suo affetto (Freud 2018b: 48-49).

Freud respinge categoricamente l'idea per cui Mosè sarebbe sul punto di scattare. Il movimento, nella sua curiosa costrizione, si spiega solo con l'ipotesi della rinuncia al pulsionale. L'analista ha identificato il punto da cui il senso del movimento può essere reso intelligibile. Il corpo mosaico, colto nell'istante paradossale della statua, testimonia di una sequenza pulsionale contrastata. Notiamo che la chiave dell'interpretazione freudiana si deduce da una sensazione corporale molto specifica di cui il lettore, e Freud prima di lui, può o deve fare l'esperienza surrettizia sulla propria carne per convincersi della pertinenza dell'interpretazione. Mosè reprime un primo movimento interiore («quasi a esercitare la sua irruenza sul proprio corpo»), il movimento umano, troppo umano del cruccio di fronte al sacrilegio commesso. In un secondo momento («un attimo ancora» [Freud 2018b: 45]) che segue quasi immediatamente il primo – che Freud qualifica di sovrumano[1] – e la cui postura mantiene la traccia nella costrizione del corpo, appena sente le Tavole sfuggirgli, Mosè si accorge e domina in sé l'esplosione di rabbia. Attraverso questo movimento, fa più che dominarsi, manifesta la conversione alla civilizzazione che Freud concepisce come dominio pulsionale. La presa di Mosè mostra nientemeno che il gesto civilizzatore.

Freud si interessa, più di ogni altra cosa, alla «trasformazione che Michelangelo ha operato, secondo la nostra interpretazione, a proposito del carattere di Mosè. Mosè era, secondo le testimonianze della tradizione, uomo iracondo e soggetto agli impeti della passione» (Freud 2018b: 53). Non esita, peraltro, a riscrivere il testo biblico, che cita alla lettera, criticando apertamente la mancanza di coerenza della traduzione di Lutero nel racconto dell'episodio del vitello d'oro. È difficile resistere, nella lettura di questo saggio di psicanalisi applicata, alla tentazione di accostare l'uomo Mosè a Freud stesso, ed è difficile non riconoscere un'intima parentela, suggerita in trasparenza dalle rispettive missioni civilizzatrici che si può riassumere per Freud con le seguenti parole: «soggiogare la propria passione a vantaggio e in nome di una causa alla quale ci si è votati» (Freud 2018b: 54).

[1] «Così facendo egli ha impresso nella figura di Mosè qualcosa di nuovo, di sovrumano, e la possente massa corporea e la muscolatura formidabile del personaggio diventano il mezzo d'espressione fisica della più alta impresa psichica possibile all'uomo» (Freud 2018b: 54).

Nella seconda parte de *L'uomo Mosè e la religione monoteista*, l'altro testo maggiore consacrato da Freud a Mosè, lo psicanalista torna sulla «rinuncia pulsionale»: non più, questa volta, per evocare la rinuncia di Mosè, vista all'opera nella statua di Michelangelo, ma la rinuncia della religione trasmessa attraverso Mosè al suo popolo, il giudaismo, qualificato come 'religione della rinuncia pulsionale» (Freud 2018a: 131). Freud ricorda che la fede in Dio viene per gli ebrei dopo l'obbedienza alla Legge, essa stessa rinuncia alla pulsione. Allontanandosi dalla critica portata avanti ne *Il disagio della civiltà* (1929) relativamente al carattere persecutorio del super-io, Freud afferma qui la necessità etica di una tale istanza e del processo di rinuncia che la sottende, condizione, per lui, della possibilità di un «ordine morale e sociale» (Freud 2018a: 132).

> Progredire spiritualmente vuol dire decider contro la diretta percezione dei sensi a favore dei cosiddetti processi intellettuali, vale a dire dei ricordi, riflessioni, deduzioni. Vuol dire ad esempio che la paternità è più importante della maternità, sebbene non sia come quest'ultima dimostrabile mediante la testimonianza dei sensi; quindi il bambino deve portare il nome del padre ed esserne l'erede. Oppure: grandissimo e potentissimo è il nostro Dio, benché sia invisibile come il turbine di vento e l'anima (Freud 2018a: 130).

Freud conclude questa sezione sulla rinuncia pulsionale in modo provocatorio, o almeno paradossale: l'etica che riteniamo razionale, secondo lui, ha *in realtà* un'ascendenza religiosa. Cosa significa? Che il dominio assoluto del padre dell'orda e il suo assassinio da parte dei figli sono divenuti le condizioni che Freud definisce 'razionali' della vita in società, quelle a cui sono giunti i figli con la loro rinuncia a sostituire il padre e il desiderio di una vita in comune possibile. Ciò che continua ad affascinarci nell'etica è tuttavia di diversa natura:

> ma ciò che nell'etica appare grandioso, misterioso, intuitivo alla maniera mistica, deve questi caratteri alla connessione con la religione, alla provenienza dalla volontà del padre (Freud 2018a: 134-135).

Ciò che meraviglia o affascina, che si tratti dell'opera d'arte o del pensiero, è da ricondurre alla mancanza di una trasmissione paterna, di una trasmissione in larga misura incosciente e il cui senso e valore sono meno evidenti di quanto non si creda. Il personaggio biblico e più ancora quello storico di Mosè esercitano su Freud una potente e complessa attrazione per delle ragioni precise che si chiariscono ne *L'uomo Mosè*. L'identificazione del padre della psicanalisi a Mosè, che ho chiamato, a proposito della statua di Michelangelo, la sua *conversione* a Mosè, spiega il ritorno a questa figura. La tesi dell'origine egizia di Mosè è naturalmente centrale per Freud, poiché continua a riemergere, sdoppiandosi. La prefazione all'edizione ebraica di *Totem e Tabù*, benché non riguardi Mosè, tratta in modo sottile la questione dell'«appartenenza al suo popolo»:

> Non sarà facile per nessuno fra i lettori di questa traduzione, mettersi nello stato d'animo dell'autore il quale non conosce la lingua sacra, è completamente estraneo alla religione dei padri – come a ogni altra – né può condividere ideali nazionalistici, eppure non ha mai rinnegato l'appartenenza al proprio popolo, sente come ebraico il suo particolare modo d'essere e non lo desidera diverso da quello che è. Se gli si domandasse: Che cosa c'è ancora di ebraico in te, se hai rinunciato a tutte queste comunanze con i tuoi connazionali? risponderebbe: Moltissimo, probabilmente la cosa principale. Ma questo elemento essenziale non saprebbe esprimerlo al presente in termini chiari (Freud 2018c: 25).

Si potrebbe dire che la domanda 'che cosa rimane (ancora) di ebreo in te?' – interrogazione che, attraverso la prosopopea, Freud pone a se stesso – è la domanda mosaica per eccellenza, quella cioè dell'origine e dell'identità. Se «Mosè era egizio», per riprendere il titolo del secondo capitolo, che sostiene la tesi freudiana, la domanda si complica. La questione dell'appartenenza rinvia immediatamente a quella dell'identificazione, in quanto l'identità è di natura identificatoria, come Freud ha sostenuto nel capitolo 7 di *Psicologia delle masse e analisi dell'io* (Freud 2018c: 224-229). Mosè non è identico al suo popolo, né è identico a se stesso (come il Mosè di Michelangelo), ma appartiene al suo popolo in un modo che potremmo definire asimmetrico.

Mosè pone a Freud la questione dell'"essenziale,' per riprendere l'espressione a cui ricorre in queste righe della prefazione. La lettura che ha fatto del personaggio di Mosè, dal saggio del 1914 all'opera del 1938, intrattiene con l'*essenziale*, se tradotto in termini topici – cioè l'incosciente – un rapporto di intimità, di strana familiarità. Si può forse arrischiare un'ipotesi sulla reticenza a firmare il *Mosè di Michelangelo* collegandola a una colpevolezza di tipo filiale: quando, ne *L'uomo Mosè*, torna sulla situazione dei figli rispetto ai padri dell'orda, Freud scrive:

> Bisogna considerare che ciascuno della banda dei fratelli aveva certamente il desiderio di commettere lui solo il misfatto, creando così a se stesso una posizione eccezionale e un sostitutivo di quell'identificazione paterna (Freud 2018a: 98).

Quella mosaica è, per Freud, la figura paterna per eccellenza, che implica sempre, potremmo dire, la figura del padre. Ad articolare *L'uomo Mosè e la religione monoteista* è la tesi ormai celebre dell'«uccisione di Mosè» (Freud 2018a: 101). In questo «romanzo storico», che è una «fusione tra scriver storia e libera invenzione» (Freud 2018a: 151), Freud non perde di vista la clinica, ma al contrario, avanzando nella stesura, affina e conferma elementi di metapsicologia e di topica. L'ipotesi del Mosè produce una 'analogia.' Questa analogia ripete il gesto già accennato in *Totem e Tabù* (1913): onto- e filogenesi sono accostate e lo sviluppo del bambino, del piccolo uomo, è chiarito attraverso il modello del 'selvaggio,' nella fattispecie dell'uomo preistorico. L'analogia è autorizzata dal fattore di repressione che caratterizza sia l'infanzia sia la preistoria: il genere umano è fondato su una storia arcaica «sconosciuta, cioè dimenticata» (Freud 2018a: 91). Una comune

amnesia colpisce sia il bambino che l'uomo preistorico, legittimando l'allineamento tra il processo nevrotico e la storia delle religioni. Tale amnesia, che è stata descritta come la condizione dell'incosciente individuale nella *Traumdeutung*, è elevata al rango di condizione antropologica ne *L'uomo Mosè*. Tra *L'interpretazione dei sogni* (1900) e *L'uomo Mosè e la religione monoteista* il cerchio della repressione (nevrotica e preistorica) si chiude.

Ne *L'uomo Mosè*, Freud avanza ulteriormente: l'analogia non ha più una funzione soltanto speculativa, ma acquisisce uno statuto esplicativo e causale:

> Forse con le considerazioni precedenti mi è riuscito di rendere compiuta l'analogia tra processi nevrotici e avvenimenti religiosi e di indicare così l'inaspettata origine dei secondi (Freud 2018a: 104).

Benché si scontri con delle difficoltà metodologiche di cui è cosciente, Freud tenta tuttavia di avanzare su quello che definisce come «un transfert dalla psicologia individuale alla psicologia collettiva» approfondendo e precisando l'ipotesi antropologica abbozzata in *Totem e Tabù*, sostenuta e coronata dall'uccisione di Mosè da parte del suo popolo. Freud compie così un gesto di importanza capitale: inscrive la psicologia delle masse, la sua archeologia che prende la forma della storia delle religioni, come la causa – formale – e la condizione della psiche individuale:

> Io ritengo che la concordanza tra individuo e massa sia in questo punto quasi completa; anche nelle masse l'impressione del passato permane in tracce mnestiche inconsce (Freud 2018a: 106).

Freud ne trae peraltro una conclusione di cui misura la potenza – se non la *hybris* («è una temerarietà inevitabile» [Freud 2018a: 112]):

> Abbiamo gettato un ponte sull'abisso tra psicologia individuale e collettiva e possiamo trattare i popoli come i singoli nevrotici (Freud 2018a: 112).

L'analogia è spinta oltre. Il ricordo dell'uccisione del profeta non è segnato dalla negazione o dall'oblio, ma dalla rimozione:

> Sembra piuttosto di dover dire che anche nella massa ignara c'era qualcosa che in qualche modo era affine al sapere dei pochi e che a questo venne incontro quando fu manifestato (Freud 2018a: 105).

Freud enuncia qui, in termini che potremmo definire storici, la formula del sapere incosciente che può spostarsi o traslarsi dalla massa ignorante all'inconscio dell'individuo. L'incosciente, prossimo a un sapere che si ignora, deriva dalla rimozione: Freud mette il dito – o pensa di farlo – sul fatto (*die Tat*) antropologico, che ritiene la causa reale dell'incosciente. L'analogia non è dunque un semplice processo di confronto: il confronto vale qui come spiegazione, diviene causa efficiente: «L'esistenza di un padre primigenio con le note proprietà, e il destino al quale andò incontro furono certamente dimenticati nel corso dei secoli» (Freud

2018a: 106). Freud giunge a sostenere che le forze all'opera nella vita psichica non sono solo quelle dei «contenuti ingeniti» nell'individuo stesso (Freud 2018a: 109), ma anche «elementi di provenienza filogenetica, un'eredità arcaica» (Freud 2018a: 110). Se l'ipotesi secondo cui gli individui «portano con sé nella loro nuova esistenza le esperienze della loro specie, ossia hanno conservato in sé ricordi di ciò che avevano sperimentato i loro genitori» (Freud 2018a: 112), viene largamente accettata per il mondo animale, dovrebbe – *mutatis mutandis* – esserlo anche per quello che Freud chiama l'«animale umano» (Freud 2018a: 112).

La tesi della repressione originaria (*Urverdrängung*) si complica, man mano che Freud stesso vi insiste: la repressione non si limita alla parte ontogenetica; un parte filogenetica si somma a delle modalità che, quand'anche non esplicitate, non potrebbero comunque essere squalificate col pretesto che la biologia del suo tempo le respinge, nell'impossibilità di invalidarle. Il represso, da questo punto di vista, non si limiterebbe all'infantile; o piuttosto saremmo portati a ridefinire l'infantile come repressione non solo delle sensazioni ed esperienze del soggetto individuale, ma anche di contenuti filogenetici trasmessi senza esser stati vissuti direttamente dall'individuo. Freud considera il fenomeno della «generalità del simbolismo linguistico», «la sostituzione simbolica di un oggetto mediante un altro» (Freud 2018a: 110), comune in tutti i bambini, come se derivasse da un «sapere originario» (Freud 2018a: 110). Freud lo analizza come una «ereditarietà di una disposizione mentale» (Freud 2018a: 111), senza tuttavia limitarsi alle sole disposizioni: arriva fino a considerare clinicamente attestata (Freud 2018a: 111) la trasmissione ereditaria di «contenuti, tracce mnestiche di ciò che fu vissuto da generazioni precedenti» (Freud 2018a: 111).

Quale che sia il destino di questa analogia, che è ben lungi dall'aver riscosso un successo unanime fra i suoi colleghi o discepoli, il 'romanzo storico' permette a Freud di approfondire la teoria della rimozione, il cui principio e processo trovano conferma nell'ipotesi dell'assassinio del padre nell'orda(Freud 2018a: 105-106). Un punto che riguarda il ritorno del represso è oggetto di un'attenzione particolare: «In nessuno di questi tre casi il materiale fino allora rimosso giunge alla coscienza in modo piano senza alterazioni» (Freud 2018a: 107). Si tratta di un punto di importanza capitale: il rimosso può senz'altro tornare alla coscienza secondo Freud (benché sostenga anche la possibilità di una rimozione completa), ma il suo ritorno non è mai identico: può tornare alla superficie solo in quanto 'modificato.' Questa idea, peraltro, è conforme alla teoria freudiana del lavoro del sogno e dell'aggiornamento del principio di defigurazione onirica: ciò che ritorna ha dovuto 'acconsentire,' sotto l'effetto della censura, a una qualche trasformazione. Ciò spiega la forma curiosa, eterogenea, dislocata nel sogno dell'adulto. Per questa ragione economica, dovuta alla potenza della censura, la possibilità del ritorno dell'originario come tale, dell'identità dell'originario con se stesso, come ha ben

compreso Jacques Derrida, è senza oggetto nella vita psichica [*Seelenleben*, N.d.T.] per come è pensata da Freud.

Freud interpreta dunque l'omicidio di Mosè e quello del Cristo qualificato come «presunto assassinio giudiziario» (Freud 2018a: 113) come ripetizioni che hanno riattivato l'omicidio del padre dell'orda e il risveglio della «traccia mnestica dimenticata» (Freud 2018a: 113). E conclude: «si direbbe che la genesi del monoteismo non potesse farne a meno» (Freud 2018a: 113). Quello che Freud chiama «genesi del monoteismo» occupa un posto del tutto singolare nella storia delle religioni e intrattiene con la psiche del nevrotico delle affinità che, senza riferimento alcuno, vorrei chiamare *elettive*. Freud ritiene che «il carattere coatto che è tipico dei fenomeni religiosi» (Freud 2018a: 113) è comprensibile solamente attraverso il «destino della rimozione» cioè «la condizione d'indugio nell'inconscio, prima di essere in grado di sviluppare al suo ritorno effetti così potenti, prima di poter incantare le masse» (Freud 2018a: 113-114).

Sostenendo la tesi di un Mosè egizio, l'inventore della psicanalisi ha voluto «inserire la [sua] figura nel contesto della storia ebraica» (Freud 2018a: 61). Questa tesi, che è stata letta come il testamento freudiano, fa implicitamente eco alla scoperta dell'incosciente e alla necessità della sua trasmissione, della trasmissione della sua alterità radicale e invincibile. La trasmissione di un'estraneità inconoscibile che Freud aveva definito nel suo articolo *L'inconscio* del 1915, al cuore di ciò che si dà per se stesso, l'unificato, il proprio (Freud 2017). La tradizione esegetica ebraica, che comprese perfettamente le implicazioni della tesi freudiana, accolse peraltro il libro con aspre critiche. Freud misura perfettamente la difficoltà di sostenere una tesi quale quella di un Mosè egizio; una tesi non meno insostenibile di quella di un incosciente scoperto come estraneo all'interno di ciascun individuo. Questa tesi della stima, per chiamarla con un nome lacaniano, è uno scandalo per ogni ortodossia, un affronto per ogni fede professata. In *L'uomo Mosè*, Freud spiega:

> È onore bastevole per il popolo ebraico aver conservato tale tradizione e avere espresso uomini che se ne fecero banditori, anche se il primo incitamento era venuto dall'esterno, da un grande straniero (Freud 2018a: 60).

Questa frase può senza dubbio applicarsi, *mutatis mutandis*, alla comunità analitica posteriore a Freud, identificata come attraverso un'allegoria al popolo ebraico nel suo errare, con la sua origine eternamente straniera. In questo senso, dopo e come Mosè, Freud sarà dunque straniero al suo popolo: alla comunità ebrea a cui non cessa di appartenere, pur dichiarandosi ebreo senza dio (ma ebreo che condivide lo stesso destino di erranza e di persecuzione dei suoi) e straniero alla comunità analitica. Nella traiettoria freudiana, come in quella mosaica, si trova un destino straniero. In questo soltanto, per Freud, tale destino può dirsi ebreo: quello di uno straniero ai suoi, di uno straniero per se stesso, la cui opera e memoria singolare continuano ad animare le generazioni a venire, di uno straniero interno.

«L'uomo Mosè creò, lui, gli Ebrei» (Freud 2018a: 119). Fu solo Freud che creò l'incosciente. «Solo» esprime qui tanto l'eccezione quanto la solitudine freudiana. *L'uomo Mosè* porta doppiamente l'impronta della trasmissione, tracciando nuovamente la genesi romanzata di *L'uomo Mosè*, rendendola effettiva attraverso la narrazione e la deduzione della tesi di un Mosè egizio messo a morte dal suo popolo. La trasmissione, così centrale nella storia della psicologia nascente, fu altrettanto determinante nella storia del giudaismo, di cui Freud ricorda che è il solo popolo antico del bacino Mediterraneo «che esista ancora oggi di nome e anche di sostanza» (Freud 2018a: 117).

Ciò che Freud chiama le dualità dell'origine del popolo ebraico[2] si riferisce a ciò che qualifica «un'esperienza da considerarsi traumatica, da cui l'altra componente restò immune» (Freud 2018a: 61). Che si voglia seguire o meno Freud nell'analogia, questo trauma ha la forma dell'incosciente, quello che scopre e che ravviva la psicanalisi.

[2] Freud 2018a: 61: «Due masse di popoli che concorrono a formare la nazione, due regni in cui si scinde questa nazione, due nomi divini nelle fonti scritte della Bibbia [...] due fondazioni religiose, la prima rimossa dalla seconda [...] due fondatori religiosi che entrambi portavano lo stesso nome Mosè, le cui personalità occorre distinguere l'una dall'altra».

BIBLIOGRAFIA

Freud, S. 1990. Lettere alla fidanzata e ad altri corrispondenti. 1873-1939. Torino: Bollati Boringhieri.

Freud, S. 2001. Epistolari. Corrispondenza con Ernst Jones. 1. 1908-1920. Torino: Bollati Boringhieri.

Freud, S. 2017. L'inconscio (1915), in Metapsicologia. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 69-108.

Freud, S. 2018a. L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi. Torino: Bollati Boringhieri.

Freud, S. 2018b. Il Mosè di Michelangelo. Torino: Bollati Boringhieri.

Freud, S. 2018c. Totem e Tabù. Psicologia delle masse e analisi dell'io. Torino: Bollati Boringhieri.

"BEFORE" THE LAW: THINKING NORMATIVITY THROUGH LEVINAS' PHILOSOPHY

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 195-202
ISSN: 1825-5167

THE ORIGINAL RIGHT AS LIMIT TO LAW. SOME INTRODUCTORY REMARKS ON LEVINAS' JUSTIFICATION OF LEGALITY
GUEST EDITOR'S PREFACE

FABIO CIARAMELLI
Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Napoli "Federico II"
fabio.ciaramelli@unina.it

ABSTRACT
Since all contributions gathered in this monographic issue of "Ethics & Politics" thoroughly interrogate from different perspectives the place of law in Levinas' work, specifically in his main philosophical books, in these introductory pages I will limit myself to a close reading of some minor and occasional texts, sometimes also extracted from his "confessional writings", providing concrete indications on political and juridical implications of Levinas' evaluation of the State. According to him, in a liberal and democratic State, where right must precede law without being exterior to its legitimacy, justice is never fully realized. Such an irreducibility between law and justice is based on the conviction that – in a State freed from tyrannic powers – law, precisely because of its inevitable generality, can always be improved.

KEYWORDS
Totalisation, Extra-territoriality, Talmud, Posteriority of the Anterior, Liberal Democracy, Levinas.

"TOTALITY AND INFINITY" SIXTY YEARS LATER

Sixty years ago, when he published *Totality and Infinity*[1], Emmanuel Levinas was fifty-five and known almost exclusively among specialists. This book was certainly an editorial case in the small world of philosophical publishing and undoubtedly made the fortune of the "Phaenomenologica" series[2], where little by little it became one of the (few) best and long sellers.

[1] E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, «Phaenomenologica n. 8», Martinus Nijhoff, La Haye 1961.

[2] The first reader of the typescript was Jacques Taminiaux, at that time secretary of "Phaenomenologica". For his detailed memories, see J. Taminiaux, «La genèse de la publication de *Totalité et Infini*», *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 49/2012, pp. 69-82 (online: http://journals.openedition.org/cpuc/792 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cpuc.792).

Nevertheless, *Totality and Infinity* was – and still is – hard to classify and, all things considered, not easy to understand in all its details, despite the guarded beauty of the style. «Miracle of an admirable learned language: all its facets shine and the edges scratch», according to the Jesuit philosopher Xavier Tilliette[3]. After all, the Levinasian way of writing was only a result of the originality of his way of thinking.

Jacques Derrida – who, together with Maurice Blanchot and a few others, immediately pointed out the novelty and uncommon quality of Levinas' book – in a long note of his equally long «essay on Levinas' thought», says perhaps the essential: «In *Totality and Infinity* the use of metaphor, remaining admirable and most often – if not always – beyond rhetorical abuse, shelters within its pathos the most decisive movements of the discourse. By too often omitting to reproduce these metaphors in our disenchanted prose, are we faithful or unfaithful? Further, in *Totality and Infinity* the thematic development [...] proceeds with the infinite insistence of waves on a beach: return and repetition, always, of the same wave against the same shore, in which, however, as each return recapitulates itself, it also infinitely renews and enriches itself. Because of all these challenges to the commentator and the critic, *Totality and Infinity* is a work of art and not a treatise [*une œuvre et non un traité*]»[4].

The conclusion of this passage, incidentally, is perhaps inspired by Levinas' words: «*Anterior* posteriorly: separation is not thus 'known'; it is thus produced. [...] *A marsh wave that returns to wash the strand beneath the line it left, a spasm of time conditions remembrance*»[5]. The «posteriority of the anterior» implied here – «an inversion logically absurd», based on the paradoxical existence of «a chronological order distinct from the 'logical' order»[6] – needs the use of metaphor and prevents the systematic method appropriate to philosophical treatises. By virtue of time, as Levinas immediately adds, being is not *yet*, «it is not all at one. Even its cause, older than itself, is still to come»[7].

[3] Cfr. X.Tilliette, «Presentazione», in G. Sansonetti, *L'altro e il tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Cappelli, Bologna 1985, p. 5; see also X.Tilliette, «Emmanuel Lévinas: les problèmes de la subjectivité», http://ghansel.free.fr/tilliette.html#tthFrefADA

[4] J. Derrida, «Violence and Metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas» [1964], in Id., *Writing and Difference*, transl. by A. Bass, Routledge, London & New York, 2005, pp. 397-98, n. 7 (cfr. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 124, n. 1).

[5] E. Levinas, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, trans by A. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh 1969, p. 170. The passage in italics deserves to be quoted in its original French: «*Vague de marais qui revient en léchant la plage en deçà du point dont elle partit, spasme du temps qui conditionne la souvenance*» (E. Levinas, *Totalité et Infini*, cit., p. 144).

[6] E. Levinas, *Totality and Infinity*, cit., p. 54 (original French edition, p. 25).

[7] Ibid. For the general implications of this movement, cfr. my analysis in «The Posteriority of the Anterior», (trans. by D. Perpich), in: *Levinas' Contribution to Contemporary Thinking*, Special issue of *The Graduate Faculty Philosophy Journal* (New York, New School for Social Research), vol. XX, n. 2 - vol. XXI, n. 1, 1997, pp. 409-425.

This very movement, which articulates radical separation in being, entails at the same time a radical resistance to totalization[8]: *both on the level of theoretical philosophy and on the level of practical philosophy.* In such a polysemy of totalization, I would like to show the "latent birth" of the ambiguity of law in Levinas' thought.

LEVINAS'S CRITIQUE OF TOTALITY AFTER POLITICAL EXPERIENCE OF TOTALITARIANISM

Let us come back to the original project of *Totality and Infinity.* Although not equipped with the systematic developments we would expect from a treatise, this book is nevertheless based on an underlying and fundamental motif, and the latter is undoubtedly a *philosophical critique of totality*. In retrospect, Levinas stated in this regard: «My critique of totality came indeed after a political experience that we have not yet forgotten»[9].

In the Preface of his masterpiece, he had already specified: «We were impressed by the opposition to the idea of totality in Franz Rosenzweig's *Stern der Erlösung*, a work too often present in this book to be cited»[10].

The same could be said of the unforgettable political experience of totalitarianism, too often presupposed in *Totality and Infinity* to be named. On this basis, one of its preeminent philosophical implications can be derived from a paradigmatic reasoning such as the following: «In the measure that the face of the Other (*Autrui)* relates us with the third party, the metaphysical relation of the I with the Other moves into the form of the We, aspires to a State, institutions, laws which are the source of universality. But politics left to itself bears a tyranny within itself; it deforms the I and the other (*l'Autre*) who have given rise to it, for it judges them according to universal rules, and thus as in absentia»[11].

This passage, taken from the Conclusions of the book, connects some key notions that allow us to grasp in a schematic way an implicit but structural parallelism between politics and ontology. Both involve the risk of tyranny. In the very same way as politics – if «left to itself» – «bears a tyranny with itself», «ontology as first

[8] Cfr. E. Levinas, *Totality and Infinity*, cit, p. 57.

[9] «Ma critique de la totalité est venue en effet après une expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée» (E. Levinas, *Ethique et Infini. Dialogues avec Ph. Nemo*, Fayard, Paris 1982, p. 83).

It should not be forgotten that Levinas presents his life as «dominated by the presentiment and memory of Nazi horror»: cfr. E.Levinas, «Signature», in Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1976, p. 374 (*Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. by S. Hand, Athlone, London 1991, p. 291).

[10] E. Levinas, *Totality and Infinity*, cit., p. 28.

[11] Ibid., p. 300. As is known, Lingis makes it clear in a footnote at the beginning of his translation that he translates "*autrui*" by "Other" and "*autre*" by "other" and he adds: «In doing so, we regrettably sacrifice the possibility of reproducing the author's use of capital or small letters with both this terms in the French text» (p. 24-5).

philosophy» too entails a «tyrannic oppression»[12]. Consequently, Levinas denounces ontology in terms of a «philosophy of power» and a «philosophy of injustice»[13].

NECESSITY AND LIMIT OF ONTOLOGICAL AND POLITICAL GENERALIZATION

Generalization constitutes the linking point between ontology and politics. Their neutrality is at the same time inevitable and violent in the face of particularities or singularities. Subsequently, the generality of Being (*être*) in relation to existents (*étants*) plays the same role of the abstractness of law compared to cases. The latter and the former are unavoidable, and for this reason they need a kind of supplementary correction.

In Levinas' writings, law is generally evoked in relation to the State establishing and safeguarding it. But then, and this turns out to be fundamental, the State – «the egalitarian and just State in which man is fulfilled (and which is to be set up [*instituer*], and especially to be maintained)»[14] – has the additional task of ensuring the permanent possibility of improving and perfecting laws. Without this concern, State, institutions, and laws become tyrannical.

Since all contributions gathered in this issue of "Ethics & Politics" thoroughly interrogate from different perspectives the place of law in Levinas' work, specifically in his main philosophical books, in these introductory pages I will limit myself to a close reading of some minor and occasional texts, sometimes also extracted from his "confessional writings", providing concrete indications on political and juridical implications of Levinas' evaluation of the State.

EXTRA-TERRITORIALITY OF THE DEFENSE OF HUMAN RIGHTS

Let us start from his essay on "The Rights of Man and the Rights of the Other" [15]. As it is well known, for Levinas human rights, *les droits de l'homme*, are originally the rights of the other man, *les droits de l'autre homme*, namely *les droits d'autrui*. This point merits emphasis. In fact, in order to avoid the tyrannical upshot of «politics left to itself», the State must make room to another aspect of legality that comes here into play. Levinas evokes this new aspect of legality speaking of «an original sense [*conscience*] of the right, or the sense [*conscience*] of an original

[12] E. Levinas, *Totality and Infinity*, cit, p. 47.

[13] Ibid., p. 46.

[14] E. Levinas, *Otherwise than Being or beyond Essence*, trans. by A. Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1981, p. 159 (French original edition: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, "Phaenomenologica 54", Martinus Nijhoff, La Haye 1974, p. 203).

[15] Id., «The Rights of Man and the Rights of the Other», in Id., *Outside of Subject*, trans. by M.B. Smith, Continuum, London 2008 (E. Levinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987).

right»[16]. Here right precedes law without being exterior to its legitimacy. More precisely, here «the original right » – according to the formula that gives the title to the first section of his essay[17] – allows State, institutions, laws such that these can be related to the demand for justice: a demand or an exigency which is not extraneous to the instituted law and yet not reduced to it.

In this context, Levinas speaks of a «kind of extra-territoriality» which, in a political society inspired by liberal democracy, must be attributed to the defense of human rights. This reference to extra-territoriality is obviously a metaphor, evoking the necessary independence of justice or legitimacy from established legality. I quote: «This also means (and it is important that this be emphasized) that the defense of the rights of man corresponds to a vocation *outside* the State, disposing, in a political society, of a kind of extra-territoriality, like that of prophecy in the face of the political powers of the Old Testament, a vigilance totally different from political intelligence, a lucidity not limited to yielding before the formalism of universality, but upholding justice itself in its limitations. The capacity to guarantee that extra-territoriality and th at independence defines the liberal State and describes the modality according to which the conjunctions of politics and ethics is intrinsically possible»[18].

It is probably no coincidence that in *Totality and Infinity* the same metaphor of "extraterritoriality" is evoked as characterizing "separation", in the sense of rupture of totality or interruption of ontological participation. More precisely, if each existent (*étant*) is uprooted in generality of Being (*être*), the only possible subject of an ethical relationship is the I; and this is exactly because of his/her radical uprootedness (*déracinement*)[19]. The latter «realizes extraterritoriality and sovereignty of thought, anterior to the world to which it is posterior»[20].

An analogous movement of separation, understood as a kind of self-limitation, presides to the Levinasian understanding of «a reasonable and liberal State or, in other words, a State at peace with other States and – an important point – above all opening up for individuals as broad as possible a domain for private life, on the threshold of which the law stops. A limit to law is necessary to humanism» [21]. Therefore, a reasonable and liberal State institutes at the same time law and its self-limitation.

In one of his last "Talmudic readings", Levinas comes back to this point. He starts evoking the «hate [or hatred] of the tyrannical, which always 'innervates'

[16] Ibid., p. 91 (p. 175 of the original French edition).

[17] Ibid., pp. 91-93 (p. 178-178 of the original French edition).

[18] Ibid., pp. 96-97 (p. 185 of the original French edition).

[19] E. Levinas, *Totality and Infinity*, cit, p. 169.

[20] Ibid., p. 170.

[21] E. Levinas, *Difficult freedom*, cit., p. 297. I have tried to develop this point in my paper on «L'humanisme levinassien et les droits d'autrui», in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n. 303, 2019/3, pp. 39-51.

political power». In this same context, he specifies that hate «can be understood as a high degree of criticism and control regarding a political power to which a human community is pragmatically bound»; and he adds: «But power is always revocable and provisional and subject to constant and regular reshuffling». Consequently, a necessary limit to law shows itself at the core of liberal democracy: «The traits of democracy take shape in this refusal of the politics of pure tyranny, namely, of a State that is open to the best, always on the alert, always to be renewed ... And doesn't the excessive word 'hate' – hate of power and political authority of constraint – mean the democratic State as an exception to the tyrannical rule of political power?».[22]

THE ESSENTIAL UNFULFILLMENT OF LAW

The liberal dimension of political democracy requires some further reflections. Even if Levinas remains faithful to his vision of *ethics as first philosophy* and even if he always stresses the priority of what he calls the «metaphysical relation of the I with the Other», according to him the State, institutions, laws, and legal procedures are never a second-best option. On the contrary, they are indispensable for the very existence of freedom. Therefore, «the universality of law in the State – always a violence to the particular – is not pure and simple abandonment, since *as long as the State remains liberal* its law is not yet complete and may be more just than present state of justice»[23].

In liberal democracy self-limitation of law implies its incompletion, in the sense of its impossible accomplishment or necessary unfulfillment. If in a totalitarian State there is no thinkable gap between law and justice, Levinas stresses the idea of a justice that in the legal State, i.e. in liberal and democratic State, is never fully realised. Such irreducibility between law and justice is based on the conviction that – in a State freed from tyrannic powers – law, precisely because of its inevitable generality, can always be improved. Then, the very legality of law never manifests an

[22] «Haine du tyrannique, lequel toujours 'innerve' le pouvoir politique... Mais haine qui peut s'entendre comme un degré élevé de critique et de contrôle à l'égard d'un pouvoir politique auquel une collectivité humaine est pragmatiquement astreinte... Mais pouvoir toujours révocable et provisoire et soumis à d'incessants et réguliers remaniements. N'est-ce pas ainsi que se dessinent, dans ce refus du politique de pure tyrannie, les linéaments de la démocratie, c'est-à-dire d'un Etat ouvert au mieux, toujours sur le qui-vive, toujours à rénover ? [...] Et le mot excessif de 'haine' – haine du pouvoir et de l'autorité politique de contrainte – ne signifie-t-il pas l'Etat démocratique comme faisant précisément exception à la règle tyrannique du pouvoir politique?» (E. Levinas, «Au-delà de l'Etat dans l'Etat», in Id., *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1996, pp. 63-4).

[23] «L'universalité de la loi dans l'Etat – toujours violence faite au particulier – n'est pas abandon pur et simple, puisque *tant qu'il demeure libéral* sa loi n'est pas encore achevée et peut être plus juste que la justice actuelle» (F. Poirié, «Entretiens», in Id., *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?*, La Manufacture, Paris 1987, p.118 ; italics added).

unchangeable ontological fullness. The inevitable violence of general law against particular cases is not to be denied or removed, but rather acknowledged and corrected.

This violence of generalisation – necessary and yet in need of improvement and mitigation – constitutes the link between law, institutions, and ontology. The justice on which the State is based is still and always an imperfect justice (because it is forced to proceed by generalisations and abstractions). The awareness regarding this intrinsic limit of justice requires its necessary correction. And here the reference to human rights comes back as the concretization of their extra-territoriality.

THE DOUBLE ADHERENCE TO LAW

Hence, according to Levinas, the State itself must be thought of «in a more concrete way with a concern for human rights, which in my opinion cannot coincide with the presence of the government. The concern for human rights is not a State function, it is a non-State institution within the State, it is a reminder of the humanity still unfulfilled in the State»[24].

Based on the safeguarding and implementing of human rights, and not merely on the consent of majorities, the liberal and democratic State avoids the threat of ontological totalization as political "temptation" of the general and abstract law. This question is elucidated in a Talmudic commentary speaking of the various dimensions of the Law in Judaism. In fact, there are two different adherences to Law. The first one represents the «adherence to the Law as a whole» or «to the Law in its general terms»; the second one consists of «the access to the particular expressions of this general spirit»[25]. The adherence to Law in general concerns only principles, «but adherence to the principle is not sufficient, and it entails a temptation: it calls for care and for our fight»[26].

Only the independent and particular attention to cases avoids the risk of the adherence to general principles. This first adherence, left to itself, proves to be very dangerously close to ontological generalisation and thus potentially violent. The essential harshness of a general law pretending automatic application must be corrected and attenuated. And this correction is not external to law. On the contrary, it constitutes a fundamental dimension thereof, and needs a second adherence to law. Indeed, the text of this Talmudic reading continues as follows: «There is in the

[24] «Il faut même le penser [sc. l'Etat] d'une manière plus concrète avec la préoccupation des droits de l'homme qui ne peut pas coïncider, à mon avis, avec la présence du gouvernement. Le souci des droits de l'homme, ce n'est pas une fonction étatique, c'est dans l'Etat une institution non-étatique, c'est le rappel de l'humanité encore non-accomplie dans l'Etat» (ibid., p. 118-9).

[25] E. Levinas, «The pacte (Tractate Sotah 37a-37b)», in Id., *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, trans. by G. D. Mole, Continuum, London 1994, p. 76.

[26] Ibid., p. 77.

particular yet another reason for it to appear in the Law as an independent principle in relation to the universality reflected by all particular laws. It is precisely the concrete and particular aspect of the Law and the circumstances of its applications which command Talmudic dialectics: the oral law is casuistic. It concerns itself with transition from the general principle incarnated by the Law to its possible execution, its concretization. If transition were purely deducible, the Law, as a particular law, would not have required a separate adherence. But it so happens – and this is the great wisdom the awareness of which animates the Talmud – that the general and generous principles can be inverted in their application. Every generous thought is threatened by its Stalinism. The great strength of the Talmud's casuistry is to be the special discipline which seeks in the particular the precise moment at which the general principle runs the danger of becoming its own contrary, and watches over the general in the light of the particular (*qui surveille le général à partir du particulier*)»[27].

Here, the flexibility of concretisation of law, which occurs differently each time, proves to be the only possible tool for a justification of legality beyond ontological generalisations of totality. In its execution, concretisation of law does justice to the particular by respecting it in its own content, without any automatism. Levinas thus invites us to strongly assert the independence of cases in front of the generality of law. This revendication is not at all alien to law. However, the same "independent principle" that governs the defence of human rights is the one that law, in its generality, is always "tempted" to violate. That is why, after the experience of totalitarian States, the «extra-territoriality» of «the original right» as «limit to law» still constitutes an indispensable standard for keeping always open the quest for legitimacy of political powers.

[27] Ibid.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 203-220
ISSN: 1825-5167

THE THIRD THIRD: LEVINAS AND "WE"

BERT VAN ROERMUND
Law School, Department of Public Law and Governance
University of Tilburg (The Netherlands)
G.C.G.J.vanRoermund@tilburguniversity.edu

ABSTRACT
In Levinas's writings the phrase of 'the third person' is used, first and foremost, to characterize the epiphany of 'the Other' as someone who remains absent from any encounter with the first person, constituting an ever receding horizon of normativity (section 2). It is also used to introduce the instance of 'le tiers', i.e., the vantage point of law, judging between parties who are first and second person to each other (section 3). Both of these 'third persons' have major implications for our account of law. I will argue (section 4) that there is a third 'third person', remaining remarkably absent from Levinas's thought as well as absent from the scene in which the first person is summoned by the second and the third. This third third person is hiding in a polity's plural selfhood, the 'we, ourselves' whose is as evasive as 'the Other', though on different grounds. Since positive law in Modernity is a political artefact, articulating the first-person plural in a Levinasian vein is a precondition for appreciating its relevance for the idea of law. A brief rehearsal of some main lines in Levinas's philosophy (section 1) prepares the ground for the three-staged argument.

KEYWORDS
Legal Orders, The Third, Collective Identity, Levinas.

1. THE SELF ORDAINED TO THE OTHER

Let me rehearse some important lines in Levinas's thinking, so as to warrant that I depart from common ground. Since such exercise reduces two majestic books[1] to a short section of textbook prose, it will not make much sense to adorn every phrase by extensive references. I count on a rather received view, albeit my own version.

Western philosophy, says Levinas,[2] is a philosophy that departs from the insurmountable presupposition that nothing can be experienced, or thought, or said, or

[1] Notably (Levinas 1974a [1968]; 1974b).

[2] The present paragraph paraphrases mainly (Levinas 1974a [1968]) Part I, Le même et l'autre, 2 and 3, (e.g., p. 13 in fine).

indeed performed, without a prefix *'I'* tacitly placed ahead of such proceedings.[3] It refers to an agent who performs, experiences, thinks, or speaks, in the (tacit) awareness of doing all these things *himself*, i.e. as a first-person agent. Before something is thought in either a theoretical or a practical sense, there is this 'self-positing' of an *'I'* that thinks this something. Or again, prior to any act being performed, there is this source of a first-person agent, as a bundle of needs, interests, preferences, etc., to whom the act is self-ascribed. This instance of the first person appears already before the other-than-*I*, a second or third person, can come to the scene. Anything other-than-*I* is only acknowledged in its existence within the ambit that is already ordered *for this I*. It only exists in as far as it is part of this *I*-world, and, thus, in as far as it is *of the self-same order* as this *I*. Sure, the other is regarded as the warrant of *my* view of myself and the world being reliable. However, precisely then and there this other serves *me* well. Consequently, the other is believed, by the *'I'*, to be not different from the *I* in any radical sense. It exists on '*my*' conditions as a first-person agent.[5]

By this, Levinas neither means that Western thought is egocentric in the psychological sense, nor that it is egoistic in the moral sense (to wit, that each and every individual is preoccupied with his or her own interests). He aims at a general diagnosis of our idea of 'thinking' and 'acting' as exposed above – whether we pursue primarily our own interests, the general interest, or the interests of others. Even the disposition to, or the duty of, altruism can only be conceived by western thought as an attitude that originates in an *I*. The western notion of thought and action presupposes this *I*-that-thinks-and-acts, thus putting it at the centre of world order before the instance of 'the other' has made its appearance. The only event which can affect the self-evident character of this order is the rise of a question: On what title was this order or hierarchy established by the *I*? Who has acknowledged this title if it was created while anything or anyone other-than-*I* was absent from the scene? Whose standpoint was it, from which the ordinal numbers were assigned to agents: first, second, and third person? Whose order is referred to by these ordinals? The answers to these questions are at least as obvious as the self-evident character of the *I*: it is the order of the *I*, for whom there were no others to acknowledge any title whatsoever at the moment in which it established its *I*-world. So there is no title, or only a self-proclaimed one – which amounts to the same thing. Even if it were true

[3] I will consistently use italicised indexical references ('*I*', '*me*', '*my*', etc.) where the first-person agent is meant.

[4] For clarity I use gender-specific pronouns to refer to the first-person agent as masculine and to the second- and third-person agents as feminine.

[5] Levinas does not imply in the least that philosophers like Merleau-Ponty (and also Marcel) did not engage this very problem of 'cartesianism'; well on the contrary. See various comments on Merleau-Ponty's 'historicité fondamentale' in (Levinas 1974b): 56-57; 89; 204. Regarding Marcel, see, e.g., 'Une nouvelle Rationalité. Sur Gabriel Marcel' in (Levinas 1991) 77ff.

that nothing can be thought or done without an *I* thinking and doing, even if the first person could not escape from the prefix '*I* – ' ahead of every content of thought and action, it is not true, by the same token, that the *I* is *justified* in doing so. The idea of a title can only arise here on the basis of a fallacy: from an inevitable order to a justified order.

Let me elucidate a few points. First of all, what cleft can there be between an inevitable order of thought and action, and a justified one, if we have to admit that, in general, justification often amounts to showing the necessary character of an event or a state of affairs? Here the answer is relatively easy: we have to distinguish between two meanings of 'justification'. The first one is linked up with what in western culture is called 'thinking'. In each thought content (whether it concerns what is the case or what is to be done) the act of thinking performed by the *'I'* is already presupposed, together with the *I*-based ordering of the world coming in its wake. This is part of the framework from which we cannot escape. The second meaning of 'justification' pertains to what is right (just) and wrong (unjust) with regard to acts. Not everything we have to do is thereby something we rightly do. Which is not to say that we are wrong in doing it. The only thing Levinas asks us to concede is that we are not right in doing φ on account of the sole thought[6] that we inevitably have to do φ.

A second point of clarification is this. If in the *I*-world everything is qualified in such a way that it suits the *'I'*, how could something in this world have the power to challenge this very order? If the *'I'* puts himself ahead of everything existing, such that he sees the world developing from his own point of view according to what he defines as 'order', how could a question of title register?[7] Of course, it may be ventured *in abstracto* that the first-person's claim to a title for his order is not met. But whatever the instance that would make this claim, it would be, by definition, a powerless instance. Its properties would be *I*-determined properties. They would be, therefore, of the kind that cannot really disturb or jeopardise the order of things as proclaimed by the first person. But that is precisely the only experience which *is* in a sense disturbing for the agent: apparently, *he had no right* to order the world as he did, he just did it. He has not only proclaimed this order, he has also pre-claimed it, in the sense that he has made a premature claim. As a first-person agent he has designed a realm that he believes to be different from himself, before anything different is recognised. In other words, the *I has to admit* that, from its very first act of thought or action, the other-than-*I* had to watch powerlessly his creation of an *I*-world coming about.

[6] And note that we cannot say 'fact', as this regards a presupposition of thinking rather than a thought content we can corroborate.

[7] For a specifically legal context in which this question arises see (Christodoulidis 2004).

A third and last point to elucidate is constituted by the reiterating expression 'experience'. This phrase is inadequate if it were to be taken to mean the experience of a phenomenon. What the *'I'* experiences is an oblique awareness of unease, at the most, as the whole world bends over to him, even where and when it appears as resistance. But the truly 'other' simply does not register, let alone register as resistance. The *I*-agent may only sense a challenge in the lack of resistance. Thus, the admission of being wrong rather than right, can only be experienced obliquely rather than made present in awareness. For each act of reflective thinking would reinforce the *I*-world, as it is intrinsically bound up with the way thinking and acting are defined in the first place. The challenge can merely be felt as an uneasiness about a mode of relating to the world in which, apparently, the other is pushed back behind the horizons of what the first-person agent prefers to call 'the world'. So, in what specific sense is the other an experience for the *I*? Here Levinas uses a famous formula, which he himself calls 'a plastic form' for what is in fact a disturbing awareness: the epiphany of 'the naked face' of the other.[8] Far from being a phenomenon, the nakedness of the face represents the other in as far as she is without protective coverings and without counteracting powers. It is the other without defence, as the predicate 'naked' emphasises. In this very defencelessness of the other *I* may sense the quality of disarmament: the *'I'* has expelled the other from the world in as far as he pushed her to the subordinated places of the secondary, or tertiary, person who matters.

2. THE FIRST THIRD PERSON: THE INFINITE OTHER

This line of reasoning, though abstract, is not deprived of concrete meaning.[9] Indeed, it allows us to critically recognise patterns in everyday social life we are familiar with. For instance, we are all familiar with an individual *I*-world which we

[8] (Levinas 1974a [1968]), 22, 47, and Le visage et l'extériorité, 161ff. Levinas emphasises the plasticity of the face in an informative interview with France Guwy at http://www.youtube.com/watch?v=tQPjVT3WU5I&feature=related (French, Dutch subtitles); another interview (French, English subtitles) *The Right to Be* is at http://www.youtube.com/watch?v=mC0-E67XyG4&feature=related

[9] Without any reference to, but almost in unison with Levinas, (Arendt 1973 [1951]) has described what statelessness (in fact refugeeship) amounts to: 'The calamity of the rightless is not that they are deprived of life, liberty, and the pursuit of happiness, or of equality before the law and freedom of opinion – formulas which were designed to solve problems within given communities – but that they no longer belong to any community whatsoever. Their plight is not that they are not equal before the law, but that no law exists for them; not that they are oppressed but that nobody wants even to oppress them.' (295f) 'The conception of human rights, based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships – except that they were still human. The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human.' (299) See (Van Waas 2008); (Oudejans 2011).

develop from our very first moments of experience, thought and action, and in which we negotiate a hierarchy of proximity: loved-ones, friends, neighbours, colleagues, clients, etc. to which we feel ourselves related in more or less intimate ways. We are vaguely aware of the fact that this world is hierarchically ordered – for instance in terms of care and concern, shared or opposed interests, cooperation and competition – from our *own* point of view, and that we act in it accordingly. And note that, in that very awareness, we also are obliquely aware of the fact that this spontaneous and, indeed, inescapable order, is not, by the same token, a legitimate order. Some well-known moral puzzles stem from this oblique awareness.[10] In a similar way, we will have no difficulty to recognise that the '*we*' of our socio-political order is globally structured along the lines of certain preferred values, in which we define knowledge, power and income. One does not have to be a Marxist to believe that a lot of social institutions are the superstructures of these choices and relationships, and to bear in mind that these (super-) structures systematically make victims. These victims are the feeble, the poor, the alien. They lose because the rules of the game were made without their consent or in their absence. It is not a coincidence that the world of the deprived and the alien is called 'the Third World', by those who have proclaimed *themselves* to be 'the First World'. The ordinal numbers are indices of subordination, as also the phrase 'the West and the Rest' conveys. Indeed, the challenge of these naked faces on their desperate way to 'fortress Europe' is powerless but persistent: whence the authority or the title to determine which world comes first, second, or third?[11] Yet we feel that we cannot do otherwise than draw a line and enforce it, if need be by the use of arms.

Thus, according to Levinas, our account of dealing with reality starts with covering up the oblique awareness of the first person *I* to have trespassed over against 'the other', who never had a chance in the first place. Our deepest metaphysical convictions are accompanied by this profoundly *ethical* 'unrest' of trespassing. And as this is an ethical awareness, it also evokes the question: what should be done about it? Levinas's answer is that what the *'I'* senses in seeing the naked face of 'the other' is not only a powerless reproach, but also the evocation to try to restore the fault always already committed, by taking the position of the other, putting oneself in her place like a hostage and, consequently, enduring the consequences of this

[10] All sorts of so-called 'trolley dilemmas' in ethics are built on these I-related world order (key word: proximity). For instance: you are in a small boat with your daughter and her girlfriend. They both fall overboard, and you have a duty to help. You know your daughter's friend cannot swim (while your daughter can), but you also know that the temperature of the water is so low that your daughter's condition will be critical as well within a few minutes. Who should you try to rescue first? A dramatic example is provided by William Styron's novel *Sophie's Choice* (1970).

[11] For an impressive spectrum of analyses see (Lindahl 2009).

unfortunate position. Substitution should be the only, though always inadequate, answer to subordination.[12]

2.1. The Other as a Receding Horizon of Normativity

Why inadequate? We saw that the act of subordination does not result from wilful wickedness or weakness of the will. It is tied up with our account of thinking what is the case, or what is the right thing to do. That the *'I'* could not have done otherwise is not a sufficient reason to justify the act and to call it otherwise than trespassing. On the contrary, for Levinas it is a reason to enhance the incisiveness of his analysis by writing that, in fact, the *'I'* does not trespass over against 'the other' as a specific being, but over against 'the Other' as an ever receding instance. The capital 'O' indicates not primarily what Christian religion would call 'God'.[13] It is meant to express that the real other is the absent other: not the second person we may encounter in our social relationships but the third who does not register (yet). The second person is the one whose deprived status can be recognised by the first person. But should the first person act according to his recognition and try to undo the deprivation by substituting himself in her place, he would not have fulfilled his moral obligation to its full extent. The moment he arrives, so to speak, at the other's position at the edge of his I-world, his position becomes a new first-person standpoint from which he proclaims a new *I*-world. And for this new I-world, there will also be a horizon, at which there will appear new victims of deprivation. The Other (as a third person) is the one *beyond* the edge of the first-person world, while the other (as a second person) is the one *at the edge*. As soon as the first person moves toward the second, the edge moves back, like a horizon, signifying that, for every change in the *I*-world, there will *always* be 'another other'. Consequently, substitution is an infinite moral pursuit, as the other is but 'a trace' of the Other.[14]

Levinas's philosophy may strike us as a philosophy of guilt, arguing that one cannot get rid of an original sin. In a sense this is true, but we should be careful not to understand it from the Christian preoccupations that get so easily mixed up with western thinking, even when it is expressly secular. Levinas admits that his argument

[12] Cf. (Levinas 1974b), with the 1968 essay 'La substitution'. Also, e.g., (Levinas 1991) 206ff.

[13] Here I have doubts about (Visker 2005) 106: Visker believes that an 'experiment' on Levinas's position, by cutting out the word 'God' from his texts, would see them collapse into Habermas and Lyotard's views. I think that this experiment makes no sense unless you control for the meaning of that very word 'God', which for Levinas is a Judaic concept, by which he '(...) is not explicitly guided'. Cf. (Levinas 1991) 126: 'Dans la théologie juive – je ne suis pas guidé par cette théologie explicitement – Dieu c'est Dieu de la justice, mais son attribut principal est la miséricorde.' See also the incisive passages in (Levinas 1974b) 190ff: 'Témoigner de Dieu, ce n'est précisément pas énoncer ce mot extra-ordinaire, comme si la gloire pouvait se loger dans un thème et se poser comme thèse ou se faire essence de l'être.' (190).

[14] (Levinas 1963).

leads to the conclusion that everybody is responsible for what he did not 'really' do himself. Indeed, the others' misery is everybody's misery. No one in particular *did* deprive the poor of their means of subsistence, or the strangers of their means of attracting attention. Nevertheless, their existence can only be qualified as deprived, or strange, from the point of view which dominates the world *I* benefit from, while they do not. Their existence defines *my* world in a negative way, as they mark the edges of it. But by that, their existence also constitutes an evocation or interpellation, and therefore an opportunity: there is life after *I* have been discovered to be guilty of that first-person ordering which, as we saw, is both inevitable *and* premature. The evocation to make a fresh start is the reverse side of the discovery that *I* am not in the right to do φ by the sole fact that *I* could not avoid doing φ. That is what substitution is all about: moving towards those who are at the edges of *my* self-proclaimed world and who will not register unless *I* become aware of the fact that it is *me* who made them not register. Then they register *in hindsight*[15] as those who did not register. The other is not a powerful judge, who can convict me on the basis of a law previously enacted between us. She is, rather, the victim offering reconciliation after the fact.[16] Her very powerlessness is the basis of her authority to summon the *'I'* and to question his order, thus opening up the perspective of the promise of justice. Therefore, the Other is not the limit of the first person's freedom, but its very basis. It is in this sense that the Other can be characterised as *a law* (or as I will say: a norm) for the *'I'*, rather than *a value*.[17]

2.2. A Critique of Natural Law

By establishing the primacy of the *ethical* relationship between '*I*' and 'Other' over their ontological bond, Levinas defuses a fundamental problem underlying the very idea of law in Modernity. Some call it the problem of theodicy writ secular[18]: How can human freedom be preserved if social life comes with restrictions imposed by force*?* The scenery of the *'I'* being the hostage of the Other may make us worry about human freedom. And as our intuitions about the basic idea of law are very much tuned to law as the ultimate guarantee (Kant) or even the ultimate realisation (Hegel) of freedom, Levinas's account of the social relationship between the *'I'* and 'the other' seems to run counter to our intuitions. But let us be patient and pay closer attention to the idea of freedom involved in his account. The *'I'* cannot but

[15] As does 'the Other': 'L'Infini n'est pas *devant* son témoin, mais comme en dehors ou "à l'envers" de la présence, déjà passé, hors prise: *arrière-pensée* trop haute pour se pousser au premier rang.' (Levinas 1974b) 190 [my italics; BvR].

[16] Cf. Van Roermund (2001b) and (Van Roermund 2020c).

[17] 'Law is what I must obey. It may confer on me certain benefits, here the immunity that my life, too, is to be respected; but fundamentally I am *under* law.' (Taylor 1989) 11).

[18] Cf. (Riley 1982a).

conceive of himself, primarily, as 'une joyeuse force qui va':[19] an instance of power that subordinates everything other to himself. Most theories of natural law see this original dynamic, this *absence of any responsibility*, as the paradigm of freedom, and proceed by showing that there is reason for the *'I'* – including every individual or group occupying the place of the first person – why one should limit one's power. Though these reasons may be accounted for by various strains of thought, the bottom line is that, by yielding to certain constraints, the core of the original freedom (no responsibility) can be realised. Not so L evinas's theory. He points out that in proclaiming his *I*-world, the agent is not free at all. He is dependent[20] in a double sense: firstly, he is encapsulated in his self-proclamation, as he encounters nothing which is not the echo of his ego; secondly, he is under the permanent though powerless summons constituted by the epiphany of the other. By contrast, in responding to the call of the other, the *I*-agent becomes able to stand on his own feet, rather than on the shoulders of those he subordinated. He is called upon to bear 'the weight of the world', but without being glued to a standpoint he once and for all developed as 'his'. This is why Levinas speaks of a dazzling and difficult freedom, one that entails radical responsibility rather than maximal non-responsibility.[21] The only thing that can mitigate its effects on a first-person agent is the hope that others will know themselves to be responsible for *me* as *I* feel for them. But this reciprocity cannot be the object of a deal, or the condition of a contract, like it is in so many natural law theories. It is radically asymmetrical.[22] The first person *'I'* would destroy his independence if he would allow himself to sit and wait for the offer of reciprocity by the other. All there is, is the comfort of hope, not the certainty of warrants.

There is another angle, still, from where Levinas's view entails a critique of natural law, even where the latter tries to steer away from Hobbesian naturalism. In such theories of (natural) law, man's social being is mostly grounded in the belief that the other, being irreducibly different from the *'I'*, is of the utmost *value* to the *'I'*. The existence of the other is seen as a necessary element in developing reliable human self-awareness, freedom, and dignity. Norms governing social relationships should therefore find support in this ultimate value, and herald it accordingly. The basic presupposition of this line of thought is a specific epistemic hierarchy: the first person is the position *from where* the other is valued. In that sense the first-person agent precedes and governs the position of the other. Levinas's philosophy does not just reverse this hierarchy; it changes its very nature. What this theory says is that, prior to any other having any value from the first person's point of view, the Other constitutes a norm, indeed a *law* for the *'I'*. This is implied in the oblique awareness

[19] Or 'une force qui va', cf. (Levinas 1974a [1968]) 146 – a phrase from Victor Hugo, often used by Levinas, also in interviews. See (Levinas 1987) 200, n. 112 by Th. De Boer.

[20] Ibid., part II, C.

[21] Cf. (Levinas 1976 [1963]); (Levinas 1974a [1968]) Conclusions 11.

[22] Cf. for an extensive argument on asymmetrical reciprocity, see (Lindahl 2018) 286ff.

of the agent that his *a priori* valuing of the other is a self-proclaiming act; and so, that it is challenged, too, in the epiphany of the face of the other. Without this 'afterthought' any appeal to human dignity is suspect, even if it flags a constitution.[23]

3. THE SECOND THIRD PERSON: THE JUDGE

3.1. The Emergence of Judgment

Levinas became very much aware of the problem he had to solve, after he had put so much emphasis[24] on the primordial relation of the first-person's 'being ordained to the Other', or the 'Other being my neighbour', regardless of her proximity. To put it simply: my neighbour has other neighbours, who are also my neighbours.[25] Or again, I am a neighbour for others. Indeed, by lending the ethical relationship towards the Other pride of place, Levinas has safeguarded her singularity, at the cost of deferring an account of 'the real world', i.e., an ontology. And he knows it. He acknowledges that while ordination implies recognition of the other's singularity over and over again, it cannot evade identification and comparison of the many others to whom one is ordained. To respond to one other in a specific way, *I* have to find out how she is related to another other, e.g., as his wife, his employee, his suspect, etc. The first-person agent has to compare the incomparable second persons, and he cannot do so without appealing to the viewpoint of 'the third person' – *le tiers*. With this instance of 'the third', judgment enters the scene, and, thus, all the areas where judgment is exercised: knowledge, conscience, justice and its administration, labour and its division. What also enters are the predicates of judging: it comes with measuring, ordering, standardising, indeed even imposing and enforcing. It expresses itself in rules, generalisations, averages, exceptions,

[23] Cf. Art. 1 of the German *Grundgesetz* or Art. 1 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union.

[24] Cf. the unequivocal 'conclusions' in (Levinas 1974a [1968]) 280: 'La morale préside (...) à l'oeuvre de la vérité.' Ibid, 281: 'La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première.'

[25] 'Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un pour l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? L'autre se tient dans une relation avec le tiers – dont je ne peux répondre entièrement même si je réponds – avant toute question – de mon prochain tout seul. L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre m'éloignent de l'autre et du tiers.(...) Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question: Qu'ai-je à faire avec justice? (...) Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, le thématisation, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionalité et l'intellect et en l'intentionalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice ». Cf. (Levinas 1974b) 200ff.

obligations, and permissions. It gives rise to institutions and organisations, competences, and powers.

3.2. Implications for the Rule of Law

The appearance of 'the third' is also the moment in which the principles of law emerge: equality, certainty, expediency[26], legality, predictability, etc. However, these principles – like all exercise of judgment – remain within the scope of the primordial ordination of the first-person agent to the Other. This origin of normativity continues to enlighten all legal decision-making, whether case-based or rule-based. It accounts, for instance, for the traditional role of equity over and against harsh legal logic. It inspires domain-specific principles like, e.g., in criminal law, the *nullum crimen / nulla poena* principle, the presumption of innocence, the due process principle, etc. It is the backdrop against which we understand the rule of law, as it binds authorities to the mast of the very ship they sail. It explains, moreover, why a democratic regime is to be preferred over an autocratic one: the former warrants minorities the chance to grow to majority while the latter does not. All such normative features of a legal order converge in one presupposition: what is said in judgment ought to receive guidance from a 'saying' that precedes it and that is responsive to the summons of the infinite Other. Let us look in some more detail at two explicit illustrations of this basic thesis in Levinas's texts: his interpretation of human rights as a protection against arbitrary state power; and the role of (violent) force in law.

Levinas's thought undercuts the interpretation of 'human rights' as, first and foremost, a set of normative attributes to be ascribed to the members of a category, to wit the category of 'men' or 'humans'. They are not a mode of representation regarding 'mankind' as a kind, despite a discourse that suggests as much, in particular by stressing that such rights accrue to 'all men by birth'.[27] Instead, they should be seen as the upshot of 'the right of man', which is, for Levinas, primarily 'the right of the other human being'.[28] This right is inexhaustible, as explained in the previous section, and yet it is only in the pursuit of exhausting it by a proliferating range of articulated rights that its inexhaustibility comes to the fore.

Thus, primarily, these rights are articulations of responsibility rather than liberty – a dichotomy that will only disappear if one is ready to accept that infinite responsibility is precisely the only feasible core of human freedom, taken as independence

[26] Cf. (Radbruch 1973 [1932]) on the antinomies in the 'idea of law'.

[27] Cf. Art. 1 Universal Declaration of Human Rights: 'All human beings are born free and equal in dignity and rights.'

[28] (Levinas 1984) 111: '*Le droit de l'homme, absolument et originellement*, ne prend sens qu'en autrui, comme droit de l'autre homme. Droit à l'égard duquel jamais je ne suis quitte.' (italics in original; BvR)

of the first-person drive to subject everything 'other-than-*I*'.[29] By the same token, Levinas questions the principle that, since Kant, has been underlying the idea of human rights, to wit the categorical imperative.[30] This imperative is supposed to govern the compatibility of radically divergent free-willing agents, by imposing on each of them the duty to subsume their actions under 'a general law'. However, exercising this judgment of subsumption is either a fraud because it is just another extension of a first-person vantage point, or it is the very expression of a more original imperative which Levinas prefers to call a summons by the Other. The Kantian imperative suggests that, at bottom, recognition of the other can and should be symmetrical in the name of individual free will, whereas, in fact, it bears testimony to a more fundamental understanding, namely that the appearance of the Other as 'visage' is already a law that puts first-person freedom into question.

However, this deeper insight does not liberate us from the problems that come with articulating 'the right of the other human' in terms of 'an order of human rights'. At the latter level, the level of judgment, we have to situate the constitutional problems of human rights as lawyers know them. E.g., which human rights to enact in formal legislation, national, supra-national and international? Is there a hierarchy of importance between them, e.g., civil-political versus socio-cultural rights? What to do in cases of incompatible human rights, e.g., freedom of religion versus the ban on discrimination on grounds of sexual preference? How to diversify and measure respect for a specific right, like the right to health, in countries across the globe (e.g., in UN-reports)? These questions should be answered; but it matters whether such answers take into account from what deeper source of normativity they derive. It matters, for instance, when one pursues to respond to Hannah Arendt's well-known challenge: precisely for those who have nothing left to appeal to for protection than their rights as humans, these rights prove without meaning.[31] Her case in point are the stateless, the non-citizens, who, by definition, cannot call on a state for protection in the first place. However, her concern is more general, and it was raised already by the critics of human rights shortly after their proclamation (for instance, by Bentham)[32]: rights will not offer relief from want and fear inflicted by the state as long as such rights are to be granted by the same state. Levinas helps us to see some hardly discernible paths through the maze of statelessness and state violence. For

[29] This the sense which Levinas give to the idea of being 'chosen' (élu), which has nothing to do with being 'privileged'. Cf. e.g., (Levinas 1991) 234.

[30] Cf. (critical, by dint of the tense, the *conditionel*): 'L'imperatif catégorique serait le principe ultime du droit de l'homme.' (Levinas 1991) 233.

[31] (Arendt 1973 [1951])299: 'The conception of human rights, based upon the assumed existence of a human being as such, broke down at the very moment when those who professed to believe in it were for the first time confronted with people who had indeed lost all other qualities and specific relationships - except that they were still human. The world found nothing sacred in the abstract nakedness of being human.'

[32] (Bentham 2002 [1795]).

instance, there is, in some cases, the possibility of acquiring European citizenship without a prior title of citizenship in any of the EU Member States.[33] There is, in other cases, a limited number of criminal justice instruments under the flag of 'universal jurisdiction',[34] as well as the Rome Statute exercising pressure on states to prosecute crime under 'ius cogens', even though the International Criminal Court is currently going through a difficult period in its relatively short career. Increasingly, there are international sanctions and (even) interventions 'for humanitarian reasons' at UN level, although often decided in cumbersome ways and rarely warranted by unequivocal justifications.

Let us also briefly look at the role that Levinas attributes to force in law. The force of law should not be related, primarily, to the political process in which it originates or by which it was generated, as if it were its residue or rudiment. It should rather be placed against the backdrop of judgment which, in turn, derives from the first-person's responsibility for 'other others'. In some cases, judgment entails condemnation in the name of citizens being 'equal before the law'.[35] Such judgment should be upheld with the same force as the judgment that sets one free. For the prisoner, the face of the jailer holding the key of his cell may be the face of state violence turning against him, withholding him from freedom. The prospect of seeing this face may well constitute a threat that prevents a citizen from committing a crime. However, from what Levinas calls a 'des-interested' viewpoint, behind the face of the jailer is the face of the victim that the criminal, or indeed his lawyer, should recognise as ultimately 'naked'. The state and its institutions, says Levinas, 'emerge from the limitations of charity rather than the limitations of violence.'[36]

4. THE THIRD THIRD PERSON: THE POLITY AS A PLURAL SELF

Now we come to the crux of my argument: the first (the other) as well as the second third person (le tiers) bring in a third third person, who remains remarkably underexposed in Levinas's philosophy. Yet, this third is essential in understanding law, and the role law may play in responding to the paragon of 'otherness', the Other as revealed in 'the other'. Let me take my cue from what was said about law as one institution of judgment, deriving from the necessity to compare 'others' in their manifold, despite their singularity. This will prepare the ground for a critical appraisal

[33] Cf. (Raucea 2017; 2018).

[34] 'Since World War II, more than 15 countries have used the concept of universal jurisdiction to criminally prosecute individuals for crimes that took place outside their territories [i.e. crimes such as genocide, crimes against humanity, torture, etc.; BvR].' See http://opiniojuris.org/2020/10/23/universal-jurisdiction-the-international-criminal-court-and-the-rohingya-genocide/; accessed 15 March 2021.

[35] Cf. the interview 'L'Autre, Utopie et Justice' in (Levinas 1991) 259.

[36] Cf. the interview 'Philosophie, Justice et Amour' in (Levinas 1991) 123, responding to the tantalising question 'Does the hangman have a face?'

of the relationship between the Other and 'we, ourselves' as a third third, despite its grammatical guise as a first person.

Both distributive and retributive (or 'commutative') justice go by the core formula 'to give everyone one's due'. Retributive justice addresses what is due to the other in virtue of some properties, e.g., being a refugee, being a millionaire, being guilty of a crime. Distributive justice addresses what is due to the other in terms of an equal division. Both modes of justice are attributed by exercising comparative judgment under parameters of proportionality. For retributive justice, what treatment is proportional to what crime, what capital, what hardship? For distributive justice, what is an equal division of a public good like health services, transport facilities or access to justice among a set of people? Moreover, it should be stressed that the judgment of law is the kind of judgment that ushers in action. 'To *give* everyone one's due' does not stop at the stage of design. It rather entails the proof of the pudding, which is in the eating. Thus, what comes in the wake of this type of practical judgment is a kind of gathering, bolstering up a first-person agent to perform the act of giving. It entails the composition and the organisation of a group that is capable of ascribing first-person references to itself, first-person *plural* references, to be sure. Only a society that appears *to itself* as a by and large ordered society, i.e., a polity, is able to lend form and substance *in actu* to the ordering aspired to in the pursuit of justice, i.e., to give everyone his or her due. Indeed, there is a definite, though not a definitive, 'we' hiding in the background of comparative judgment, whether it is exercised in the name of retributive or distributive justice.

Although one may readily admit that addressing these questions speaks to the rise of 'the third' as an instance of comparative judgment, it is also hard to deny that establishing proportions in either mode is crucially dependent on a 'tertium comparationis' logically preceding such judgment; and that its follow-up in action is dependent on a modes of gathering preceding the *I-You* paradigm of social relations. To put it otherwise, 'the third' as an instantiation of judgment needs a vantage point that is, itself, on the one hand much more implicit than judgment and, on the other, not retrievable from the first-person's ordination to the other. For it was precisely this ordination which gave rise to judgment, and judgment to pre-judgment or pre-gathering. Waldenfels submits it succinctly: '*The point of view of universality* should not be confused with a supposed *universal point of view*.'[37] This vantage point of universality is precisely where reference to 'the people' or 'society' as a first-person plural comes in, and note that it is a form of reflexive reference: 'we, ourselves'.[38]

Now, distributive justice, in particular, cannot operate without such implicit pre-judgment; neither can retributive justice, in so far as it purports to protect, correct,

[37] (Waldenfels 2007) 33, referring also to (Bedorf 2003). Italics in the original.

[38] (Arendt 1973 [1951]) 291: 'As mankind, since the French Revolution, was conceived in the image of a family of nations, it gradually became self-evident that the people, and not the individual, was the image of man.'

and restore the outcomes of distributive justice. The reason is simple. It is impossible to divide and distribute a certain 'good' unless one assumes the addressees or receivers to be a finite number. The metaphor of the birthday cake may suffice here: to give everyone her or his due, one must start by counting the guests; and there will be no distribution as long as the counting has not stopped. Thus, the first pre-judgment of distributive justice is who is, and who is not, to be counted in for the distribution. In this point, the logic of everything legal and the logic of everything political converge. Where the administration of justice requires a finite number, the performance of political action demands that this finite number is referred to as 'a bounded whole'. Precisely because politics claims to order social relations it is delivered to drawing boundaries around the terms of these relations. Bootstrapping politics entails the ability (and the opportunity) to speak of 'society' in the singular, without a definite article, meaning 'we as society'.

Lefort's insight into the logic of this endeavour is more than convincing.[39] It, firstly, requires a society becoming symbolically transparent to itself by reference to a quasi-transcendent realm beyond social relationships, from where legitimate power over these relationships may be exercised. This is quasi-transcendence, which is in fact a first-person plural mode of reflexive reference, is everything but the genuine exteriority Levinas purports to evoke. Secondly, the primordial act by which this power is exercised is an act of self-inclusion pervading all political discourse. Each appeal to the 'general' interest, to 'public' security, to 'national' income, bears testimony to the speakers' effort to represent society 'as a whole' departing from a first-person plural vantage point, a 'we' constituted in very act of self-inclusion. This act inevitably excludes others who, for this 'we' become more than just foreigners: they become strangers.[40] Note that they are not, necessarily, the enemy. They register for the first-person plural as those who do not have to register. They matter on conditions set by a 'we'.

This act of self-inclusion, again, is delivered, by definition, to certain modes of representation.[41] 'It is impossible for a "we" to say "we"', says Waldenfels, quoting Benveniste. 'Rather, "we" is said by those who take part, directly or indirectly, in the enactment of a constitution. A political group finds its voice only in spokespersons who speak in its name and represent it *as a whole*.'[42] In other words, it is impossible for a 'we' to perform a speech act, to use performative language, or – in Levinasian

[39] See (Lefort 1986), in particular the essay on the permanence of political theology.

[40] Cf. (Lindahl 2009; 2013; 2018).

[41] In another paper (Van Roermund 2020b), as well as in chapter 6 of (Van Roermund 2020a) I argue that there is a core of embodiment in the constitution of a 'we' that evades representation. However, I will not enter this discussion here.

[42] (Waldenfels 2001). My translation [BvR]; italics in the original [BvR]. See (Benveniste 1966) 233.

term – to retreat from what is said (*le Dit*) to the saying (*le Dire*).[43] While this 'we' is, as it were, always under construction, one cannot enter the site of construction to see it happen. The saying just resonates in the background of what is said as a far echo of a performative phrase 'we' can never access. This makes the first-person plural quintessentially different from the first-person singular. The performative 'Here I am' (*me voici*)[44] is the very core of Levinas's concept of substitution, i.e., of the *I*'s only authentic response to the epiphany of the face. If a 'we' cannot respond to the excluded Other in this performative mode, it means that a polity cannot be genuinely responsive. By the same token, the policies of this polity cannot be responsive, not even if they are geared towards generating a legal order.

From the premisses developed in the previous paragraphs one may infer that the Levinasian 'third person' as the instance of politico-legal judgment, dissolves into a plurality of first-persons plural; a plethora of 'we's' who may well get deeply involved in so many antagonisms. In other words, I submit that there is an ambiguity in Levinas's early phrase 'Le *tu* se pose devant un *nous*';[45] an ambiguity that does not disappear in later writings where he characterises justice as a kind of wisdom that comes in the wake of the ordination to the Other. From a politico-moral point of view, one may concede that the epiphany of the face of the other precedes all first-person plural references. Then 'devant' means 'prior to'. However, from a politico-legal point of view, this epiphany occurs before a 'we' always already established. Here 'devant' means 'in foro of'.

Thus, I suspect, the political first-person plural strikes back in the genuine effort by any first-person singular to iteratively substitute himself in the place of the other. Such philosophical suspicion is not without empirical evidence. It is a well-established fact that many efforts to open national borders for stateless persons, asylum seekers and economic refugees – a paradigm case of both distributive and retributive justice – are guided by parameters directly derived from the dominant image in a polity of its 'identity' under the guise of its preferred values and features. These determine, for instance, what a state counts as a 'credible' story of a refugee without documents, or what circumstances it finds 'pressing' for 'humanitarian' reasons. It allows this state to hold, in point of fact, that some humans are more human than others.[46]

This identity works also in less articulated ways, for instance, in a person's incapability to overcome the distance to the other despite sincere efforts from both sides to do so. For a project on reconciliation and time, I once imagined a seminar group co-chaired by a Jewish and a Palestinian colleague from different universities and

[43] A summary of the distinction one finds in (Levinas 1974b) 6ff; see furthermore 39ff.

[44] (Levinas 1974a [1968]) 282: 'Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage.' Cf.(Levinas 1974b) 190.

[45] (Levinas 1974a [1968]) 188.

[46] (Th. Spijkerboer 1999) and, in a broader perspective, (T. Spijkerboer 2013).

convened in an old coast town in the State of Israel. However, this is the town which Palestinians call 'Akka' and Jews 'Akko'. This difference of just one vocal made it impossible for the two colleagues to speak on behalf of the other one and jointly welcome the rest of the participants in the seminar to the town of ... They would have betrayed their polity by substituting their preferred proper name for that preferred by the other, and they would have reiterated the political conflict by sticking to their own proper name for the town. They could see each other's 'preference in the difference'[47] of the two names but they were unable to step beyond it and genuinely respond to the 'nakedness' of the other. The scene is meant to demonstrate that the political 'we' of the people can only respond obliquely. The most it can do is to hold back in the very act of self-closure by which this 'we' is constituted as the vanishing point of representation. This, I submit, is what law, qua positive law, ultimately amounts to: an order of norms by which a polity, on its own account and without being forced to do so, remains open to the other in the very act of self-inclusion. It is self-written question mark in the margin of the self-ordering acts by a first-person plural which is called politics.

This may sound contradictory, but it is in fact 'only' paradoxical.[48] Self-reference constitutes 'a preference in the difference' between the self and *the other relative this self*. Hence, the manifold of acts including a plural self *obliquely* refer to those who are excluded from this self. Moreover, the plural self referred to remains partly *opaque* to the very agents who refer to it in their representational acts. There is 'otherness' within, and not just beyond, the boundaries of the included self. Important features of a political order under the rule of law, mentioned in section 3.2., acquire a deeper sense in the light of this double bind. They should be understood in the light of comparative judgment, as Levinas advises. But this comparative judgment is mediated by the reference to a first-person plural and the representation by which this plural self is constituted. The judgment of 'the third' does not come to fore without a preference in the difference deriving from its political origin. A clear example is the functioning of democracy as an integrated part of the rule of law. By periodical elections minorities get the opportunity to become the majority. But this does mean that such opportunity is granted to *any* minority. Some are included, some excluded, depending on the majority's decision. Indeed, the very idea of a 'minority' is dependent on parameters of dominance rather than number, even when these parameters do not steer the majority's considered policies or explicit ideologies. Another example, equally clear, is the much debated 'ranking' of human rights. Do civil-political rights take priority over socio-economic rights or *vice versa*? It is all well and good to argue that they are 'co-original' or 'equi-primordial';[49] however, as soon as this philosophical wisdom, embodying the viewpoint of 'third'

[47] Cf. (Waldenfels 1994) 202f.

[48] See (Waldenfels 1999) 195ff. ('Paradoxien der Selbstabgrenzung').

[49] As (Habermas 1992 [1992]) famously and rightly does.

becomes part of a political programme, it gets affected by the ranking that is always already entrenched in a polity's plural selfhood. There is indeed, I submit, a third behind, though not beyond, the third, more innermost than the innermost of the first-person singular.[50]

REFERENCES

Arendt, H. (1973 [1951]). *The Origins of Totalitarianism*. New York - London: Harcourt Brace Jovanovich.

Bedorf, Th. (2003). *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modellen zwischen Ethnischem und Politischem*. München: Fink.

Bentham, J. (2002 [1795]). Rights, Representation, and Reform: Nonsense Upon Stilts and Other Writings on the French Revolution. In P. Schofield, C. Pease-Watkin and C. Blamires (Eds.), *The Collected Works of Jeremy Bentham*. Oxford: Clarendon Press.

Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale, Bd. I*. Paris: Gallimard.

Christodoulidis, E. (2004). The Objection that Cannot be Heard. Communication and Legitimacy in the Courtroom. In A. Duff, L. Farmer, S. Marshal and V. Tadros (Eds.), *The Trial on Trial, vol. I, Truth and Due Process* (pp. 179-202). Oxford - Portland (Or.): Hart Publishing.

Habermas, J. (1992 [1992]). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 2. Aufl., Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Lefort, Cl. (1986). *Essais sur le politique (XIXe-XXe siecles)*. Paris: Du Seuil.

Levinas, E. (1963). 'La trace de l 'Autre.' *Tijdschrift voor Filosofie* **25**: 605-623.

Levinas, E. (1974a [1968]). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (3me éd., .). La Haye: M. Nijhoff.

Levinas, E. (1974b). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: M. Nijhoff.

Levinas, E. (1976 [1963]). *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (3me éd., revue et corrigée.). Paris: Albin Michel.

Levinas, E. (1984). Interdit de la représentation et 'droits de l'homme'. In A. Rassial and J.-J. Rassial (Eds.), *L'Interdit de la représentation. Colloque de Montpellier* (pp. 107-113). Paris: Du Seuil.

Levinas, E. (1987). *De totaliteit en het oneindige. Essay over de exterioriteit* (m. a. v. T. d. B. vert. Th. de Boer en Chr. Bremmers, Trans.). Baarn: Ambo.

Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset.

Lindahl, H. K., (Ed.) (2009). *A Right to Inclusion and Exclusion. Normative Fault Lines of the EU's Area of Freedom, Security and Justice*. Oxford - Portland (Or), Hart Publishing.

[50] I play on St. Augustine's characterization of God as 'interior intimo meo et superior summo meo.' See *Confessiones*, III, 6, 11.

Lindahl, H. K. (2013). *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*. Oxford: Oxford University Press.

Lindahl, H. K. (2018). *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oudejans, N. (2011). *Asylum. A Philosophical Inquiry Into the International Protection of Refugees*. Tilburg, Tilburg University.

Radbruch, G. (1973 [1932]). *Rechtsphilosophie* (8. Aufl., hrsg. von E. Wolf und H.-P. Schneider.). Stuttgart: Koehler Verlag.

Raucea, C. (2017). *Citizenship Inverted: From Rights to Status?* Tilburg, Tilburg Law School. **PhD**.

Raucea, C. (2018). 'The substance of citizenship: Is it rights all the way down?' *Netherlands Journal of Legal Philosophy* **47** (1): 67-92.

Riley, P. (1982a). *The General Will Before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.

Spijkerboer, T. (2013). *Fleeing homophobia : sexual orientation, gender identity and asylum*. Abingdon, Oxon, Routledge.

Spijkerboer, Th. (1999). *Gender and Refugee Status*. Nijmegen, Gerard Noodt Instituut.

Taylor, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Roermund, B. (2020a). *Law in the First Person Plural. Roots, Concepts, Topics*. Cheltenham - Northampton (Mass.): Edward Elgar.

Van Roermund, B. (2020b). 'Review of Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion: Representation and Beyond.' *Indiana Journal of Global Legal Studies* **27** (2): (forthcoming).

Van Roermund, B. (2020c). Anamnesis - Or Reparation as Responsive Remembrance. In C. De Gamboa Tapias and B. Van Roermund (Eds.), *Just Memories. Remembrance and Restoration in the Aftermath of Political Violence* (pp. 91-111). Cambridge - Antwerp - Chicago: Intersentia.

Van Waas, L.E. (2008). *Nationality Matters. Statelessness under International Law*. Antwerpen: Intersentia.

Visker, R. (2005). *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam: SUN.

Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Waldenfels, B. (1999). *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, 4*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2001). *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Göttingen: Wallstein Verlag.

Waldenfels, B. (2007). *The Question of the Other. The Tang Chun-I Lecture for 2004*. Hong Kong: The Chinese University Press.

221 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 221-240
ISSN: 1825-5167

NUEVAS FORMAS DE PENSAR LA POLÍTICA A PARTIR DEL PENSAMIENTO ÉTICO DE EMMANUEL LEVINAS

FEDERICO IGNACIO VIOLA
CONICET, Universidad Católica de Santa Fe (Argentina)
fviola@ucsf.edu.ar

ABSTRACT
The article shows how the significations that give meaning to the normative political dimension as such are not the outcome resulting of transposing an *a priori* a-historical set of ideals deductively applied into each concrete historical situation. For the political dimension has its own autonomy and it finds its meaning in itself, without the necessity of referring itself to an external instance of validation. However, it becomes clear how through a necessary immanent historical mediation result an initial intersubjective and practical-linguistic intrigue that links both dimensions, the ethical one and the political, including its practical implications. In this way, it is shown how the *praxis* of speech, as conceived by Levinas but also as it was already implicitly envisioned in the ancient rhetoric, constitutes the form of mediation *par excellence* from which the significations that confer sense to the political are instituted.

KEYWORDS
Levinas, politics, ethics, liturgy, work.

Las connotaciones políticas de la ética levinasiana, siempre implícitas en la obra del pensador lituano, han sido escasamente abordadas, en cuanto se lo ha considerado, tal vez de manera superflua, un "teórico" fundamental de la ética que nunca se preocupó por sus aplicaciones e implementaciones prácticas concretas. Ciertamente Levinas no estaba preocupado por ofrecer un sistema moral determinado (Levinas, 2000a), mucho menos, por lo tanto, lo desvelaba la idea de ofrecer alguna determinada forma de praxis política. Por otro lado, como afirma en *Totalidad e Infinito* con un dejo de pesimismo, "la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad" (p. 47).

Se trata por eso en el presente trabajo de sacar a la luz interpretativamente los presupuestos políticos de su ética para mostrar en qué medida dichos presupuestos tienen el potencial de ejercer una influencia efectiva en la convivencia social de las democracias contemporáneas por las que se rigen los Estados modernos.

En la primera parte del escrito se retoma el lúcido planteo de Ciaramelli (2002) para quien las implicaciones políticas del pensamiento levinasiano surgen a partir de pensar la imposibilidad de una acceso directo, in-mediato, a lo originario o al sentido a partir del cual significan las instituciones sobre las cuales se basa nuestra vida en sociedad. La *condición* de lo político residiría en la forma en que se piense dicha mediación. Pues existe un salto, una distancia insuperable, que impide toda deducción directa de lo político a partir de la dimensión ética y moral. En esta misma sección se presenta asimismo el hilo conductor que atraviesa todo el presente trabajo, a saber, que esa distancia insuperable que impide toda deducción *directa* de lo político a partir de la dimensión ética sólo puede ser intermediada por la única forma de trascendencia que conecta las partes sin anular la distancia, sin reducir una parte a la otra, a saber el lenguaje. Pues, como lo refiere el mismo Levinas (2001) "el lenguaje no puede englobar al otro... En el habla, no pensamos únicamente en el interlocutor, sino que le hablamos... " (p. 46). El lenguaje será planteado ante todo como habla, como diálogo (Levinas, 1994) y encuentro a través de cuya mediación, anacrónicamente, se hace posible el comienzo de la política y a través de ella el surgimiento de la justicia social. Se intentará demostrar por lo tanto de qué manera se lleva a cabo la vinculación lingüística el pasaje de la ética a la política, en tanto el habla funciona como interfaz o intermediación entre ambas dimensiones (Ciaramelli, 2004). El lenguaje en su ejercicio mismo, es decir en cuanto acto de habla *realiza*, en el sentido fuerte del término, una forma de política orientada por la ética. Pues la ética *es* lenguaje, como no se cansa de afirmar Levinas (2003).

Y si la política, como se intentará mostrar en la segunda parte siguiendo sobre todo los aportes de Hetzel (2011), ya desde la antigüedad, no puede ser pensada sino como ejercicio de *acción* lingüística, se postulará entonces que el ejercicio político parlamentario no puede ser pensado sino como orientado y condicionado, aunque más no sea pre-originariamente, por la ética. No en la forma de una psicagogía que conduce *velis nolis* las conciencias de los gobernantes sino como la condición o imbricación necesaria y factual inherente al hecho mismo de la vida política en cuanto ésta no puede realizarse sino como *praxis* de habla. Se expondrán por lo tanto, en la misma sección, los modos de esa articulación y la forma concreta en que se cumple esa orientación de sentido por el que se va instituyendo éticamente un determinado orden de significados culturales, sociales y políticos. Se mostrará, por eso, con Hetzel (2005, 2011) la conexión intrínseca entre lenguaje, democracia y vida política en la antigüedad previa a Platón, sobre todo en la antigua retórica tal y como era ejercida por los sofistas.

Finalmente, a modo de conclusión, se intentará pensar una forma de política orientada por la ética que denominaremos política *litúrgica*. Categoría a partir de la cual se explicitarán las implicaciones que dicha articulación posee respecto de una forma de *praxis* política basada en la gratuidad y ordenada al servicio del pueblo.

DE LA ÉTICA AL LENGUAJE

Hetzel (2005) muestra cómo el lenguaje en su uso retórico, discursivo y dinámico, queda relegado a los márgenes de la filosofía después de Platón. El debate público que era parte esencial de la vida democrática de la antigua Polis, es expulsado del *logos* y denigrado a mero *onoma*. El *logos* griego se equipara de esta forma al *nous*, y el lenguaje corriente se vuelve funcional al pensamiento teórico, en tanto es reducido a mera herramienta de representación de las ideas (Hetzel 2011). Es instrumento del intelecto que representa la cosa en sí y que sirve para transferir tales representaciones, a las que sólo algunos privilegiados tienen acceso, en la forma epistémica de datos o temas. El lenguaje se subordina así a la verdad ideal que debe transmitir y *comunicar*, y en tanto *legein*, cumple solamente la función de *reunir* los trozos dispersos de un *logos* ideal fragmentado, caído en desgracia por la rudimentaria y material singularidad del habla cotidiana (Llorente, 2014). Todo discurso constituiría el intento de persuadir a los oyentes para hacerlos *entrar en razón*, es decir mostrarlos como sus certidumbres en realidad son las partes dispersas de *una* verdad ideal, cuyo acceso sería inmediato para aquel que refiriéndola la enseña. Levinas (1997; 2002) critica precisamente esta forma de retórica de la persuasión y la elocuencia que desprecia el *acto de habla* singular y cotidiano por el cual todo otro viene a ser considerado, o bien, receptor de contenidos ideales, o bien, contribuyente a su conceptualización final en una totalidad última que todo lo explica y contiene.

Por esto mismo Levinas, a partir de su reflexión ética, desemboca en una reflexión sobre el lenguaje que, más allá de sus intenciones, encuentra notables semejanzas con la consideración antigua, pre-platónica, del habla, tal y como la expone Hetzel (2003) quien, presentando una novedosa noción de performatividad lingüística, alude en este respecto explícitamente al pensador lituano.

Pues si la ética en su sentido general y corriente, no puede ser pensada sino como *praxis*, y si la ética, a su vez, es considerada por Levinas como lenguaje *dirigido* a un otro, el cual, en y por dicha *interpelación*, deviene prójimo en su proximidad de aproximado, ergo, toda *praxis* ética es *acción* lingüística y viceversa.

El rostro es habla, concluye Levinas (1991) y rompe de esta forma con el sistema monológico del logos racional donde no hay novedad que pueda advenir, donde está todo ya de alguna manera *dicho* y donde, por eso mismo, toda *escucha* es banal, puesto que las verdades son desveladas o bien a través de una forma de anamnesis teórica o bien por la exigencia a *entrar en razón* que de la que no puede librarse el interpelado, a riesgo de caer en la insensatez. El rostro, por eso, es irrupción y apertura al diálogo en la sinceridad y rectitud de su desnudez por la que expresa su verdad en el mismo acto de expresar*se*. Expresión sin par, novedad e *inicio* de algo nuevo. Realización efectiva de la primera frase que prologa el cuarto evangelio: *en el principio era la palabra*. No porque la palabra estaba *en* el principio,

junto al origen, sino porque la palabra constituye la mediación misma por la cual todo origen, todo arjé, se dona y entra en escena.

He ahí la complicación inicial (Ciaramelli, 1995; 2009), el *dia*-logos, drama de los dramas humanos, comienzo de la convivencia social y política en el advenir de verdades singulares en la que coincide el proclamador y lo proclamado. Complicación originaria insuperable, irreductible, que es ya siempre interpelación a la responsabilidad, *inicio* complejo de la justicia social. Porque en la mirada del otro, en el expresarse de su rostro me mira ya el tercero. El rostro que habla es, de esta forma, en la complejidad de su peculiar *acción* lingüística, el comienzo mismo de la justicia.

El acto de habla que tiene lugar en el cara a cara con el otro, en efecto, no se diferencia del inicio de la justicia en cuanto tal. La complicación inicial, en la cual lo social-político ya siempre tiene lugar, no es el producto de un *problema* de comunicación que debe ser superado, sino que constituye la cuestión misma del origen diacrónico de la justicia. Pues, aclara Levinas (2002), la comunicación "no se reduce al fenómeno de la *verdad-que-une*: es una no-indiferencia ante el otro, susceptible de significación ética a la que se subordina incluso el enunciado mismo de lo *Dicho*" (p. 156).

Levinas (1997) siempre vincula la acción o *praxis*, empero, como referida a la voluntad, a la libertad, a la autonomía. No se refiere a la acción sino como el resultado de la razón práctica que siempre actúa con arreglo a fines e intereses determinados. La autonomía del sujeto desemboca en acción racional práctica que modifica el mundo. Pues no concibe la ética sino a partir de una *pasividad más pasiva que toda pasividad antitética al acto* (Bierhanzl, 2014; Levinas 2003).

Sin embargo, tematizando la cuestión de la política y de la justicia, Levinas (1998) admite, comentando un pasaje de la *República* de Platón (*Rep.* 350e, 351c), que el lenguaje ético, implica una cierta praxis *persuasiva* por la que se invita al interlocutor a escuchar, a entrar en una forma de diálogo argumentativo y razonable. Especie de *persuasión* ética *pre-originaria* del rostro, como dice Ciaramelli (1989), "en favor de un discurso coherente" (Levinas, 1998 p. 103), en favor de la argumentación y el discurso, en favor del debate racional, propios de la política y de la convivencia democrática.

Persuasión del Rostro *previa* a la persuasión discursiva y violenta que fuerza las libertades y las voluntades a *entrar en razón*. *Discurso* previo al discurso, comienzo del comienzo, que nunca puede ser presente. Esta situación ético-lingüística, este *acto-pasivo de habla* del Rostro tiene implicaciones eminentemente políticas, en tanto constituye su germen, el inicio de su inicio. Anacronismo del sentido, *inicio de la filosofía*, inicio anárquico "que está antes de todo presente" (Ciaramelli, 1989 p. 167).

Hetzel (2011), a su vez, muestra aludiendo a la retórica precisamente el carácter peculiar de la persuasión según el cual lo social, es por un lado eminentemente

lingüístico a la vez que posee un carácter circular fructífero. Este carácter circular no designa otra cosa que el hecho de que todo acto lingüístico y su socialidad intrínseca no se basan en nada más que en sí mismos, en el propio acto de habla de su enunciación. Enunciación por la cual entre el que persuade (*peithein*) y el persuadido existe una confianza o fe (*pistis*) irreductible a ningún fundamento exterior al diálogo, es decir, a la situación lingüística en la que se encuentran implicados el hablante y el oyente. Conviene citar a continuación las propias palabras del pensador alemán:

> *Pistis* puede traducirse como *fe*, *confianza* y *asegurarse*... palabra que pertenece a la raíz verbal de *peithein*, siendo éste último verbo central respecto de la actividad retórica; el verbo *pisteuien* significa *fiarse* y *confiarse*, pero inicialmente significa *creer* en el sentido *de dejarse persuadir*. Por tanto, *pistis* podría interpretarse también, en sentido amplio, como aquello que resulta del ser convencido con palabras, pero también como aquello que tiene que estar presupuesto para poder convencer con palabras. En este punto entramos en el círculo de lo que nos es de confianza. La fuerza unificante del habla, que al mismo tiempo garantiza la fuerza unificante de lo social, exhibe la peculiaridad de no poseer ningún fundamento, ya que no puede ser reconducida a nada fuera de ella misma. Nada justifica el hecho de confiarse en las palabras del hablante, y eso es lo que las hace, precisamente, dignas de confianza. En última instancia, el confiarse no se produce recurriendo a fundamentos, sino que ya tiene que estar presupuesto. (p. 338-339)[1]

La *praxis* del habla que tiene lugar entre los que dialogan posee, por lo tanto, una *efectividad* intrínseca, es decir una dimensión *performativa* irreductible, que no refiere ni a intenciones previas ni a competencias propias del sujeto hablante, sino que, en palabras del mismo Hetzel (2003) "no significa otra cosa que nuestro discurso despliega una efectividad específica en la respectiva actualización de su ejecución. El habla es efectiva *en cuanto* se consuma y se consuma *como* efecto. Su efectividad no constituye una de sus características, en cuanto no se basa *en otra cosa* que en su ejecución" (p. 10).

Refiriéndose a la comprensión levinasiana del lenguaje ya decía De Greef (1969) tempranamente a fines de la década de los sesenta:

[1] «Pistis kann mit *Glaube*, *Vertrauen* und *Zutrauen* aber auch mit *Versprechung* und *Verheißung* übersetzt werden: das Wort gehört zum Verbalstamm von *peithein*, dem zentralen Handlungsverb der Rhetorik; das eng verwandte Verb *pisteuien* bedeutet *trauen* und *vertrauen*, zunächst aber glauben im Sinne von sich überreden lassen. Pistis könnte im weitesten Sinne also als etwas gedeutet werden. was aus dem Überzeugtwerden durch Worte resultiert, was aber zugleich vorausgesetzt werden muss, um mit Worten Überzeugen zu können. Wir geraten an dieser Stelle in einen uns bereits vertrauten Zirkel. Die Bindungskraft der Rede, die zugleich die Bindungskraft des Sozialen garantiert, erweist sich als eigentümlich grundlos, als auf nichts außerhalb ihrer selbst rückführbar. Nichts rechtfertigt das Vertrauen in die Worte des Redners, gerade das macht sie allerdings vertrauenswürdig. Vertrauen lässt sich in letzter Konsequenz nicht über einen Rekurs auf Gründe herstellen, sondern muss bereits vorausgesetzt worden sein».

> "De hecho, podemos considerar el habla [*parole*] —una dimensión del lenguaje [*langage*] que requiere por parte del que oye un compromiso práctico y, por parte del hablante, igualmente una cierta conducta de 'in-volucramiento' [*com-promettante*]— como un lenguaje *performativo*. Adoptando la terminología de Austin en *How to do Things with Words*, podemos decir que el lenguaje ético es perlocucionario, o perlocutivo (perlocutionary), en el sentido de que también requiere la producción de algún efecto o acción." (p. 440)

El lenguaje es, por eso, en su ejecución misma la *efectiva* consumación de la *aproximación* del interpelado. Antes de transmitir datos, antes de todo *Dicho*, en el lenguaje se *produce* la proximidad del prójimo (Levinas, 2005; 2003), y en este sentido el lenguaje *realiza*, en el sentido fuerte del término, más allá de todo plan o intención del hablante, la aproximación del otro (*autre*) en cuanto prójimo (*autrui*). En este sentido el lenguaje dirigido a todo otro consuma la ética o la ética se lleva a cabo en y por el acto de habla. Pero el acto de habla, además de ser la realización que aproxima al otro y lo *hace* prójimo, realiza también la investidura del sujeto y su libertad *convirtiéndolo* en responsable *ante todo, de todos y hacia todos*, como no se cansa de repetir Levinas aludiendo a Dostoievsky (Levinas, 2001). El vínculo *performativo* entre lenguaje y responsabilidad es evidente asimismo cuando Levinas (2001) refiere que la invocación del mismo por el otro realiza la trascendencia en cuanto dicha invocación obliga al Mismo, "lo responsabiliza, es decir, lo convierte en hablante" (p. 46).

En esto reside el privilegio *verbal* del lenguaje, en el que insiste Levinas (2002), entendido como *Decir* antes que como *Dicho*. Este *Decir* es verbalmente acción lingüística efectiva más allá de la violencia de lo *Dicho*, que desde afuera compele al interlocutor a *entrar en razón.*

Esta verbalidad (Bernet, 1985) referida y puesta de relieve por Levinas (2002) marca, por un lado, la temporalización diacrónica de la ética y le permite, por el otro, evitar hablar de la ética como acción estratégica con arreglo a fines subjetivos.

Cuando se afirma que el rostro *habla* (Feron, 1980), cuando se afirma el carácter verbal de su *logos*, no se hace referencia principalmente a un nombre que designa una acción, sino que se hace referencia a un encuentro que "hace vibrar verbalmente el ser como un *evento* de palabra." (p. 23) Hablar constituye, de esta forma, el acontecimiento por el que se deshace la figura, se deconstruye la representación conceptual que traiciona la singularidad del sí mismo. El hablar del rostro constituye, por eso, el *realizarse* de una revelación, el manifestarse mismo de una verdad distinta a la verdad epistémica *dicha* que presupondría un valor universal y eterno. Es expresar una verdad singular, concreta, de la que no puede haber ciencia, como afirma Aristóteles (Ét. Nic.: VI, 5, 1140a 25-30). Pues su función *antes* de ser epistémica y más allá de toda funcionalidad, es acto responsorial, responsabilidad de una libertad investida de cara un otro que interpela.

Por eso Hetzel (2011) en su reconstrucción arqueológica de la noción de *performatividad*, tal y como se daba en la antigüedad pre-platónica, sobre todo en la sofística retórica, insiste por su parte en la efectividad (*Wirksamkeit*) propia del lenguaje más allá de la voluntad y de las competencias de los hablantes. Citando a Gorgias, Hetzel (2008) recalca que el hablar es "un gran productor de efectos [ein großer Bewirker (megas dynastes)]. A continuación el pasaje en el que se hace aún más evidente la posición de Hetzel (2008) al respecto y su cercanía a la noción levinasiana de lenguaje:

> "La praxis no puede fundamentarse plenamente en nada que simplemente la preceda, ni en la razón universal ni en la libertad individual. El concepto moderno de libertad hipostasía la indeterminabilidad de la praxis y la traslada en forma de libre albedrío al sujeto, con consecuencias fatales. En lugar de aspirar a una *eleutheria*, es decir a una forma de libertad política con limitaciones internas y externas, a una forma de libertad que se realiza en cada situación, la libertad se individualiza en la edad moderna y, por tanto, se despolitiza."[2] (p. 28)

La vinculación entre política y ética en la concepción levinasiana del habla es, de esta forma, relativamente evidente. El lenguaje es referencia necesaria a la justicia y a una sociedad plural y democrática, característica esenciales de cualquier forma de vida política que se pretenda republicana. En efecto, la democracia como pluralismo es imposible sosteniendo una noción de discurso racional monológico. Una razón no puede ser otra para una razón, aclara Levinas (1997). Y agrega más adelante, "el lenguaje supone interlocutores, una pluralidad. Su comercio no es la representación del uno por el otro, ni una participación en la universalidad, en el plano común del lenguaje. Su comercio [...] es ético" (p. 96). De manera que el comienzo de lo social y de político tiene lugar en una situación que lo condiciona de manera irrevocable. Es decir, que el comienzo de su comienzo reviste un carácter ineluctablemente ético.

El habla es, por eso, en su verbalidad y temporalización, el comienzo pre-original, el inicio complejo y articulado de una sociedad pluralista y democrática que, condicionada por dicha implicación ética insuperable, aspira a la justicia.

En este respecto el habla significa irrupción e interrupción. Todo acto de hablar, de expresarse interrumpe y trastorna el discurso coherente y cerrado; el discurso *continuo* de la filosofía política que presupone el discurso monológico e impersonal de la razón, donde es en vano intentar *decir* algo, puesto que todo, de alguna manera, está ya siempre *dicho*.

[2] «Praxis lässt sich aus nichts heraus vollständig begründen, das ihr in einem einfachen Sinne vorausginge, weder aus universener Vernunft noch aus individueller Freiheit. Der neuzeitliche Freiheitsbegriff hypostasiert die Indeterminiertheit der Praxis und verlegt sie,. in Form der Willensfreiheit, in das Subjekt - mit fatalen Folgen. Statt eine eleutheria, eine politische Freiheit von äußeren und inneren Zwängen anzustreben, eine Freiheit, die sich in der Situation verwirklicht wird die Freiheit in der Neuzeit individualisiert und damit entpolitisiert».

Esta interrupción se da, según los últimos escritos inéditos de Levinas (2015), por el habla en cuanto esta es *resonancia* de una voz que proclama su verdad. Dicha voz se caracteríza por ser *grito* en su sonoridad. Y es en este sentido que representa el estallido (*éclatement*) de todo sistema cerrado, cohesionado, de signos, de todo contexto clausurante de significación, que impide toda multiplicidades de verdades y llama a la contemplación de la única verdad silenciosa que proviene del intelecto que intuye las ideas eternas.

El discurso, el habla en su actualización y efectividad performativa, en su *actuación* misma, en su *puesta en escena*, remite, por eso, a una forma de temporalidad fragmentaria. Así afirma Feron (1980) cuando dice que "el discurso hace vibrar una temporalidad *discontinua* cuya textura es una renovación, un comienzo incesantemente nuevo que rompe a cada instante la permanencia de la totalidad o de la historia." (p. 24 [el subrayado es nuestro]). Por eso hablar implica la ruptura con toda forma de identidad. Hablar no sólo es ser *para el otro* sino a la vez, *ser* otro en cuanto tal (Mayzaud, 2006).

Ahora bien, lo propio de una sociedad política son las formas parlamentarias a través de las cuales los delegados del pueblo intentan justificar discursivamente la legalidad y legitimidad de las leyes y normativas que se busca instituir y que rigen el orden democrático de los Estados.

Esta forma de gobierno tan propia de nuestra sociedad occidental implica, por lo menos de manera formal, no sólo el ejercicio del *parlamento* [*parler*, *parlare*], es decir de la argumentación y del habla, sino también el ejercicio menospreciado o, más bien olvidado, de la *escucha*. Como se mostrará más adelante, precisamente en ese ejercicio alternado de *habla* y *escucha* consistía el ejercicio efectivo de la vida democrática en la *polis* griega.

En la obra levinasiana, previa a la reciente aparición de sus inéditos, se encuentra solamente en su artículo *La trascendencia de las palabras. A propósito de 'Biffures'*, del año 49 una alusión al tema de la palabra vinculada al tema del sonido y de la audición. Allí dice Levinas (1949) explícitamente:

> "Escuchar realmente un sonido es oír una palabra. El sonido puro es verbo... en la relación social, la presencia real del otro importa; pero, sobre todo, que esta presencia, lejos de significar la coexistencia pura y simple conmigo, lejos de explicarse por la metáfora romántica de la "presencia viva", se cumple en la *audición*, toma su sentido de ese papel de origen trascendente que juega la palabra..." (p. 160-161 [el subrayado es nuestro])

Levinas (1948), sin embargo, había tematizado ampliamente ya la cuestión en una conferencia titulada *Palabra y Silencio* pronunciada un año antes, en el 48, en el *Collége Philosophique* de Jean Wahl. Conferencia inédita recogida en el tomo dos de sus obras completas publicado en francés en 2011. Allí se encuentran en ciernes los fundamentos de una fenomenología del sonido y de la audición.

Esta fenomenología del sonido y de la audición (Pignalitti, 2020; Llorente, 2014; Richter, 2014) posee unas implicaciones sociales y políticas aún no estudiadas en profundidad. A continuación se intenta explicitar esquemáticamente dichas implicaciones.

DEL LENGUAJE A LA POLÍTICA

> ¿El discurso coherente, que se absorbe todo entero en lo Dicho, no debe su coherencia al Estado que excluye el discurso subversivo mediante la violencia? (Levinas, 2002, p. 251)

Como viene siendo expuesto en la sección anterior, el Rostro que habla interrumpe el tiempo de la Historia, el tiempo de su flujo continuo, e introduce un tiempo disruptivo, discontinuo. Pero esa interrupción no es el producto de la libertad de un individuo que individualmente y a partir de su iniciativa libre y autónoma se opone al sistema, sino que es el resultado de un encuentro, en el que un Rostro que *habla* y de un interlocutor que *escucha*. El rostro es *voz* que irrumpe e interrumpe con su interpelación el discurso de la razón unívoca e impersonal, la razón que no tiene orejas, pues nada le viene de fuera. El Rostro rechaza, de esta forma, todo *compelle eos intrare* y permanece siempre extra-ordinario, *hors sujet*, intematizable, inasimilable.

La temporalidad solipsista de la Historia y del yo interesado que persevera en su conato es interrumpida por la irrupción del Rostro del otro que introduce el tiempo, y de esta forma introduce la *discontinuidad*. El tiempo adviene del otro, *es* el otro (Levinas, 1993), y por lo tanto, no constituye la mera síntesis pasiva de la temporalidad inmanente de la conciencia del yo (Viola, 2016). Tampoco es el *tiempo económico*, así denominado por Levinas (2000b) donde cada instante es equivalente y presupone el salario o recompensa por las penas vividas en los instantes anteriores. Dicho tiempo económico, tiempo de la identidad del yo siempre igual a sí mismo, del yo que existe ineluctablemente consigo mismo y que permanece siempre idéntico a sí a través de los avatares de la historia.

Por eso, la relación temporal con el otro permanece, siempre, extra-ordinaria, por fuera del flujo temporal de la conciencia, de la memoria y de la historia en el que en cada instante recoge la herencia del instante pasado y se proyecta en el interés del *conatus* el rédito a obtener en los instantes del porvenir.

La llegada *sonora* de la interpelación del otro es, precisamente, la que realiza el estallido [*éclatement*] del sistema coherente del lenguaje [*langage*] (Levinas, 2015) y del orden social, cultural y político que sostiene. Si el otro constituye la realización misma del tiempo, dicha realización acontece lingüísticamente en y por el *habla*. La palabra temporalizada, verbal, el *Decir*, inaugura el *tiempo intermitente*

(Checchi, 2003) del encuentro con el otro. El sistema estalla en fragmentos y el *logos* deja de ser el *legein* que todo lo recoge y sintetiza en la univocidad de la razón (Llorente, 2014), para pasar a ser el *logos* sonoro, singular y concreto o *habla* del sujeto singular que se expresa en cada oportunidad e interpela y requiere la *escucha* atenta de un otro que también es capaz de *logos*. Dichos fragmentos temporales no son sino el lugar del encuentro dialógico con el otro y definen una forma del aquí y del ahora, del instante presente, que no se subordina a la duración de ningún tiempo continuo, puesto que cada instante cuenta por sí mismo, no por un valor intrínseco inmanente, sino por el acontecimiento del encuentro que ellos mismos representan y consuman. En el momento presente acontecimiental de ese encuentro, el Rostro del otro articula su *logos*, habla, en la forma de un mandato que *manda mandar*. Que instruye e inspira al yo, *en* y *por* la mediación dialógica, sobre la manera más adecuada del orden normativo por el que se puede regular la convivencia social. Asimismo en el Rostro que habla ya se teje el drama de la justicia por el otro del otro, por el tercero, que ya está presente en la mirada del otro.

En el diálogo complejo, inicial, del uno al otro y en el que siempre ya está implicado el otro del otro, ya está contenido el germen de toda política y de toda posible justicia social. La institución de las leyes que rigen el orden democrático y político empieza, precisamente, *allí*. En *el principio está la palabra*, pero la palabra es mandato, por eso "el principio sólo es posible como mandato" (Levinas, 1997 p. 215).

Dice Levinas (1998) en este respecto: "la subordinación... a las leyes escritas, exige el discurso en tanto que encuentro de hombre a hombre... Hemos afirmado que el mandato es la Palabra o que la verdadera palabra, la palabra en su esencia, es mandato" (p. 110). Es importante recalcar que ese mandato surge de un *encuentro*. Es el resultado de un entre-dos en el que se realiza la mediación ético-lingüística pre-originaria por la que se pasa a la política propiamente dicha y a la razón que calcula y que tiene la tarea de *comparar lo incomparable* (Ciaramelli, 2002). Dicha comparación entre individuos *únicos* e insustituibles respecto de sus necesidades y requerimientos, absolutamente necesaria en la vida política para la consecución de una justicia *cada vez mejor*, no constituye un mero cálculo de la razón instrumental donde se sopesan intereses para obtener el saldo que otorga valor a la relación con el otro. Se trata más bien, como subraya Levinas (2001), de la *sabiduría del amor*, subversión de toda *filo-sofía*, por la que se introduce el criterio, la medida, que *limita* a la infinita responsabilidad de los unos por los otros y se *origina el origen* de un orden en el que es posible el surgimiento de un Estado en el que permanezca abierta la posibilidad efectiva una justicia y equidad auténticas.

La limitación que surge del mandato de la interpelación del otro no proviene por lo tanto de un tirano que se impone sobre las libertades de los ciudadanos que le están sometidos, violentamente desde fuera, sino de una *sabiduría responsable*

que instruye *misteriosamente* sin doblegar, pues, en palabras de Saint-Exupéry, *cuando el misterio es demasiado grande, es imposible desobedecer*.

Es decisivo remarcar esta *complicación inicial* (Ciaramelli, 1995; 2004) en la que se juega, a través del *habla* y la *escucha*, la aspiración a un orden cada vez más humano, cada vez más justo. Pues, como recalca Levinas (2001), "en la propia esfera de la historia existe un nivel de injusticia inocente en el que se hace el mal ingenuamente" (p. 44). Como si el mal se introdujera en la historia humana silenciosamente, en *puntas de pie*, inadvertido, desapercibido. De ahí que sea menester, en orden a reconocer la injusticia, la interpelación, la voz, el *sonoro* pedido de auxilio del otro que acusa al yo perteneciente a la estirpe de Caín que pretende que el otro no le incumbe. Por eso, "para que yo conozca mi injusticia - para que yo entrevea la posibilidad de la justicia- se precisa una situación nueva: se precisa que alguien me pida cuentas. La justicia no resulta del juego normal de la injusticia. Procede de afuera, del otro lado de la puerta, de detrás de la contienda, aparece como un principio exterior a la historia" (p. 44). Proviene, a fin de cuentas, de la *voz* del otro que resuena en los armónicos de lo *dicho*. Ahora bien, se requiere un oído atento, entrenado, para percibir tales *armónicos*.

Esa procedencia *externa* no refiere a un *afuera* espacial-geométrico, sino a la responsabilidad extra-ordinaria que rompe el solipsismo de un yo *acusado* de injusticia por el mero hecho de su existencia, y que, por lo tanto, tiene que justificar discursivamente su mera presencia, su mero estar-ahí. Para eso, precisamente, el humano, animal político, *tiene la palabra* [*logon echon*] (Arist. Pol., 1253a 2f. u. 7-10).

Esta justificación del propio ser o existir consiste en el acto pre-originario responsorial por el que el yo recibe el mandato del otro en la *escucha atenta* de su voz. Escucha originaria y paradójica *que obedece una orden antes de que se formule* (Levinas, 2003) como si se tratase de una libertad que viene al ser en y por la escucha misma. Anacronismo insuperable (Ciaramelli, 1989) del llamado y del oír de un ser cuya obediencia coincide con la escucha misma. Creación *ex nihilo*, responsabilidad sin comienzo. Inicio absoluto en la voz y la escucha, inicio por antonomasia, por el que se abre la posibilidad de toda *novedad* en la historia. Novedad que resquebraja la cerrazón de esta última y que contiene el germen del progreso moral de la convivencia social.

Si bien Ciaramelli no desarrolla ampliamente la cuestión del lenguaje alude al mismo en tanto que *habla* [*parole*] a través de la cual, como *mediación diacrónica* irreductible, se cuestiona lo instituido *sincrónico* y se dona lo originario. En efecto refiriéndose a la normatividad y a la legalidad que ordena la comunidad política Ciaramelli (2009) hace referencia a la necesaria posibilidad humana del *hablar* como forma de instituir y estabilizar, por un lado, el caos de lo real y, por el otro, como la forma de cuestionar lo instituido para permitir un progreso hacia formas más justas y más adecuadas de convivencia social. Dicho instituir, en efecto, "arraiga

en el lenguaje" y precisamente, agrega el pensador napolitano, "porque presupone la complicación originaria de la pluralidad humana, el lenguaje está vinculado intrínsecamente a la creatividad del instituir" (p. 63).

Si, por el contrario, fuera posible un acceso inmediato, originario, a un conjunto de normas o leyes *a priori*, a-históricas, no sería necesaria el habla en su forma positiva instituyente o en su forma cuestionadora deconstructiva de lo instituido. La legalidad en dicho caso coincidiría con la realidad y de esta forma sería en vano, tanto cualquier intento de justificación de dichas normas, así como cualquier interrogación respecto de su legitimidad. La *pregunta socrática respecto de la justicia de las leyes de Atenas* (Caramelli, 2009) carecería de sentido, y toda forma de debate político sería inútil.

La legalidad vigente, la legalidad instituida, debe poder ser interrogada por el ser humano respecto de su justicia y su legitimidad. Es decir, que el mismo carácter intrínseco que la define como institución histórica y humana dialógicamente producida, nunca puede reducirse a la intuición de un dato fáctico inmediatamente accesible, y por eso, debe poder ser siempre interrogada críticamente. Esto es, debe ser posible plantearse la pregunta de si las leyes que rigen el orden social son justas o injustas.

Aquí se juega el sentido de todo debate político a través del cual se hace posible toda puesta en cuestión de la legalidad instituida. El debate político parlamentario, si todavía conserva algún sentido en los Estados democráticos occidentales, constituye, precisamente, el lugar propio en el que se lleva a cabo la puesta en cuestión de la legitimidad de las leyes y de todo orden vigente en general y por eso la autenticidad y utilidad de dicho debate depende de que no se parta del presupuesto metafísico de un acceso inmediato a una presunta legalidad natural universal e incuestionable.

De manera que, la contingencia y la indeterminación absoluta, el caos y el azar que reinan sobre lo real, como explica Ciaramelli (2009), constituyen la condición misma de la vida política y del surgimiento de las instituciones por las cuales se rige dicha vida. En efecto, el orden social, más allá de todo fundamentismo o nihilismo, no surge de la traspolación de un ordenamiento *a priori* a-histórico que se impone de manera *top-down* sobre una nación o un pueblo. El orden social e institucional, con sus leyes y normas, exige ante todo el esfuerzo *creativo* de los ciudadanos y surge, por eso, del diálogo y la confrontación intersubjetiva en el acontecer efectivo de un drama *histórico* que debe ser considerado irreductible e insuperable y por el cual se estabiliza lo azaroso, efímero y frágil de la existencia humana. Lo propio de lo humano viene definido por esta pluralidad o multiplicidad de mediaciones intersubjetivas a través de las cuales, más allá de todo determinismo esencialista, naturalista o racionalista, se realiza lo humano en la relacionalidad y socialidad que la constituyen. Por eso afirma Ciaramelli (2002) que "el orden instituido y simbólico

de lo político comienza desde sí mismo sin encontrar en ninguna inmediatez previa la garantía normativa de sus contenidos" (p. 57).

Es necesario, por lo tanto, postular una plasticidad de lo humano que permita una sana mediación intersubjetiva y colaborativa sin necesidad de recurrir a una determinación fija *a priori* de una presunta naturaleza humana, sea ésta de carácter racionalista o esencialista. La forma de dicha mediación, además de su intrínseca lingüisticidad, tiene que poder ser *determinable* cada vez en cada contexto concreto. De eso se trata la plasticidad por la cual se lleva a cabo la puesta en cuestión dialógico-crítica de lo instituido, es decir en el hecho histórico político en el que *cada vez*, en cada encuentro concreto, es posible debatir auténticamente el orden vigente poniendo en cuestión su validez y legitimidad.

Esta institución de lo normativo-regulativo del orden social, *cada vez* singular y concreto, surge y se mantiene, por lo tanto, en y por la posibilidad de relación dialógica del individuo con sus semejantes.

No deja de ser sintomático, que Platón, discutiendo sobre las leyes, elogie aquel tipo de ley según la cual no les está permitido a los jóvenes, precisamente, discutir sobre la legitimidad de las leyes. Una de las mejores, afirmaba el filósofo, "seguiría siendo la [ley] que prohíbe que ningún joven examine cuáles [leyes] son buenas y cuáles no, sino que obliga a que con una voz y de forma unánime todos acuerden que todas son buenas, puesto que las dieron los dioses y, si acaso alguien llega a decir lo contrario, no permite, en absoluto, que se acepte escucharlo..." (*Leyes*, 634 d-e). Por razones análogas desaconsejaba en *Rep.*, 497 una formación filosófica profunda de la juventud, puesto que para los jóvenes la filosofía como forma dialéctica de acercarse a la verdad resultaría inadecuada.

En la Grecia antigua, sin embargo, no siempre fue así. Como demuestra Hetzel (2011), la retórica antigua, antes de caer en desgracia a partir de Platón, constituía el ejercicio político y social por antonomasia donde, a través del ejercicio agonal del habla, se llevaba a cabo la *praxis* misma de la institución de los sentidos y significados con los que se construía el orden social, así como su cuestionamiento mismo, según las circunstancias. Dicho ejercicio era necesario para custodiar y garantizar una democracia auténtica y una vida política más justa para todos los ciudadanos de la Polis.

Ahora bien, el habla y el diálogo requieren una vez más, según se mencionó más arriba, de la contingencia y el azar de los avatares históricos, sin los cuales no tendría sentido siquiera el habla cotidiana en cuanto tal. El Aristóteles de la *Retórica*, comenta Hetzel (2005), presenta a la *contingencia* como una característica esencial de la praxis política, pues sería insensato *discutir cuestiones que no podrían ser diferentes o que no fueran capaces de cambiar a través del tiempo y del devenir* (Rhet. 1357a).

Sin el libre ejercicio de la palabra (*isegoría*) y una participación más directa e igualitaria (*isonomía*) de todos los ciudadanos en la vida democrática, la política se

reduciría al mero ejercicio de imposición de medidas regulativas (*policies*) por parte de un gobierno de *expertos*, con independencia de la opinión *vulgar* de los ciudadanos. Hetzel (2005) es lapidario en este sentido:

> La controversia entre filosofía y retórica, que determina la cultura occidental hasta nuestros días, es ante todo asimismo una controversia política, es decir, una controversia sobre la naturaleza misma de la política. Mientras que la filosofía define a la política [*politics*] como medidas de gobierno [*policy*], como el arte de dirigir y controlar un estado ya constituido, la retórica entiende lo político como el campo agónico de la auto-creación de la sociedad (p. 6).[3]

Para los retóricos, en efecto, la vida política coincidía con el ejercicio agonal lingüístico, el cual mantenía a la democracia en una tensión de apertura permanente y salvaguardaba, de esa forma, al pueblo del totalitarismo del poder, por el cual, el tirano de turno pretendía siempre arrogarse la prerrogativa de tener la última palabra respecto de la *cosa pública* y de cerrar, de tal manera, conceptualmente toda disputa.

Desde el punto de vista de la retórica, la política, en cuanto no se diferencian la una de la otra, no puede pensarse sino como apertura permanente del orden social a nuevas posibilidades de convivencia en la diferencia. En este sentido no sería erróneo considerar a la retórica como sinónimo de pluralismo político, en su sentido fuerte, en cuanto introduce y mantiene la imposibilidad de concluir las disputas parlamentarias que enriquecen la diversidad intersubjetiva de la vida en sociedad (Hetzel 2005). Todo lo contrario a la concepción moderna de política en su forma efectiva actual, tanto en latinoamérica como en la mayoría de los países occidentales. Así lo señala agudamente Hetzel (2005), para quien las instituciones democráticas actuales, regidas por una forma bien determinada de *filosofía política*, oscilan en una ambigüedad que no carece de ironía. Por un lado se enarbola la bandera de la libertad absoluta de los individuos y de la vida republicana, y al mismo tiempo se aspira a proclamar *democráticamente* la verdad final y última respecto de temas esenciales que rigen y ordenan la vida social de los *ciudadanos libres*. En una veintena de países, por ejemplo, convive el *derecho* a votar con su *obligación compulsiva*. Siendo esta prácticamente la única forma de *participación efectiva* del ciudadano en la vida política del Estado, el cual fuerza de este modo a los ciudadanos a legitimar compulsivamente, a través del voto, a una elite de representantes que se encargará de tomar las medidas de orden público *necesarias* para la presunta consecución del *bien común*.

La política en el sentido de la retórica, empero, mantiene el disenso como aquello que motoriza la búsqueda de una *justicia cada vez más justa* (Levinas, 2001; Viola, 2014). El disenso, sin embargo, no se desarrolla como mera lucha por el poder sino que mantiene una tensión social *fecunda* junto a una esperanza no-

[3] No existe una traducción precisa al español del término inglés *policy*, traduciéndoselo casi siempre simplemente con el término *política*, como si se tratara de sinónimos.

ingenua de un orden cada vez más humano. El disenso y el debate social y cultural, lejos de constituir el intento de imponer a los adversarios intereses individuales o partidarios, constituyen la expresión política del deseo humano de construir un mundo cada vez mejor.

La política en su versión moderna hobbesiana entiende, en cambio, el disenso como la posibilidad permanente e inminente de una *guerra de todos contra todos*. Los acuerdos son, por eso, meras conciliaciones de intereses contrapuestos en una sociedad donde nadie tiene que ver con nadie y donde la última palabra la tiene el Estado para imponer el orden necesario para la consecución de una convivencia social supuestamente *pacífica*. De allí la idea de una *paz social razonable*, "orden equitativo de fuerzas contrapuestas en un equilibrio de poder relativo" (Burggraeve, 1997; Viola & Bonet, 2020).

Hetzel (2008) recalca el hecho de que el hilo conductor del pensamiento occidental, impregnado de platonismo, ha consistido más bien en supeditar la *praxis* a la *episteme* contribuyendo de esta forma a la *despolitización* de las praxis comunitarias instituyentes de los sentidos culturales y colectivos por los que se rigen las sociedades. La subsunción de lo pragmático a lo teorético conlleva, en nuestras sociedades, ante todo la consideración de lo político como la resolución de todo antagonismo y antinomia social, mientras que la política en su sentido más propio era entendida en la antigüedad pre-platónica, más precisamente en la retórica entendida como *praxis*, como la imposibilidad misma de una reconciliación que resolviera las antinomias de la vida de la polis, respetando de esta forma su dramaticidad propia e intrínseca. Las tragedias griegas eran precisamente el símbolo cultural, pero también *político* de la imposibilidad de una resolución final y total de los problemas de la existencia humana.

A MODO DE CONCLUSIÓN: HACIA UNA FORMA LITÚRGICA DE JUSTICIA POLÍTICA

"¡El que tenga oídos, que oiga!"
(Mateo 13, 9)

Como se ha mencionado, la injusticia se cuela silenciosamente en el mundo y el clamor de los más necesitados que la padecen, la mayoría de las veces no es atendido. Sus voces son desoídas por los gobernantes, en cuanto la perspectiva visual del poder atenúa y amortigua dichos gritos al interpretarlos, según las prácticas democráticas tradicionales, a la luz los intereses de una supuesta *mayoría*. El reclamo del singular concreto que exige justicia para sí y para los otros, no cuenta por sí mismo de frente al poder político tradicional. La *burocracia* es la consumación plena de esta forma de gobierno que todavía no pierde vigencia y que se considera natural y evidente.

De esta forma, el ciudadano que no se somete a la lógica burocrática del poder y al discurso político impersonal por el que *se lo invita a entrar en razón* "es amenazado de prisión y de asilo o sufre el prestigio del maestro y la medicación del médico; [de manera que,] la violencia, la razón de Estado... aseguran al racionalismo de la lógica su universalidad y a la ley su materia sumisa. Por tanto, el discurso recupera su sentido mediante la represión o la medicación, mediante las justas violencias en el límite de la injusticia posible, en el que se mantiene la justicia represiva" (Levinas, 2003 p. 252).

Drabinski (2000) se pregunta cómo sería posible una forma diferente de democracia que a la vez se base en una inderogable *deferencia* por el otro y por todo otro en su concreta singularidad. El norteamericano propone que el espacio de lo político permita lugar a la extravagante generosidad de la ética para que dicho espacio sea orientado por ésta en orden a lograr una justicia social no sólo universal y comunitaria sino diferencial y singular en la que se atiendan y *escuchen* los intereses de las minorías e incluso de cada individuo particular en sí mismo. Esta transformación del espacio político sería posible a través del concepto de *liturgia*, tal y como lo expone Levinas (1998), que funcionaría como categoría articuladora de las dimensiones de lo ético y lo político. De ahí la consideración de una forma litúrgica de política o justicia litúrgica.

Levinas (1998), en efecto, recupera el sentido profano del término *liturgia* en vinculación con el término *obra*. Bustan (2006) explica:

> Redescubriendo el doble sentido del término liturgia, profano y religioso, Levinas se refiere tanto al sacrificio de quien ejerce un oficio en contra de su interés, tanto como a la gratuidad de una actividad sin recompensa. Recuerda su empleo original en la Antigua Grecia, donde se trataba del servicio público prestado por los funcionarios públicos denominados *leitourgial* o por los ciudadanos ricos quienes no sólo asumían los costos de los servicios prestados a la comunidad (financiación de festivales religiosos, juegos, equipamiento de buques de guerra, espectáculos, etc.), ... sino que incluso asumían las pérdidas. Finalmente, evoca, de manera original, el significado del servicio prestado a Dios que este término ha asumido a lo largo de los siglos.

Se propone, por lo tanto, considerar la praxis política descrita como enraizada en la ética como *obra litúrgica*. En efecto, el término obra, incluido en la palabra liturgia (*ergon*), en su uso verbal designa un tipo de acción eficaz netamente dirigida al otro sin expectativa de retorno o rédito. En su radicalidad, declara Levinas (1998), el obrar designa "un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al mismo" (p. 40).

Al mismo tiempo, designa una forma de acción *eficaz*, así como cuando se habla de que un antídoto o medicamento *actúa* de manera eficaz sobre el cuerpo del afectado. De forma análoga el *obrar* político orientado por la ética, el obrar político-litúrgico, *actúa* sobre el cuerpo social de una manera peculiar y diversa a las formas políticas naturalizadas en la época actual.

Más allá de toda *técnica*, empero, la *obra política* no se orienta, a la mera transformación de un mundo extraño, hostil al ser humano. No es acción transitiva que domina la materia indómita para *progresar* hacia una forma de sociedad en la que el ser humano mejore su existencia a través de nuevos productos tecnológicos. En su forma sustantiva, asimismo, el término no designa un resultado producto de una acción transitiva transformadora del mundo. Se trata, en todo caso, de una *eficacia* inmanente al instante en el que opera el agente, performatividad interna al momento de su ejecución, determinación peculiar de un *encuentro* con un otro, que es alcanzado en la *obra* pero no anulado o asimilado a través de ella.

La obra, en tanto operación *para* el otro, designa un tipo de transitividad verbal de *sentido único* (p. 35). Su intencionalidad es sin retorno. Al punto que exige una forma de generosidad radical, de *extravagante generosidad*, que no sólo no se contabiliza como mérito sino que no espera ningún tipo de gratitud por parte del otro. Es más, de alguna manera exige la *ingratitud* del otro. Pues la gratitud implicaría el retorno de una retribución y, por eso, una vuelta sobre sí mismo que anularía el *sentido único* que la define. Esta extravagante generosidad está contenida precisamente en la acepción profana de la palabra *liturgia*, de la cual Levinas recupera su sentido primigenio, y que ya se describió más arriba. Se trata, en efecto, de un *servicio* a pérdida, de un gasto sin retorno dirigido sólo al pueblo.

Sin embargo, no se define tampoco como una forma de acción meramente nihilista, como si se tratara de una *pura* pérdida. Más allá de toda meritocracia y de todo nihilismo se trata más bien de una forma de la praxis que *no camina en el vacío*, pero que tampoco aspira a ser contemporánea de su triunfo.

Se ha recalcado cómo el tiempo económico, tiempo fragmentado recorrido por el yo, presupone un sentido, una intencionalidad que parte del yo y vuelve al yo. Es recuperación de sí, retribución, retorno, rédito. La temporalidad *litúrgica* de la obra, por el contrario, supone una forma de temporalidad anclada en el instante presente, en cuanto que el agente que actúa, lo hace con indiferencia por todo porvenir, actúa para un *tiempo sin mí*, para un *mundo sin mí*, "para un tiempo más allá del horizonte de mi tiempo: escatología sin esperanza para sí o liberación respecto a mi tiempo" (p. 41). Ya no se trata del *sein-zum-Tode* heideggeriano sino del "ser para la muerte con el objeto de ser para quien viene detrás de mí"(p. 41). Se pueden evocar aquí ciertos nombres de actores políticos que en nuestra época dejaron su *huella* y mostraron que esta forma de acción litúrgico-política, en su radicalidad y profundidad, no sólo es plausible sino que también es eficaz, sin importar su costo. Se podría citar a Ghandi, a Martin Luther-King, a Edward Snowden, entre otros. Ellos ejercieron una forma de acción política vinculada sobre todo a la *paciencia* y ordenada exclusivamente al servicio de los otros, sin pensar en su propio bienestar personal, al punto que tuvieron que pagar los resultados de su acción incluso con su propia vida. Pues, escuchar al pobre que reclama justicia desde su miseria "no consiste en representarse una imagen, sino ponerse como

responsable... del ser que se presenta en el rostro" (Levinas, 1997 p. 228, subrayado nuestro).

El tipo de praxis política que aquí se propone pone en evidencia, tal como comenta agudamente Hetzel (2008) el hecho de que la acción humana, al igual que el habla en su *praxis* coloquial, no sólo sigue reglas, sino que a la vez, paradójicamente, las cuestiona y "está en permanente conflicto con ellas. Es a la vez, convencional y posconvencional, reconoce reglas y las supera" (p. 28).

Todo acto político que reclama justicia es, por eso, ruego, exigencia *orientada* por la ética, exigencia de los unos *por* los otros que desafía al poder y le demanda una forma de justicia litúrgica en tanto *obra o servicio* [ergon] *por y para el pueblo* [*laos*], en tanto extravagante generosidad que no espera retorno.

ACKNOWLEDGEMENTS

Este artículo es el resultado de la investigación realizada como investigador asistente del CONICET en el marco del proyecto "Aspectos performativos del lenguaje. Sentido ético y político de los actos de habla y su correspondiente noción de subjetividad" (Res. CS 7144), llevado a cabo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe.

BIBLIOGRAFÍA

Bernet, R. (1985). Einleitung. En Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (R. Bernet (ed.)). Hamburg: Felix Meiner.

Bierhanzl, J. (2014). Éthique, justice et utopie. Vers une autre pensée de l'action chez Levinas. *Discipline Filosofiche*, *XXIV*(1), 193–207. https://doi.org/10.1400/226231

Burggraeve, R. (1997). L'argent et une justice toujours meilleure. Le point de vue d'Emmanuel Levinas. En Burggraeve, R. (ed.) *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*. Louvain: Peeters.

Bustan, S. (2006). Levinas et Husserl: Dépasser l'intellectualisme philosophique. *Revue Internationale de Philosophie*, *1*(235), 35–59.

Checchi, T. (2003). El instante y el otro. El preámbulo del tiempo en Levinas. *Revista de Filosofía (México, D.F.)*, *35*(107), 31–54.

Ciaramelli, F. (1989). L'anacronismo. En F. Ciaramelli (Ed.), *Etica come filosofia prima* (pp. 155–180). Milan: Guerini.

Ciaramelli, F. (1995). The Riddle of the Pre-original. In A. T. Peperzak (Ed.), *Ethics as First Philososphy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (pp. 87–94). New York: Routledge.

Ciaramelli, F. (2002). Comparison of Incomparables. *Parallax*, *8*(3), 45–58. https://doi.org/10.1080/13534640210150591

Ciaramelli, F. (2004). Levinas et la médiation impensée. *Veritas*, *50*(2), 229–237.

Ciaramelli, F. (2009). *Instituciones y Normas*. Madrid: Trotta.

De Greef, J. (1969). Éthique, réflexion et histoire chez Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, *67*(95), 431–460. https://doi.org/10.3406/phlou.1969.5504

Feron, E. (1980). Le temps de la parole. *Exercices de La Patience. Cahiers de Philosophie*, *1*, 19–32.

Hetzel, A. (2003). 'Die Rede ist ein großer Bewirker'. Performativität in der antiken Rhetorik. En Kertscher, J., & Mersch, D. (ed.). *Performativität und Praxis*. München: Wilhelm Fink.

Hetzel, A. (2005). Rhetorical Acosmism and Radical Democracy. *International Conference „Rhetoric, Politics, Ethics"*, 1–9.

Hetzel, A. (2008). Zum Vorrang der Praxis. Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie. En A. Hetzel, J. Kertscher, & M. Rölli (Eds.), Pragmatismus – Philosophie der Zukunft? (pp. 17–57). Velbrück Wissenschaft.

Hetzel, A. (2011). *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klalssischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld: Transcript.

Hetzel, A. (2013). Einleitung: Rhetorik und Pragmatik. *Rhetorik*, *32*(1), 7–20. https://doi.org/10.1515/rhet.2013.002

Levinas, Emmanuel (1948). Palabra y silencio. En Rodolphe Calin y Catherine Chalier (eds.) (2015). *Escritos Inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. (Trad. Miguel García-Baró). 51-77. Madrid: Trotta.

Levinas, E. (1949). La trascendencia de las palabras. A propósito de 'Biffures'. En Emmanuel Levinas (2002). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, pp. 157-162.

Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Ediciones Paidos.

Levinas, E. (1994). El diálogo. *Revista de Filosofía*, *4*(5), 7–22.

Levinas, E. (1997). *Totalidad e infinito* (Trad. D. Guillot). Salamanca: Sigueme.

Levinas, E. (1998). *Humanismo del otro Hombre*. Madrid: Caparrós Editores.

Levinas, E. (2000a). *Ética e infinito*. (Trad. J. M. Ayuso Díez). Madrid: La balsa de la medusa.

Levinas, E. (2000b). *De la existencia al existente* (Trad. P. Peñalver). Madrid: Arena Libros.

Levinas, E. (2001). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro* (Trad. J. L. Pardo). Valencia: Pre-Textos.

Levinas, E. (2002). *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores.

Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Trad. A. P. Ramos). Salamanca: Sígueme.

Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (Trad. M. Vázquez). Madrid: Editorial Síntesis.

Llorente, J. (2014). De fosforescencias que configuran mundos: Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas de Levinas en el Collége philosophique. *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, *1*, 207–241.

Mayzaud, Y. (2006). Langage et Langue chez Husserl et Lévinas. *Studia Phaenomenologica*, *VI*, 139–153.

Pignalitti, D. A. (2020). Fenomenología de la sonoridad. Formas alternativas del sentido en las conferencias inéditas de Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, *62*(174), 1–20. https://doi.org/10.21500/01201468.4879

Richter, S. (2014) Langage, son et voix dans les *Carnets de captivité* d'Emmanuel Levinas. En *Trajectoires* [online], 8, consultado el 22 de febrero de 2021. https://doi.org/10.4000/trajectoires.1459

Viola, F. I. (2014). *Der Kairos der Liebe. Das Konzept der Gerechtigkeit bei Emmanuel Levinas* (J. Wohlmuth (ed.)). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

Viola, F. I. (2016). La reiteración del inicio. Aportes para una nueva concepción del tiempo a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas. *Franciscanum*, *58*(165), 119–143. https://doi.org/10.21500/01201468.2185

Viola, F. I., & Bonet de Viola, A. M. (2020). El lenguaje de la paz. Aportes para repensar los derechos humanos a partir de su potencial ético y relacional. *Isegoría*, *63*, 621. https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.18

Wenzler, L. (2006). Das "tiefe Werk der Zeit". Paradox und Wunder der Zeitlichkeit bei Emmanuel Levinas. *Athena*, *1*, 43–54.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 241-252
ISSN: 1825-5167

COGITO E GÊNIO MALIGNO: *TOTALIDADE E INFINITO* E AS DUAS TENTAÇÕES DA MODERNIDADE

MARCELO FABRI
Department of Philosophy
Universidade Federal de Santa Maria (Brasil)
fabri.ufsm@gmail.com

ABSTRACT
The paper presents the importance of *cogito* in the phenomenology of Levinas' *Totality and Infinity*. It starts with the hypothesis that the "fear of being enchanted", as a direct consequence of the freedom of a self that has detached itself from the Whole, symbolically expresses the situation of European humanity in the face of two temptations: a) the subject can put himself at the service of Totality, affirming a will of power that will culminate paradoxically with his dissolution; b) the temptation of "paganism", that is, the nostalgia for very old "states of mind", characterized by relations with elemental forces, whose reflexes in politics and contemporary society will be tragic. The subjectivity that makes the *cogito* experience is situated between these two temptations. She discovers, astonished, that both can merge into a tragic complicity.

KEYWORDS
Cogito, modernity, subjectivity, alterity, face.

Modernidade é sinônimo de aspiração à liberdade, luta contra a servidão e a obscuridade. Situação que revela o medo de se deixar enfeitiçar, de se cair nas malhas da ilusão. Ora, a conquista de um *cogito,* que é o emblema maior desse temor, não é suficiente para vencer a vertigem da negação. Tal conquista logo dará lugar à consciência de que o poder da liberdade se encontra no reconhecimento de uma fragilidade originária. O *cogito* se mantém numa espécie de suspensão: ele precisa estar sempre se exercendo, se temporalizando como pensamento que tem certeza de sua própria existência. Ele tem uma existência pontual. Não é um fundamento suficiente para evitar o abismo da dúvida. Não pode tirar de si a garantia da correspondência de suas ideias com as coisas. O sujeito só poderá tomar consciência de sua imperfeição porque possui em si a ideia do perfeito. "A força do cogito é, portanto, paradoxalmente a consciência de sua imperfeição (*faille*), de sua abertura a um outro que não ele" (STEFFENS, 2006, p. 73).

Totalidade e Infinito (1961), de Levinas, resgata, em pleno século XX, o *cogito* como acontecimento humano originário. Não para propor um retorno ao século XVII, mas para interpretar os desdobramentos da humanidade moderna. Esta enredou-se numa dupla tentação: a) tendo conquistado a liberdade (a separação), colocou-se conscientemente a serviço da de uma restauração da ordem perdida, entregando-se a um desejo de poder que culminou com a desconstrução da subjetividade e, consequentemente, do humano; b) a tentação do paganismo, entendida como nostalgia de "estados de alma" muito antigos, pelos quais os "filhos da terra" fazem de seu apego ao solo algo mais forte que a própria ideia de nação. Tentações que são duas faces de uma mesma moeda: o primado da ontologia sobre a ética. Em *Totalidade e Infinito*, a palavra representa uma luta com essas duas tentações totalizantes, encantatórias e, por isso mesmo, desumanizadoras. Graças à palavra como rosto, o medo de se deixar enfeitiçar pode ser reencontrado e reativado, numa perspectiva não apenas epistemológica ou ontológica, como a cartesiana, mas ético-política, isto é, própria de uma época em que o medo do encantamento praticamente desapareceu.

1. MEDO DO ENCANTAMENTO E NOSTALGIA DA TOTALIDADE

Comecemos com a seguinte proposição. *Totalidade e Infinito* é um livro que se detém numa espécie de medo que caracteriza, em grande medida, a modernidade. Cervantes e Descartes são duas figuras representativas deste temor. A experiência de Dom Quixote, por exemplo, mostra a Levinas que, se o sujeito suspeita de que está encantado ou enfeitiçado, é porque tal sujeito tem consciência de que tudo pode ser aparência e engano. Suspeitando estar enfeitiçado, Dom Quixote, que ia preso numa jaula, dialoga com Sancho nesses termos:

> Sei e tenho para mim que estou encantado, e isto me basta para a segurança de minha consciência, que arcaria com pesadíssima carga se eu achasse que eu não estava encantado e me deixasse ficar nesta jaula preguiçoso e covarde, defraudando a ajuda que poderia prestar a muitos desamparados e necessitados, que a estas horas devem estar em extrema precisão de meu adjutório e socorro (CERVANTES, 1991, 1ª Parte, Cap. XLIX, p. 458).

Segundo Levinas, Dom Quixote faz uma experiência sui generis do *cogito* no qual a certeza se funda, mesmo sendo vítima de encantamento labiríntico. A preocupação do cavaleiro com a fome alheia, com as injustiças que os oprimidos do mundo podem estar sofrendo, é a característica mais notável de um desencantamento (cf. LEVINAS, 1993, p. 194-5). A privação da fome dessacraliza o mundo, questiona o apego ao próprio ser, ao cuidado consigo próprio. Mas a prisão labiríntica continua persistindo no pensamento que se mantém na segurança do *mesmo*, na conivência com o primado da Totalidade. Descartes terá, a esse respeito, uma importância decisiva, segundo Levinas. Por quê?

O sujeito que se libertou de sua participação num Todo, que se separou do mundo, é aquele que está pronto para experimentar a dúvida, o medo de ser enganado, e até mesmo o risco de loucura. No mundo contemporâneo, nem mesmo a fenomenologia é suficiente para vencer o silêncio dos fatos. O *aparecer* do mundo, o *dar-se* das coisas como fenômenos, é como um filme que passa, um interminável fluxo de perfis, a série infinita de manifestações. De nada adianta invocar o mundo dos fatos, pois ele não pode *falar*. O conhecimento relacionado ao mundo é sempre marcado pela infinidade de significações possíveis. Não podemos escapar das mistificações sempre iminentes. Uma psicanálise interminável teria de ser realizada para se poder lutar contra tais mistificações (cf. LEVINAS, 1974, p. 37).

A conquista da liberdade, própria da modernidade, coloca para o sujeito pensante o desafio de se confrontar interminavelmente com a dúvida, a insegurança, a loucura, o desconhecido. O gênio maligno "se mantém, como possível, por trás das coisas que dão a impressão de se manifestar verdadeiramente" (LEVINAS, 1974, p. 63). A liberdade do sujeito clama por uma palavra capaz de suspender o equívoco, a incerteza e o engano[1]. A existência anterior ao *cogito* é como um sonho pelo qual a existência é estranha para si mesma. A dúvida faz que o sujeito procure a certeza, mas esta possibilidade depende de algo que o *cogito* não poderia extrair de si mesmo. Sem a ideia do Perfeito o *cogito* não poderia sair de sua solidão, de sua imanência (cf. LEVINAS, 1974, p. 58).

Por via de consequência, não se vence a dúvida e a negação que ela sempre traz a partir de uma discussão epistemológica e objetiva sobre conhecimentos já adquiridos. Como assim? É que a liberdade, que garante a experiência da dúvida, lança o sujeito que duvida numa espécie de abismo vertiginoso. O eu é incapaz de fazer uma parada, de pôr fim à negação. Fenomenologicamente, pode-se dizer que o sujeito vive num "entre-dois": está entre o ilusório e o sério, entre a palavra autêntica e um riso escarnecedor. "O espetáculo do mundo silencioso dos fatos está enfeitiçado: todo fenômeno mascara, mistifica ao infinito, torna a atualidade impossível" (LEVINAS, 1974, p. 64). A experiência da dúvida como negação infinita atormenta a subjetividade moderna. Onde é que a descida ao abismo da dúvida poderia encontrar um socorro, já que o sujeito, ele mesmo, não pode

[1] A tradução castelhana de *Totalidade e Infinito*, realizada por Daniel E. Guillot (cf. LEVINAS, 1977, p. 11), contém uma *Apresentação* feita pelo próprio Levinas. Eis as primeiras palavras do filósofo nesta notável *Apresentação:* "Que todo aparecer do *ser* seja uma possível aparência; que a manifestação das coisas e o testemunho da consciência não sejam, talvez, senão o efeito de uma certa magia, capazes de extraviar o homem que deseja sair de *si* em direção ao *ser*, tudo isso não é um louco pensamento de filósofo. É todo o desenvolvimento da humanidade moderna: seu temor em se deixar enfeitiçar". Ciências humanas, crítica das ideologias, psicanálise, estudos sociológicos e em economia: tantas maneiras de se alertar para os "condicionamentos" de nossas proposições e de toda verdade; tantos modos de apontar para a anfibologia de todo aparecer. Poderiam esses saberes escapar de uma tal anfibologia? Eis o que Levinas põe em questão.

interromper a vertigem que experimenta? Só se houver uma liberdade que coexiste com uma radical alteridade[2].

Daí poder-se dizer que *Totalidade e Infinito* interpreta a modernidade como sendo um momento histórico em que o ser humano pôde reconhecer-se como livre de toda participação em poderes invisíveis e, ao mesmo tempo, suspeitar de que pode estar sendo dominado por forças e efeitos de certa "magia" ou "encantamento". Uma vez reconhecido esse risco, a humanidade moderna desejou conquistar uma segurança contra esses poderes. Como? O sujeito livre sente a nostalgia da unidade perdida tornando-se um livre servidor da Totalidade. A liberdade se torna, paradoxalmente, uma servidão.

> Tal nos parece ser a justificação da liberdade à qual aspira a filosofia que, de Espinosa a Hegel, identifica vontade e razão, filosofia que, contra Descartes, rouba à liberdade seu caráter de obra livre, para situá-la ali onde desvanece a oposição do eu e do não-eu, no interior de uma razão impessoal (LEVINAS, 1974, p. 59).

Eis a dificuldade: o sujeito livre se torna um sujeito absorvido pelo discurso da razão em suas várias manifestações metafísicas ou, simplesmente, simbólicas. É a face perigosa da modernidade. A submissão à Totalidade transforma o sujeito em imperialista. Ele consolida sua liberdade num contexto em que a responsabilidade se identifica, justamente, com o próprio discurso da razão. O sujeito acredita que só pode ser livre quando está a serviço do sistema. É assim que a face obscura do humanismo coincide com o esforço para se conferir poderes ao ser humano, pela ciência e pela técnica. O conhecimento, neste caso, é sinônimo de apropriação e domínio. Pois se trata de garantir a liberdade diante de tudo aquilo que aliena o ser humano, daquilo que poderia fazer dele um joguete, um objeto manipulável.

Ocorre que a razão termina sendo um acordo interno consigo mesma. As relações entre os indivíduos ou pessoas serão pensadas a partir de uma situação de poder. O sujeito abandona sua particularidade, participando de uma comunidade

[2] "Para Descartes, o ser não pode ser totalizado. Nesta física sem vazio (matéria como extensão), há uma metafísica da descontinuidade, isto é, da pessoa (...). A vontade e a pessoa são a própria descontinuidade; a vontade e a pessoa vivem de alteridade, mas de uma alteridade que lhes é presente como transcendência. Esta coexistência da liberdade e da exterioridade aparecerá como insustentável para Espinosa" (LEVINAS, 2009, p 236-237). O influxo cartesiano sobre Levinas é notável, mas não significa adesão pura e simples às teses de um filósofo do século XVII. O que se passa, então? Na história da filosofia, há pensadores que *dizem mais* do que eles mesmos tiveram a intenção de dizer. Eles não são a expressão pura e simples da constituição onto-teológica da metafísica (como pensa Heidegger), uma vez que contrastam com o desejo explícito de totalização do real. Eis que as questões de *outro* tempo e de *outra* pessoa podem mostrar o quanto certas obras expressam *mais* do que aquilo que nelas se cristalizou com o tempo. "Uma grande obra sempre excede os limites do contexto histórico, intelectual e até mesmo político em que veio à luz" (CHALIER, 2009, p.55).

que é a comunidade da própria razão[3]. Levinas chega a falar em confusão das pessoas na impessoalidade do *logos*. "Absorvidos num objeto comum, transferimos para esse objeto nossa particularidade e nossa unicidade. O social torna-se supraindividual ou anônimo" (LEVINAS, 2009, p. 82).

> A filosofia e a vida espiritual em geral tornam-se um empreendimento de divinização do homem. O Humanismo moderno é uma aspiração a tomar o lugar de Deus, a se tornar Deus (...). Enquanto intelecção, a filosofia torna-se poder sobre Deus, absorção de Deus ou absorção em Deus (LEVINAS, 2009, p. 80).

Eis o paradoxo da modernidade: a busca de evidência por um sujeito livre culmina com uma situação em que a verdade não reside mais na evidência que esse mesmo sujeito, em seu *cogito*, em sua liberdade, estaria em condições de experimentar. No esforço grandioso para vencer a separação, o sujeito e, consequentemente, o ser humano concreto se apagam em nome do sistema. Alguns anos mais tarde, o filósofo retoma seu diagnóstico (LEVINAS, 2014, p. 97. Itálico do autor): "O hegelianismo antecipou todas as formas de desconfiança em relação aos dados imediatos da consciência". Ele prepara o contexto epistemológico em que o ser humano vivo se apaga "por trás das estruturas matemáticas que *se pensam* nele, em vez de serem pensadas por ele". Ou seja, o eu concreto, sensível, separado não se encontra mais no início do saber. As condições da racionalidade estão, desde então, do lado do próprio saber e da atividade técnica que dele resulta. A subjetividade humana não mais detém aquele poder transcendental que pretendia possuir (cf. LEVINAS, 2002, p. 23-24). Eis a razão moderna esquecendo seu medo de se deixar enfeitiçar.

> As condições da racionalidade estão, de ora em diante, do lado do próprio saber e da atividade técnica que dele resulta. Uma espécie de neocientismo e neopositivismo domina o pensamento ocidental. Eles se estendem aos saberes que têm o homem como objeto (...). A atividade científica do sujeito interpreta-se como desvio pelo qual se arrimam em sistema e se mostram as diversas estruturas às quais a realidade se reduz" (LEVINAS, 2002, p. 23-4)

2. SEPARAÇÃO E RISCO DE PAGANISMO

O homem moderno não é apenas um servidor da Totalidade num sentido racionalista e idealista. Em sua aventura histórica, conheceu também a tentação de

[3] A publicação (2009) de textos e conferências inéditos de Levinas permite revisitar o filósofo à luz de escritos que consideramos em grande medida preparatórios. Eles trazem uma riqueza de detalhes e diversas discussões que ajudam na compreensão de *Totalidade e Infinito*. São conferências do período em que Levinas participou das reuniões filosóficas do *Collège Philosophique*, inaugurado por Jean Wahl, no *Quartier Latin*. Elas começaram em 1947 e vão até 1964, e se constituem, na nossa perspectiva, de um material inestimável para a continuidade dos estudos levinasianos, hoje em dia. Sugerimos fortemente a leitura de "Parole et silence", conferência que dá título ao volume.

se compreender como vinculado essencialmente à vida biológica, muito mais do que à razão impessoal. Tudo se passa como se o homem moderno descobrisse que a razão é impotente para ultrapassar nosso vínculo à vida. A razão não tem forças para evitar em nós a preponderância de sentimentos abissais. Tampouco nos protege inteiramente do fundo obscuro que anima todo vivente, forças ligadas à vida biológica e sexual que se manifestam em fenômenos concretos da existência humana[4]. Leitor da obra *A Montanha Mágica*, de Thomas Mann, Levinas descobre no grande romancista alemão toda uma dimensão espiritual em dados psicológicos elementares. Elementos físicos podem sempre se misturar a elementos espirituais, de tal modo que "as tribulações sexuais de personalidades medíocres traduzem realidades metafísicas" (LEVINAS, 2014 b, p. 72).

Thomas Mann era leitor de Schopenhauer, filósofo que ajuda a compreender bem a força da natureza nas decisões aparentemente voluntárias ou individuais de um ser humano supostamente capaz de controlar suas escolhas. Os indivíduos são uma espécie de sonho efêmero da natureza, da vontade de viver infinita e teimosa. O instinto, por sua vez, representa o interesse da espécie em detrimento do indivíduo, que se ilude pensando que suas escolhas são expressões de sua individualidade e de seu querer pessoal[5]. Levinas compreende que o homem europeu moderno é também aquele que reconhece a força da vida instintiva para a compreensão de si mesmo. Entre razão e instinto, não há apenas diferença ou desejo de dominação de um pelo outro, mas cumplicidade. Levinas se esforça para mostrar fenomenologicamente que, entre instinto e razão, o humano persiste como subjetividade que existe entre duas forças poderosas. No caso dessa, por assim dizer, metafísica de forças insondáveis, que tanta influência terá sobre a cultura europeia, *Totalidade e Infinito* ergue sua voz. É preciso notar que a igenuidade da vida, ignorada pela análise filosófica, não é puro instinto.

> O ser instintivo participa com certeza de uma espécie de ritmo impessoal do ser, ao passo que o característico da fruição consiste precisamente em romper o ritmo. O humano consiste em se desvincular do ritmo que o arrasta (LEVINAS, 2009, p. 165).

A fruição isola, separa, faz de cada eu um existente egoísta, um "para si" relacionado à necessidade e à satisfação. Uma barriga esfomeada não tem ouvidos para o "outro". Enquanto frui, o eu está sozinho, mas de um modo inteiramente

[4] A coerência da trajetória de Levinas se faz notar na medida em que recorremos a sua produção de juventude. Num escrito de 1933, o jovem filósofo compara o que ele chamou de espiritualidade das culturas alemãs e francesas, anunciando claramente o que sua obra madura não cessará de problematizar: a incapacidade que o pensamento europeu tem em se precaver contra o Mal elemental. Contra o espírito da cultura francesa (cartesiana), a cultura alemã irá caracterizar-se pela tese: a vida biológica é determinante para a constituição do espírito. (cf. LEVINAS, 2014b).

[5] "Para atingir o seu fim, é necessário que a natureza engane o indivíduo com alguma ilusão, em virtude da qual ele veja a própria felicidade no que não é, realmente, senão o bem da espécie; o indivíduo torna-se, assim, o escravo inconsciente da natureza, no momento em que julga obedecer apenas aos seus desejos" (SCHOPENHAUER, 2014, p. 48).

inocente e ingênuo, isto é, sem referência ao "outro" (cf. LEVINAS, 2009, p. 163). Na fruição, o *eu* põe-se a si mesmo em sua ipseidade. Antes de refletir sobre nossos atos, fruímos o mundo. "A consciência irrefletida e ingênua constitui a originalidade da fruição. A análise da ingenuidade do eu ingênuo nunca foi realizada" (LEVINAS, 2009, p. 160).

Eis a referência primordial a si enquanto concretização de uma separação. O ponto de partida é o fato de se possuir um lugar a partir do qual o mundo pode ser simplesmente acolhido. No consumo de ser, o *eu* fecha-se para o mundo para poder, finalmente, se abrir ao mundo. "É na medida em que se encontra *em sua casa* que o eu pode receber e possuir" (LEVINAS, 2009, p. 166). As portas e as janelas nada seriam sem as paredes que as sustentam, que lhes conferem estrutura. A necessidade de se possuir uma casa está relacionada à estrutura mesma de um *eu,* e não à mera necessidade. O *eu* recolhido em sua casa pode, desta sorte, compreender a distância em relação aos alimentos, reconhecer o que se encontra distante da vida doméstica, numa palavra, pode trabalhar sobre o mundo que o solicita. Eis que "a natureza pode aparecer em sua indiferença graças ao eu capaz de fruição" (LEVINAS, 2009, p. 167).

O que uma fenomenologia da fruição ensina? A irredutibilidade do individual e pessoal a uma ordem ontológica, a concretização da vontade como ato de se desvincular da razão impessoal. "A vida não se compreende simplesmente como uma diminuição, uma degradação ou um embrião ou uma virtualidade do ser" (LEVINAS, 1974, p. 193). O individual e o pessoal importam. Eles podem agir independentemente do universal. O universal não os explica. Pelo contrário, é o universal que surge deles. Na vida, há um *mais* e um *acima* do ser (LEVINAS, 1974, p. 194).

É graças ao desenraizamento promovido pela morada que se pode falar em constituição do mundo. O eu, imerso no elemento, descobre-se, graças à separação, diante de uma Natureza fora dele. Pelo fato de se viver *nos* e *dos* elementos, pode-se colocar em oposição a eles (cf. LEVINAS, 1974, p. 144). O que significa representar? Liberar-se do recolhimento e da posse. Para ver as coisas mesmas é preciso *doar* aquilo que se possui. O que é a morada? Desprendimento (*dégagement*), errância, desenraizamento, quebra do egoísmo, possível hospitalidade. O que significa separar-se? Não permanecer solidário de uma Totalidade. No egoísmo da fruição, a Totalidade se dilacera. Ora, o sentido autêntico da morada e da separação será dado pelo encontro de um rosto, daquele que me põe em questão, que pode ser acolhido em minha casa. Daquele que traz um ensinamento.

> Esta voz vinda de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensinamento significa todo o infinito da exterioridade. Por essa relação (*commerce*) com o infinito da exterioridade ou da altura (...), a ingenuidade do ser que se exerce como uma força que vai, tem vergonha de sua ingenuidade (LEVINAS, 1974, p. 146).

O que entender por ensinamento? Em fenomenologia, o aparecer é possível porque uma ordem já familiar condiciona a adequação necessária para que haja sentido, fenomenalidade, presença. O rosto não entra na ordem da manifestação. Ele não é tampouco um desvelamento. Trata-se de um abalo da ordem, um sentido que perturba o fenômeno. Portanto, ensinamento, em Levinas, significa espírito crítico, condição para que o saber se compreenda como separado das ações. Por quê? Porque o ensinamento é algo de que não posso me apropriar, nem assumir. O ensinamento interrompe meu domínio sobre a realidade. O que é uma intenção crítica? Algo que coloca a espontaneidade do *mesmo* em questão. Sem o ensinamento, a crítica seria impossível. O questionamento da liberdade do *mesmo* pelo *outro* realiza (*accomplit*) a essência crítica do saber (cf. LEVINAS, 1974, p. 13).

O ensinamento significa, portanto, que, antes de minha liberdade, existe alguém capaz de pôr em risco minha liberdade. O fato é que, para Levinas, o ensinamento torna visível algo não muito agradável. Na fruição, no mundo dos alimentos, o eu é egoísta, sem referência a outrem, recolhido em sua casa. Num tal contexto, os outros surgem como obstáculos à minha liberdade. Na história humana, não são poucas as narrativas que versam sobre a luta pela terra ou territórios, e mesmo pelos alimentos. Quando interesses egoístas estão em jogo, a rivalidade é algo relacionado à vida, à luta pelo ser, pela manutenção na existência.

É assim que o solo, enquanto base de uma nação, pode se tornar mais forte que a própria ideia de nação. Os camponeses, afirma Levinas, são os "filhos da terra", eles representam a "ossatura da nação". Nesse sentido, a humanidade do ser humano estaria exatamente nas relações que se estabelecem por meio da terra. São os indivíduos agrupados em torno das mesmas fontes alimentícias (cf. LEVINAS, 2009, p. 181). A ingenuidade egoísta da fruição pode dar lugar ao enraizamento, à relação com a terra em termos de coletividade unida por laços ancestrais e locais, motivo que renasce nos vários nacionalismos da cultura moderna. "Quem não teve a impressão, ao ver os campos, de mergulhar no elemento nacional?" (LEVINAS, 2009, p. 181).

Eis, com efeito, o segundo modo de encantamento: não mais o sujeito do saber, caindo nas malhas da inteligibilidade que produziu, mas corporeidade recolhida que, em vez de abrir as portas para o "outro", cai na tentação de ceder ao paganismo. Não se propõe, aqui, a crítica a sociedades tradicionais ou "primitivas". Não! Referimo-nos a todos os regimes políticos violentos produzidos pela modernidade. Regimes fascinados pela adoração à terra e seus senhores, capazes de seduzir filósofos eminentes (Heidegger é o exemplo clássico, para Levinas). Elogio de uma tirania que "remonta a 'estados de alma' pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que os homens sujeitados podem devotar a seus senhores" (LEVINAS, 1974, p. 17).

3. A PALAVRA E O SENTIDO ÉTICO DA RAZÃO

Chegamos ao ponto central de nossa leitura de *Totalidade e Infinito*. As duas tentações da modernidade têm o poder de se fundir! Elas estão mais imbricadas uma na outra do que parece. Há como que um quiasma ou cruzamento entre racionalidade e irracionalidade, que os campos de concentração manifestaram de modo trágico, mas exemplarmente. A racionalidade da civilização é subvertida pela lógica dos "campos", mas um princípio de racionalidade permanece em meio ao caos e à desumanidade. Eis o que compreendeu muito bem Primo Levi, para quem "a ciência ocidental continha um princípio de irracionalidade, a possibilidade, sempre iminente, de que suas potencialidades sejam utilizadas para fins destrutivos, e não construtivos. Há um quiasma, uma simetria cruzada entre racional e irracional" (BELPOLITI, 2016, p. XV).

Daí poder-se dizer que a subjetividade humana é o emblema de uma vigilância inacabada a essa fusão. É possível descobrir-se como separado, único e insubstituível, fora do discurso totalizante da razão[6] e de sua sempre iminente cumplicidade com o inumano, o irracional e a barbárie. Do mesmo modo, essa vigilância nos abre ao universo simbólico do *logos*, oferecendo as condições para evitar o fascínio pela terra e o apego ao solo. A subjetividade se descobre como inserida numa tarefa infinita de garantir, pela sua própria singularidade, a vida do *logos* como interlocução infinita, espaço do inter-humano, sociedade pluralista. Ela resiste à totalização, seja aquela do formalismo abstrato, seja a dos nacionalismos renascentes que cultuam as forças da natureza e a condição corporal. O "risco do paganismo" é uma constante na humanidade ocidental moderna[7].

Eis por que toda significação possível remonta à palavra, isto é, ao rosto. Nenhuma modalidade de simbolismo seria possível se já não possuísse uma referência à linguagem como *face a face*. A entrada nos seres numa proposição constitui o acontecimento original de sua *aquisição de significação* (*prise de signification*) a partir da qual se construirá a possibilidade de sua própria expressão

[6] "Entrevemos uma possibilidade de tornar inteligível a unicidade do eu. A unicidade do Eu traduz a separação. A separação por excelência é solidão e a fruição – felicidade ou infelicidade – o próprio isolamento" (LEVINAS, 1974, p. 90). O eu separado já tornou possível a ruptura da totalidade. A vinda de outrem, que coloca em questão o egoísmo da fruição, não destrói a separação.

[7] Risco que, contemporaneamente, não se encontra apenas no retorno, sempre iminente, de políticas narcisistas e excludentes de países ricos e imperialistas, mas também, e sobretudo, na liquefação do mal em situações concretas da vida de milhões de pessoas, que passam a aderir de modo acrítico ao fatalismo, ao pessimismo, ao determinismo, manifestando, assim, uma dessensibilização crescente em relação ao mundo da política, à cooperação, à solidariedade e ao desejo de mudar o mundo. Só haveria um único modelo, e este não oferece nenhuma alternativa. "O mal está à espera e à espreita nos incontáveis buracos negros de um espaço social profundamente desregulamentado – em que a competição feroz e o estranhamento mútuo substituíram a cooperação e a solidariedade, enquanto a individuação forçada solapa o poder aglutinador dos vínculos inter-humanos" (BAUMAN/DONSKIS, 2019, p. 49).

algorítmica (LEVINAS, 1974, p.71. Itálico do autor). Até mesmo o mundo digital poderia ganhar uma orientação a partir da palavra. Ouvimos de uma jovem professora de crianças e adolescentes a seguinte narrativa. Seus alunos simplesmente não conseguiam sair do espaço virtual durante as aulas. Eram absolutamente avessos a aula expositiva. Foi então que ela se beneficiou dos recursos da internet para falar com eles. Entrando no mundo virtual em que eles estavam, trouxe-os de volta para o mundo dos afetos, dos encontros, dos conteúdos. "A palavra introduz um princípio numa anarquia" (LEVINAS, 1974, p. 71). Ela instaura a comunidade, uma significação humana que se oferece numa simples frase, num simples gesto de atenção, no ato de ouvir uma solicitação. Sem a palavra, nenhuma orientação no mundo seria possível. O conhecimento, por sua vez, depende do próprio desencantamento trazido pela palavra.

> A palavra desenfeitiça, pois, nela, o ser falante garante sua aparição e presta auxílio a si mesmo, assiste à sua própria manifestação. O seu ser cumpre-se nessa *assistência* (...). Em relação a ela, o mundo orienta-se, ganha uma significação (LEVINAS, 1974, p. 71).

Como podemos garantir nossa liberdade real, nosso poder de falar, de não sermos partes de uma Totalidade? Não se explicita um pensamento solitariamente. Há uma instituição mais forte que a história, na qual podemos encontrar um princípio de orientação: a escola. Escola como possibilidade de se encontrar um rosto, aquele que ensina. Qual a essência da escola? A de mostrar que o humano é essencialmente relação com um interlocutor e o saber, por sua vez, é uma modalidade dessa interlocução. A palavra que vai do *um* para o *outro* condiciona a universalidade do *logos* e, nesse sentido, é necessária à objetivação.

> A escola, sem a qual nenhum pensamento é explícito, condiciona a ciência. É lá que se assegura a exterioridade que concretiza (*accomplit*) a liberdade em vez de a ofender (*blesser*): a exterioridade do Mestre. A explicação de um pensamento só pode se fazer a dois; ela não se limita a encontrar o que já se possuía. Mas o primeiro ensinamento daquele que ensina (*enseignant*) é sua presença mesma de docente (*enseignant*) a partir da qual vem a representação (LEVINAS, 1974, p. 73).

A relação com *aquele que ensina* é a característica mais profunda da humana condição. "No fundo de todas as relações sociais se encontra aquela que conecta mestres e discípulos – o ensinamento. A essência da linguagem é ensinamento" (LEVINAS, 2009a, p. 85). A palavra instaura espaços de encontros, abre-nos efetivamente à alteridade, faz-nos intencionar um futuro enquanto tal. Ela nos abre à razão, convida-nos a criar instituições, a lutar pela justiça, a redescobrir a importância das humanidades.

O leitor já terá notado a dificuldade: a subjetividade humana está às voltas com o paradoxo: encontra-se dentro e fora da Totalidade ao mesmo tempo. A condição da verdade é o rosto, é o encontro de uma exterioridade radical. É esta mesma exterioridade que será a condição para desencantar as mistificações trazidas

inevitavelmente por todo aparecer e todo saber. "Face a face: relação ética que não se refere a nenhuma ontologia prévia. Ela rompe o englobamento aprisionante - totalizante e totalitário – da visada teorética" (LEVINAS, 1977, p. 10). Visada capaz de transformar tantos rostos em máscaras[8]. Em nome da razão e da justiça, elaboram-se técnicas sutis de magia e encantamento. É isso, com efeito, que ocorre quando rostos humanos são utilizados pela mídia, especialista em produzir rostos. A mídia pode transformar rostos em figuras diabólicas, desumanas, antidemocráticas, corruptas. Pode fazer de líderes prepotentes e nações imperialistas rostos amigáveis e preocupados com a humanidade. Graças ao poder das imagens, rostos são deformados, violentados e, muitas vezes, transformados em pura invisibilidade. Podem também ser enaltecidos. Imagens produzidas para encantar, criar idolatrias de toda sorte. Imagens que provocam esquecimento, tornando invisíveis tantos rostos descartáveis.

O *cogito* é uma verdade frágil, pontual. O sujeito que rompe a participação, que se desvinculou de poderes anônimos, permanece incapaz de dar, por si mesmo, a afirmação que suspende a negação trazida pela dúvida. A descida vertiginosa no abismo, característica mais dramática da solidão do eu pensante, é suspensa graças a uma palavra que não poderá vir do próprio eu. "Somente o Outro poderia dizer *sim*" (LEVINAS, 1974, p. 66). A afirmação, por trás da negação, nos vem pela ideia do Infinito. "Mas possuir a ideia do infinito já é ter acolhido Outrem" (Ibid.). De nossa parte, apenas complementamos: é manter vivo o medo de ser enfeitiçado.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, S./DONSKIS, L.- *O mal líquido*. Trad. Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

BELPOLITI, M.- Do outro lado do espelho. In: LEVI, P.- *A assimetria e a vida. Artigos e ensaios (1955-1987)*. Trad. Ivone Benedetti, São Paulo: Editora UNESP, 2016.

BUTLER, J.- *Vida Precária. Os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Liber, Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

CERVANTES, M.- *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha*. Trad. Eugênio Amado, Belo Horozonte: Villa Rica, 1991.

[8] Judith Butler é, a esse respeito, contundente e convincente: "A CNN forneceu muitas dessas estéticas visuais. E embora o *New York Times* tenha tardiamente se posicionado contra a guerra, ele também adornava diariamente suas primeiras páginas com imagens românticas de artefatos militares contra o sol poente do Iraque (...) (BUTLER, 2019, p. 179). Segundo Butler, as fotos de crianças mortas por bombardeios americanos foram rejeitadas pela mídia, sendo substituídas por imagens de vistas aéreas. Os mortos pelo regime oposto ganharam, em contrapartida, um grande relevo pela mesma mídia, no caso a americana. Imagens do humano que nos encantam a ponto de esquecer o humano em nós.

CHALIER, C.- Préface a LEVINAS - *Parole et silence et autres conférences inédites* (*Oeuvres 2*), Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009.

LEVINAS, E.- *Totalité et Infini*, la Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, E.- Presentación de la edición castellana de *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridade.* Trad. Daniel E. Guillot, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977 (p. 9-11).

LEVINAS, E.- *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Bernard Grasset, 1993.

LEVINAS, E.- *De Deus que vem à ideia*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coordenador), Petrópolis: Vozes, 2002.

LEVINAS, E.- *Parole et silence et autres conférences inédites* (*Oeuvres 2*), Paris: Bernard Grasset/IMEC, 2009a.

LEVINAS, E.- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Paris: Le Livre de Poche, 2014 a.

LEVINAS, E.- *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, Paris: Éditions Payot&Rivages, 2014 b.

SCHOPENHAUER, A.- *As dores do mundo*. Trad. José Souza de Oliveira, São Paulo: Edipro, 2014.

STEFFENS, M.- *Dossier*. In: DESCARTES, R.- *Méditations Métaphysiques* (1, 2 et 3), FolioPlus Philosophie, Paris: Gallimard, 2006 (p. 59-125).

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 253-268
ISSN: 1825-5167

REPONDRE DE SON DROIT
PERSPECTIVES SUR LA VULNERABILITE DE LA SUBJECTIVATION

DELIA POPA
Philosophy Department
Villanova University (USA)
delia.popa@villanova.edu

ABSTRACT
How is our subjection to the social law experienced? What is the role played by responsibility in our response to normative calls? Does lawful address embrace social vulnerability or rather does it cover its problem? The paper discusses the genesis of the responsible subjectivity from a phenomenological and a social standpoint, confronting Levinas' phenomenological perspective on ethical responsibility with Althusser's and Butler's account of the subjective interpellation. If ethical and normative interpellation are often seen as overlapping, this paper discusses their differences as a critical resource for the phenomenological theory of subjectivity. The problem of the social law is analyzed in light of the material phenomenality of social suffering and of the ambivalence at work at the heart of any process of subjectivation.

KEYWORDS
Responsibility, Law, Subjectivation, Levinas, Althusser.

Lorsqu'il revient, dans les *Méditations cartésiennes*, sur les acquis de la phénoménologie, Husserl érige en condition pratique de son exercice le fait, pour tout un chacun, de se replier sur soi-même « une fois dans la vie » afin de « renverser toutes les sciences admises et tenter de les reconstruire »[1]. Cette injonction fait écho aux réflexions développées par Husserl quelques années auparavant sur la responsabilité propre au phénoménologue, dont la position doit réunir une conscience de soi (*Selbstbesinnung*), une compréhension de soi (*Selbstverständigung*) et une justification de soi (*Selbstantwortung*)[2] constantes. Dans ce mouvement antinaturel de retour sur soi, dans lequel il est possible de voir une amorce de la réduction phénoménologique, il en va de l'appropriation de tout savoir, car c'est uniquement ainsi que la philosophie pourra « se constituer comme *sienne*, être *sa* sagesse, *son*

* Je tiens à remercier Fabio Bruschi, Jean Matthys et Bertrand Ogilvie qui m'ont incitée à creuser la problématique présentée dans cette étude dans des directions que je n'aurais pas pu entrevoir sans les avoir rencontrés.

[1] E. Husserl, *Méditations cartésiennes,* tr. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 2001, p. 18.

[2] E. Husserl, *Philosophie première (1923-1924)*, tr. A. Kelkel, Paris, PUF, 1972, II, 28ème leçon.

savoir »[3]. Toutefois, cette appropriation censée nous aider à nous libérer des présupposés qui pèsent sur toute forme de savoir et de sagesse, nous interdisant d'y accéder par nous-mêmes, suppose que le sujet qui opère cette appropriation est à même de se saisir et de répondre de ses actes.

Nous nous proposons d'interroger dans ce qui suit la portée de ce retour sur soi, avec l'intention de quitter le plan de l'épistémologie pour celui de la théorie sociale. Notre questionnement portera sur la subjectivation à l'œuvre dans toute pratique du savoir, telle qu'elle a été décrite par la phénoménologie. Cependant, nous chercherons à radicaliser cette description, en chassant le spectre d'un sujet qui « compte ultimement sur lui-même » afin d'en interroger la position et la fonction sociale. Pour ce faire, nous partirons de l'hypothèse que le sujet que nous sommes se découvre toujours en rapport avec les autres sujets humains, à la lumière d'un appel qui nous éveille pour ainsi dire à nous-mêmes et nous permet de nous connaître. Le problème de l'appel qui fait de nous des sujets a été introduit dans le champ de la phénoménologie par Emmanuel Lévinas. Ce problème a fait l'objet d'une reprise fructueuse dans le champ de la psychopathologie d'inspiration phénoménologique, où Yasuhiko Murakami a proposé la théorie d'une « affection d'appel »[4], mais il n'a pas encore reçu de traitement à sa mesure sur un plan qui conjugue, à part égale, la description phénoménologique et la théorie sociale. Nous espérons contribuer à ce traitement en confrontant deux scénarios de l'interpellation : un qui vient de la phénoménologie et un autre qui vient de la philosophie politique et sociale.

Affirmer que le sujet que nous sommes ne se découvre qu'à la faveur d'une interpellation par autrui, c'est insister sur la constitution passive de la subjectivité à l'œuvre dans la connaissance et dans l'action. C'est la raison pour laquelle la subjectivité est pour nous d'emblée corolaire d'un mouvement de *subjectivation* qui trouve sa source en son rapport à autrui, à quelques autres et à tous les autres[5]. Aussi, notre interrogation sur la subjectivation se fera-t-elle sur le plan d'une anthropologie phénoménologique qui est à considérer comme le premier levier de la phénoménologie sociale[6] à laquelle nous voudrions contribuer.

[3] E. Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.,* p. 19. Souligné dans le texte.

[4] Voir Y. Murakami, *Hyperbole. Pour une psychopathologie lévinassienne,* Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

[5] Ce sont là les différents niveaux d'une théorie de l'intersubjectivité qui va de la description du rapport je-tu vers la prise en compte du contexte social formé par "quelques autres", en visant l'horizon universel de "tous les autres".

[6] Pour des précisions concernant le statut de ce que nous appelons ici « phénoménologie sociale » voir notre étude « L'imaginaire de la vulnérabilité sociale » dans le volume dirigé par E. Boublil, *Vulnérabilité et Empathie. Approches phénoménologiques de la relation*, Paris, Hermann, 2017, pp. 283-309.

« ME VOICI » : L'UNICITÉ DE LA RESPONSABILITÉ ET LA MULTIPLICITÉ DE L'INDIGENCE

Dans le champ de la phénoménologie, la question de l'interpellation intervient dans l'essai de rendre compte d'une subjectivité qui ne se définit plus comme conscience intentionnelle qui s'organise autour d'un ego anonyme, mais comme sujet engagé dans un rapport éthique concret. De la conscience intentionnelle, Emmanuel Lévinas met en avant la portée « objectivante » : le fait qu'elle se rapporte à toute chose, à tout être, comme à un objet, exerçant sur lui la maîtrise de sa compréhension et son hégémonie représentative[7]. Car cela se passe comme si, pour donner sens à ce qui lui arrive, pour activer pleinement la « Sinngebung », la conscience avait besoin de figer ce qu'elle rencontre et d'en neutraliser la puissance d'interpellation. Toutefois, en-deçà de cette activité intentionnelle qui se soumet tout ce qu'elle rencontre, dans le rapport à autrui – dans ce qu'il a de plus ordinaire et de plus extraordinaire – , une autre figure de la subjectivité se fait jour, qui émerge sous le coup d'un appel à l'aide et à la reconnaissance – l'appel à la reconnaissance prenant ici d'emblée la forme de l'appel impérieux à l'aide, à l'assistance, au soutien nécessaire pour vivre et survivre. Lévinas décrit cet appel comme un « arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre »[8] :

> Dans la proximité, l'absolument autre, l'Etranger, que « je n'ai ni conçu ni enfanté », je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, dans mon sein « comme le nourricier porte le nourrisson ». Il n'a pas d'autre lieu, non-autochtone, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Il m'incombe.[9]

Loin d'engager d'emblée notre être conscient, ce rapport primitif – semblable à celui par lequel le nourricier porte le nourrisson – n'apparaît dans sa nécessité que dans la proximité humaine. Il en est ainsi parce que, en s'appuyant sur une objectivité qui masque et homogénéise l'expérience concrète de la rencontre interhumaine, la conscience intentionnelle agit comme un *déni* de ce qui se passe dans cette proximité qui, pour sa part, comporte toujours une part d'imprévu et d'aventure. Dans la conscience intentionnelle, cette part de rencontre imprévisible ne peut pénétrer que comme effraction qui interrompt son activité donatrice de sens objectif et met en suspens sa pertinence. Tel est l'impact de l'appel d'autrui qui introduit dans l'économie de tout être qui dit *Je* l'imminence d'une rupture irrécupérable ou d'un saut sans retour. Lévinas le décrit sous les espèces d'une aliénation qui donne

[7] Pour cette question voir notre étude « Entre ontologie et anthropologie : l'avènement de l'altérité » in *E. Lévinas. Proceedings of the Centenary conference, Bucharest, 4-9 September, 2006*, Special Issue of *Studia Phaenomenologica*, 2007, pp. 109-128.

[8] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche/Biblio Essais, 1998, p. 105.

[9] *Ibid.,* p. 145.

accès, comme pour la première fois, à notre humanité : « Paradoxalement, c'est en tant qu'alienus – autre et étranger – que l'homme n'est pas aliéné »[10]. Qu'est-ce à dire ? Une réflexion développée dans *Humanisme de l'autre homme* permet d'éclairer ce passage :

> Est-il certain que la formule de Rimbaud « Je est un autre » signifie seulement altération, aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger ? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble de celui qui se met à la place de l'autre – c'est-à-dire s'accuse du mal et de la douleur de l'autre – n'est pas animée du sens le plus éminent selon lequel « je est un autre » ?[11]

« C'est *uniquement* en tant qu'autre et étranger que l'homme n'est pas aliéné » : c'est la formule qui résume peut-être le mieux la position lévinassienne sur l'aliénation, le décentrement par rapport à soi fournissant le seul antidote possible à une aliénation par ailleurs constitutive de l'essence humaine, tant dans ses prises de conscience que dans sa moralité prescriptive et punitive. Car ce mouvement de décentrement compromet la continuité et la présence à soi qu'assure la conscience intentionnelle, toujours à même de rapporter un de ses actes à un autre, de retrouver des sens passés sédimentés et d'anticiper des sens futurs à partir de son actualité. Or, l'actualité des actes de conscience ne compose jamais une histoire sans que des plis et des trous s'y immiscent, sans que s'y installent des oublis et des dénis. Dès lors, lorsqu'il s'agit de saisir le site originaire de cette activité, ce n'est plus d'une subjectivité qui vise des objets par le biais des actes de conscience qu'il convient de parler, mais d'une subjectivité qui est elle-même visée, émergeant dans l'interpellation comme on émerge d'un sommeil ou d'un étourdissement, pour découvrir enfin ce qu'il nous revient à faire et à penser. Pour cela, il faut un appel qui à la fois la pointe et l'accuse, qui la dérange et la déstabilise dans les acquis de sa connaissance et dans les habitudes de son expression.

Néanmoins, le rapport entre la subjectivité qui naît de l'interpellation et la conscience intentionnelle ne sont pas faciles à saisir : la subjectivité interpellée vient secouer et déstabiliser la conscience intentionnelle, mais en même temps, sur un plan que Lévinas cherche à mettre en avant comme celui d'une métaphysique – d'une éthique entendue comme philosophie première –, elle la précède et la soutient. La subjectivité interpellée s'impose ainsi comme noyau de toute subjectivation, à la faveur d'une opération de généalogie de la conscience intentionnelle :

> Le sujet ne se décrit donc pas à partir de l'intentionnalité de l'activité représentative, de l'objectivation, de la liberté et de la volonté. Il se décrit à partir de la passivité du temps. La temporalisation du temps, laps irrécupérable et hors toute volonté, est tout le contraire de l'intentionnalité. Non point que le temps soit une intentionnalité moins distincte que la représentation, « allant » dans une direction moins définie que celle

[10] *Ibid.*, p. 99.

[11] E. Lévinas, « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche/Biblio Essais, 1994, p. 103.

> qui va vers l' « objet », vers l' « extériorité ». La temporalisation est le « contraire » de l'intentionnalité de par la passivité de sa patience ; en elle, est sujet le rebours du sujet thématisant : une subjectivité du vieillissement que l'identification du Moi avec lui-même ne saurait escompter, un sans identité mais unique dans la réquisition irrécusable de la responsabilité.[12]

Il en ressort que l'activité intentionnelle est soutenue par une passivité plus fondamentale, plus passive que toute passivité qui s'opposerait seulement à l'activité et qui en serait l'alternative malheureuse ou le défaut. Le caractère radical de la passivité dans laquelle l'appel d'autrui est reçu fait qu'il est impossible de s'y soustraire et de ne pas répondre à un autrui qui « m'assigne avant que je ne le désigne »[13]. C'est donc la passivité de ce qui à la fois nous échappe et nous accable. Cette capture dans l'affection par autrui définit notre vulnérabilité, entendue comme « aptitude (...) « à être battu », à « recevoir des gifles » »[14]. C'est la raison pour laquelle Lévinas la décrit comme une passivité qui surgit d'un passé « immémorial » qui met la conscience dans l'impossibilité de se l'approprier et de la maîtriser.

La vulnérabilité est la passivité de tout un chacun devant une altérité qui est autant formatrice que perturbante, qui ne peut saisir un sujet qu'en le dessaisissant de lui-même et en l'entraînant dans une aventure éthique aux issues incertaines. Car ce que le sujet éprouve dans son rapport à autrui est la possibilité de se perdre et de s'égarer sans retour possible, de s'engager dans une forme de don qui n'attend ni ne permet une réciprocité. Il en est ainsi parce que l'appel en question est une interpellation à laquelle il est impossible de résister, contre laquelle on ne peut lever de barrière, face à laquelle on ne peut se défendre : « Urgence extrême – modalité de l'obsession (...) : je n'ai pas le temps de faire face »[15]. Pour Lévinas, c'est dans l'imminence de la réponse due à cet appel, qui est responsabilité pour l'indigence de l'autre, que l'on se découvre comme une subjectivité comprise comme « sujétion du Soi »[16] unique, irremplaçable, car impossible à multiplier ou à représenter dans sa dette envers autrui. Cette unicité d'un Soi qui se cristallise en-deçà la représentation consciente est toutefois une unicité que nul ne saurait assumer à son compte ou choisir librement, dont nul ne saurait à proprement parler jouir, car

> Unicité signifie ici impossibilité de se dérober et de se faire remplacer, dans laquelle se noue la récurrence même du *je*. Unicité de l'élu et du requis qui n'est pas électeur, passivité ne se convertissant pas en spontanéité. Unicité non assumée, non sub-sumée, traumatique ; élection dans la persécution. [17]

[12] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 90.
[13] *Ibid.*, p. 138.
[14] E. Lévinas, « Subjectivité et vulnérabilité » in *Humanisme de l'autre homme*, *op. cit.*, p. 104.
[15] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 140.
[16] *Ibid.,* p. 92.
[17] *Ibid.,* p. 95.

Il ne s'agit donc pas seulement d'une unicité d'avant tout choix possible, mais aussi d'une unicité qui est le résultat d'une contrainte, que Lévinas pense sous les espèces de la persécution ou de l'obsession. Le sujet n'est unique qu'en tant qu'il est acculé par une dette inépuisable à l'égard d'autrui, contractée par rapport à ses besoins, mais aussi par rapport à sa fragilité et à son état de dénouement. Aussi problématique que soit cette figure « pauvre » de l'altérité, aussi problématique que soit l'asymétrie et l'inégalité de la relation à laquelle elle engage une subjectivité, elle présente l'intérêt de mettre sur le devant de la scène l'indigence de l'humain comme ce qui interpelle, comme l'interpellant par excellence, qui permet de découvrir dans tout être l'unicité de son geste de responsabilité.

A tort ou à raison, Lévinas comprend l'unicité du Soi comme celle qui revient à un individu « un », compris comme entité indivise qui ne peut ni se multiplier ni se départir d'elle-même. C'est, plus précisément, ce que Lévinas appelle l'

> Identité du singulier, ne se modifiant que dans l'érosion du vieillissement, dans la permanence d'une perte de soi. Indicible et, par là même, injustifiable. Ces qualifications négatives de la subjectivité du soi-même (...) confirment l'unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique – c'est-à-dire in-dividuelle – du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer (...). Cet empêchement est la positivité de l'Un[18].

Si l'on peut émettre un doute quant au fait que le sujet interpellé soit à comprendre comme un individu, c'est d'une part parce qu'il n'est pas certain que l'écart qui se creuse dans toute subjectivité entre conscience active et soi passif puisse être dissout par l'assignation d'une responsabilité individuelle et d'autre part parce que « la positivité de l'Un » invoquée par Lévinas risque de compromettre toute possibilité de pluralisation de cette responsabilité. Le sujet obsédé et « persécuté » par l'appel, dérangé dans son être le plus intime – dans sa sensibilité, dans son langage, dans sa compréhension de soi et du monde – par une altérité qui ne cesse de le déstabiliser, peut ainsi s'avérer incapable de répondre à des appels différenciés et multiples, tout simplement parce que son unité indivise le met dans la difficulté d'entendre des exigences éthiques qui émanent de mondes différents et à partir de modes de souffrances incommensurables. En d'autres mots, le sujet persécuté par l'appel d'autrui et livré sans issue à l'unicité de son individualité risque de se retrouver dans la position de celui qui ne peut pas accueillir une altérité différenciée, souffrant lui-même d'une impossibilité de se différencier. D'où la nécessité d'insister sur l'ambivalence constitutive du sujet, que nulle unité ne peut résorber. Je suis ici et ailleurs, « je » et un « autre » et c'est dans ce dédoublement que se joue également la pluralisation de ma réceptivité, mon attention.

L'hypothèse que nous voudrions avancer est que l'accueil figé de l'autre qui guette le Soi-Un est lié à une limitation consciente et/ou inconsciente de l'activité

[18] *Ibid.,* p. 169.

de l'imagination, dont la spécificité consiste principalement à varier indéfiniment les données d'une expérience, nous accompagnant dans la découverte de nouveaux aspects du monde et de nouvelles formes de vie, surnuméraires par rapport aux nôtres et susceptibles de nous déstabiliser. Plus précisément, ce que nous voudrions questionner ici relève d'une limitation de la possibilité d'imaginer un « Autre de l'Autre » qui ne soit pas moi-même et qui ne s'y ramène pas invariablement)[19]. Cette incapacité d'imaginer à laquelle nous sommes vite rendus lorsqu'on se retrouve « assignés » à une responsabilité qui nous prend « otages » va à l'encontre de ce que nous voudrions concevoir sous les espèces d'une culture de l'ambivalence. Il s'agit de la culture par laquelle non seulement on apprend à se mettre à la place de l'autre, mais on lui octroie également une place à partir de laquelle il peut toujours nous solliciter de manière inattendue, sous des formes qui ne ressemblent pas à celles que l'on connaissait, dans des situations où nous n'avons pas l'habitude de nous projeter.

Le sujet « otage d'autrui » est-il à même d'imaginer une altérité plus surprenante encore que celle qui l'accule à sa responsabilité individuelle ? Une fois individualisé par une responsabilité, sait-il répondre à nouveau à d'autres appels, formulés à partir d'autres modes d'expression ? L'enjeu du problème que nous posons tient peut-être à l'obligation à laquelle le sujet lévinassien est ramené, au caractère impérieux de l'interpellation qui le tient et l'obnubile. Puisqu'il est depuis toujours *sommé* de répondre, on peut se demander s'il ne lui sera pas vite impossible de répondre à plusieurs et de se constituer en sujet de causes multiples, à la mesure de la multiplicité vertigineuse de l'indigence humaine. De cette indigence, dans sa pluralité toujours imprévisible, seule une imagination de la réception peut véritablement se rendre responsable[20], soucieuse de l'élargissement constant de l'horizon éthique de l'interpellation.

« C'EST MOI » : LE SUJET DE LA LOI SOCIALE

Bien que la question de l'interpellation comme ressource primitive de la subjectivité refasse surface au moins deux fois dans l'histoire récente de la phénoménologie, chez Jean-Luc Marion et chez Claude Romano, il y a lieu de penser que le problème que nous posons persiste sans être résolu : chez Claude Romano parce que le sujet compris comme « advenu » semble s'affirmer du moins en partie

[19] Dans *Totalité et infini*, Lévinas définit le Moi comme un « Autre de l'Autre ». Voir *Totalité et infini*, Paris, Le livre de Poche/Biblio Essais, 1998, p. 83.

[20] Cette hypothèse exige que l'on repense à nouveaux frais le rapport liberté-nécessité dans la responsabilité pour autrui. Voir notre étude « Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif » in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°155, Louvain-la-Neuve, 2011, surtout pp. 3-7.

comme une singularité délestée de son histoire[21] et chez Jean-Luc Marion parce que, compris comme « adonné », il semble s'accorder mal avec toute forme d'indigence ou de manque[22]. D'où la nécessité de recourir à une perspective philosophique qui soit à même de traiter la question de la réception différenciée de l'interpellation par un sujet qui en dépend de part en part. Cette perspective est celle de la philosophie politique et sociale, pour laquelle la question de l'interpellation n'est pas seulement une question éthique, mais aussi une question juridique, normative et idéologique.

Pour Louis Althusser, l'interpellation est constitutive des « rituels de la reconnaissance idéologique »[23] que nous pratiquons tous, lorsque, par exemple, nous reconnaissons dans la rue des amis et leurs signifions que nous les avons reconnus, ou bien lorsque nous répondons à des signes semblables de reconnaissance en répondant : « c'est moi ». Ce mouvement de reconnaissance n'est pas, comme on pourrait le penser, celui par lequel un individu fixe socialement son identité indivise et inaliénable, mais plutôt celui par lequel il devient sujet :

> l'idéologie « agit » ou « fonctionne » de telle sorte qu'elle « recrute » des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou « transforme » les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation,* qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : « hé, vous, là-bas ! ».
>
> Si nous supposons que la scène théorique imaginée se passe dans la rue, l'individu interpellé se retourne. Par cette simple, conversion physique de 180 degrés, il devient *sujet.* Pourquoi ? Parce qu'il a reconnu que l'interpellation s'adressait « bien » à lui, et que « c'était *bien lui* qui était interpellé » (et pas un autre). L'expérience montre que les télécommunications pratiques de l'interpellation sont telles, que l'interpellation ne rate pratiquement jamais son homme : appel verbal, ou coup de sifflet, l'interpellé reconnaît toujours que c'était bien lui qu'on interpellait. C'est tout de même un phénomène étrange, et qui ne s'explique pas seulement, malgré le grand nombre de ceux qui « ont quelque chose à se reprocher », par le « sentiment de culpabilité »[24].

Ce qui pose d'emblée problème dans ce scénario de l'interpellation est le caractère immédiat de la reconnaissance de l'assignation dont nous faisons l'objet. On peut imaginer que si le sujet althusserien peut être tenté de se rétracter, c'est pour compenser l'automatisme de cette identification. Mais sujet défaillant ou hésitant, il ne l'est que pour autant que la loi sociale le tient avant qu'il puisse se tenir par lui-

[21] Pour cette question voir notre « Advenir à soi-même à partir de ce qui excède : Claude Romano et l'aventure du sens » in *Studia Phaenomenologica* 4 (1-2), 2004, pp. 191-208.

[22] Pour cette question voir notre étude « Jean-Luc Marion, lecteur de Husserl : l'excédent en question » in C. Ciocan et Anca Vasiliu (dir), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris, Cerf/patrimoine, 2016, pp. 243-254.

[23] Cf. L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Editions sociales, 1976, pp. 67-125.

[24] *Ibid.*, pp. 113-114.

même, que pour autant que les normes le structurent avant qu'il puisse s'interroger sur sa place et son rôle. A l'appel impersonnel « Hé, vous, là-bas ! » répond un « c'est moi » qui semble précéder toute prise de conscience quant à *qui* nous sommes et quant à notre identité. Ce geste de reconnaissance vient confirmer une identification à la loi et à la norme à laquelle nous n'avons pas pu donner notre accord, qui précède pour ainsi dire notre engagement – mais qui en est, de fait, la forme primitive, puisque nous sommes d'emblée tous « recrutés » par la loi qui interpelle et assujettis à elle.

Par rapport au scénario lévinassien, on peut noter au moins deux différences : (1) l'automatisme du retournement remplace l'imminence de la réponse due et (2) l'idéologie dans sa puissance normative et structurante remplace l'indigence d'autrui. Ces différences ne rendent pas l'interpellation du sujet althusserien moins opérante et elles n'en relativisent pas non plus la portée. Bien au contraire : elles signent autrement son caractère implacable. Comme le sujet lévinassien, le sujet althusserien ne devient ce qu'il est que parce qu'il ne peut pas se soustraire à l'appel qui lui est adressé par une instance qui l'accable et le dépasse. Cependant, le caractère implacable de l'interpellation semble suspendre la responsabilité solidaire du processus de subjectivation, la transférant sur le plan d'un assujettissement irrémissible. Plus en avant, c'est la dimension de l'altérité humaine telle qu'elle est décrite par la phénoménologie – par le biais de des associations passives, de l'intersubjectivité, de l'interfacticité[25] – qui est également court-circuitée, dans la mesure où le sujet est livré à la loi comme à sa réalité première et ne communique avec les autres sujets que sous le coup de cette loi.

Qu'est-ce que dès lors l'idéologie qui secrète la loi « qui fait de nous tous des sujets » ? C'est un « rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »[26] qui a pour cause, à suivre Marx et Feuerbach, « l'aliénation matérielle qui règne dans les conditions d'existence des hommes eux-mêmes »[27]. Or, pour Althusser, il ne suffit pas de pointer une aliénation matérielle première afin de rendre compte de l'aliénation qu'entraîne l'idéologie. Il faut également rendre compte de la façon dont on passe de l'une à l'autre. Ce passage repose sur le fait que le rapport des hommes à leurs conditions matérielles d'existences – rapports économiques de production, divergences entre classes sociales, état d'oppression et de domination – est un rapport *imaginaire* :

> toute idéologie représente, dans sa déformation nécessairement imaginaire, non pas les rapports de production existants (et les autres rapports qui en dérivent), mais avant tout le rapport (imaginaire) des individus aux rapports de production et aux rapports

[25] Pour cette description voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, § 51 et *Sur l'intersubjectivité*, tr. N. Depraz, Paris, PUF, 2001, ainsi que M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2004.

[26] *L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », op. cit.*, p. 101.

[27] *Ibid.*, p. 103.

> qui en dérivent. Dans l'idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent.[28]

Cependant, il ne suffit pas de dire que tout rapport à une réalité sociale donnée est imaginaire, comportant un potentiel de mystification censé rendre cette réalité plus supportable ou plus adéquate à nos attentes. Il convient également de remarquer que l'imaginaire de ce rapport est lui-même encastré dans des pratiques rituelles et dans des appareils idéologiques (famille, église, école) qui, tout en assurant la pérennité des rapports de production et de domination dans une société, orientent les choix que nous pensons être les nôtres. C'est en ce sens très précis que, pour Althusser, « l'homme est un animal idéologique »[29], son imaginaire étant forgé par des pratiques normées qui ont pour fonction d'assurer la reproduction des rapports de production et d'exploitation dans une société :

> Il apparaît donc que le sujet agit en tant qu'il est agi par le système suivant (énoncé dans son ordre de détermination réelle) : idéologie existant dans un appareil idéologique matériel, prescrivant des pratiques matérielles réglées par un rituel matériel, lesquelles pratiques existent dans les actes matériels d'un sujet agissant en toute conscience selon sa croyance.[30]

En commentant la scène althusserienne de l'interpellation dans le quatrième chapitre de son ouvrage *La vie psychique du pouvoir*, Judith Butler discute le rapport du sujet à la loi dans les termes d'une « reconnaissance inexacte », qui repose en dernière instance sur un pacte pervers nourri par la culpabilité:

> l'existence sociale, l'existence en tant que sujet, peut seulement être acquise à travers une adhésion coupable à la loi, où la culpabilité semble garantir l'intervention de la loi et donc la perpétuation de l'existence du sujet. Si le sujet peut seulement assurer son existence dans les termes de la loi et si la loi requiert l'assujettissement pour la subjectivation, alors, de manière perverse, on peut (toujours déjà) céder à la loi afin de continuer à assurer sa propre existence. Cette soumission à la loi peut alors être lue comme la conséquence forcée d'un attachement narcissique à la perpétuation de sa propre existence[31].

Le corolaire immédiat de cet arrangement contracté avec la loi afin d'assurer la perpétuation de l'existence du sujet est qu'on « ne peut pas être trop critique vis-à-vis des modalités qui assurent notre propre existence »[32]. Critique et survie séparent ici leurs eaux pour affirmer le nécessaire, à savoir la lutte pour la durée d'une vie subjective, sa tenace insistance dans la modalité d'être qui lui est propre. La liberté du sujet est ainsi sacrifiée sur l'autel de sa persévérance spécifique dans l'être. Or,

[28] *Ibid.*, p. 104.
[29] *Ibid.*, p. 110.
[30] *Ibid.*, p. 109.
[31] J. Butler, *La vie psychique du pouvoir*, tr. Paris, Léo Schéer, 2000, pp. 173-174.
[32] *Ibid.*, p. 196.

ce qui pose problème dans ce pacte illicite que l'on noue avec la loi afin d'assurer la persistance dans ce que nous sommes est que l'attachement passionné qui en découle est solidaire d'une répression, voire d'une condamnation que nous subissons de plein fouet ou par de médiations.

Pour comprendre cette alliance paradoxale entre ce qui nous passionne et ce qui nous condamne, il convient d'envisager de près l'acte même d'identification auquel l'interpellation donne lieu. Cet acte est un acte de « retournement sur soi contemporain d'une orientation vers la loi » qui rend l'individu « disponible à la réprimande assujettissante »[33]. Si bien que, même si le rapport à la loi précède tout rapport à soi, la loi en vient à *redoubler* une réprimande à laquelle le sujet est déjà préparé, de par une culpabilité dont le travail de la conscience consiste à nous innocenter :

> Devenir « *sujet* », c'est donc avoir été présumé coupable, puis jugé et déclaré innocent. Parce que cette déclaration n'est pas un acte isolé mais le fruit d'une *répétition*, devenir « *sujet* » implique d'être continûment pris dans le processus d'acquittement en réponse à l'accusation. Le sujet devient ainsi un exemple d'obéissance à la loi, un citoyen respectable. Mais il sait que ce statut est précaire, car il a fait d'une certaine manière, quelque part, l'épreuve de ce que signifie être rejeté comme coupable, *ne pas* avoir cette respectabilité.[34]

Le processus perpétuel d'acquittement qui structure les rapports sociaux dans leur reproductibilité semble réduire la subjectivité visée par l'interpellation jusqu'à l'effacer. Toutefois, il convient de souligner que la matérialité de ce processus de reproduction repose sur une *répétition* qui rend les différentes formes de subjectivité opérantes dans la spécificité de leurs croyances et de leurs attachements. Or, contrairement à Althusser qui identifie la matérialité des processus de reproduction à la répétition dont il est porteur, qui remet à chaque fois en jeu de nouveau les rapports de domination sociale, Butler choisit de disjoindre répétition et matérialité en identifiant un intermédiaire qu'elle appelle le « phénoménal » :

> Le rituel a lieu dans la répétition et la répétition implique la discontinuité du matériel, le caractère irréductible de la matérialité au phénoménal. L'intervalle auquel une répétition se produit n'*apparaît* pas, au sens strict ; il est, pour ainsi dire, l'absence donatrice du phénoménal.[35]

Le « phénoménal » ainsi compris semble rendre compte de la composante productive ou productrice cachée de tout processus de reproduction sociale, qui est de l'ordre d'un désir et d'un attachement corporel. L'irréductibilité de la matérialité au « phénoménal » invite à considérer de plus près ce qui meut le sujet de l'interpellation dans son rapport à la loi. Car loin d'être pris dans un mécanisme qui l'accule

[33] *Ibid.*, p. 177.

[34] *Ibid.*, p. 181. Souligné dans le texte.

[35] *Ibid.*, pp. 192-193. Souligné dans le texte.

et l'écrase, il y fait preuve d'une attente et d'un attachement « passionnés », comme si ce qui le livrait à la loi était le fruit d'une quête fébrile qui peut dès lors, elle aussi, être détournée, réorientée, déviée. Selon Butler, bien qu'elle piège le sujet, la « passion qui précède et constitue la conscience (...) rend compte de l'échec de l'interpellation à constituer pleinement le sujet qu'elle nomme »[36] :

> L'interpellation est « interdite » de succès non du fait d'un interdit (...) structurel et permanent mais de par son incapacité propre à déterminer le champ constitutif de l'humain. Si la conscience est une forme prise par l'attachement passionné à l'existence, alors l'échec de l'interpellation doit se situer précisément dans cet attachement passionné qui lui permet également de fonctionner.[37]

Dès lors, l'être même auquel nous sommes attachés, le mode d'exister dans lequel nous cherchons coûte-que-coûte à persister, peut être réinterprété comme « cette potentialité qu'aucune interpellation spécifique ne peut épuiser »[38]. Il en ressort que ce qui définit l'humain est non seulement une structuration idéologique qui produit des sujets entièrement confisqués par le système de reproduction sociale des rapports de production, mais aussi la possibilité – ou plutôt le risque, toujours patent – que nulle interpellation n'épuise le potentiel à l'œuvre dans une subjectivité. Ce potentiel est lié, chez Butler, à la quête éthique d'une « vie bonne » qui conçoit le souci de sa propre persistance en rapport avec la dépendance par rapport aux autres et avec la vulnérabilité intrinsèque dans laquelle elle nous maintient[39].

LES PROMESSES DE L'AMBIVALENCE

En commentant l'analyse critique que Butler fait de la scène de l'interpellation althusserienne, Pierre Macherey revient[40] sur le caractère automatique du retournement du sujet, qui signe pour ainsi dire sa condamnation par la loi. Si pour Lévinas, chez qui – bien que ce soit toujours un visage, dans son dénouement, qui nous rende responsables – la sujetion du sujet se cristallise dans l'impossibilité de « faire face », l'interpellation est comprise par Pierre Macherey comme l'assignation par laquelle le sujet « perd la face » : « L'interpellé, littéralement, perd la face, c'est-à-dire la possibilité d'être vu de face : il n'est plus qu'un « tu » ou un « vous » (...). Etre sujet, au fond, c'est se sentir vu de dos, traqué par le regard dont la source demeure

[36] *Ibid.*, p. 195.

[37] *Ibid.*, p. 196.

[38] *Ibid.*, p. 198.

[39] Pour cette question voir J. Butler, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016.

[40] Voir P. Macherey, « Judith Butler et la théorie althusserienne de l'assujettissement » in *Le sujet des normes,* Paris, Amsterdam, 2014, pp. 353-377.

invisible, hors de portée ». [41] Pour comprendre cette défense de Althusser face à la critique de Butler, il convient de rappeler que Pierre Macherey s'appuie dans sa théorie de l'identité subjective sur ce qu'il appelle avec Mead « un optimisme de la pratique », qui nous enseigne que

> la division propre au « Soi », ce n'est pas dans le for intérieur qu'elle se résout, mais à chaud, selon un protocole qui se met peu à peu en place en épousant le déroulement de l'action, à travers un jeu non prémédité d'attitudes qui se répondent dialectiquement, et parviennent ainsi à surmonter l'alternative du déterminisme et de la liberté.[42]

C'est dire que ce qui s'impose comme marque effective d'un sujet ne vient pas de la charge de passion – attente ou attachement – que condense le terme d'engagement, mais des situations concrètes dans lesquelles nous nous trouvons pris. Qu'est-ce à dire ? « Cela a pour conséquence que (...) on ne devient jamais sujet tout court mais sujet « surdéterminé », c'est-à-dire *qualifié*, et dans certaines configurations *quantifié*... »[43]. Car la situation est à comprendre précisément comme

> un ensemble complexe de relations qui confronte entre elles des personnes dans un contexte où leurs rapports sont prédéterminés, c'est-à-dire appelés à prendre place dans un certain ordre ou à répondre à certaines normes : c'est donc une combinaison paradoxale de liberté et de nécessité qui, vue sous l'angle de la liberté, est instable, et, vue sous l'angle de la nécessité, est régulée par un conditionnement historique en devenir sur un autre plan que celui des intentions individuelles, parce qu'il repose sur l'organisation globale de la société.[44]

Dire que le statut de sujet se constitue en situation, qu'il n'y a donc, rigoureusement parlant, pas d' « autoconstitution » de soi mais seulement « hétéroconstitution », c'est dire que le rapport à l'altérité est infiniment plus problématique que ne le laisse croire la simple reconnaissance (ou méconnaissance) d'une personne comme s'inscrivant objectivement dans une norme, comme répondant à un appel ou comme s'attachant à une loi. En même temps, l'importance des situations vécues dans la constitution de l'identité subjective va au-delà du constat d'un déterminisme circonstanciel ou historique, car elle concerne le statut de cette identité pour ainsi dire plus radicale – car enfouie dans les plis de ce qui nous constitue matériellement, là où affleure le « phénoménal » –, identité que tout un chacun pense peut-être pouvoir trouver en-deçà de son assignation par des normes sociales données :

[41] P. Macherey, *Le sujet des normes, op. cit.*, pp. 65-66, note 29. Il est important d'ajouter que le visage lévinassien se soustrait lui aussi, à une phénoménalité telle qu'elle pourrait être saisie en présence, se ramenant davantage au « phénoménal » qui surgit dans les intervalles de la matière chez Butler.

[42] P. Macherey, *Identités,* Lille, De l'Incidence éditeur, 2013*,* p. 138.

[43] P. Macherey*, Le sujet des normes, op. cit.*, p. 79. Souligné dans le texte.

[44] *Ibid.,* p. 77.

c'est le domaine de « l'attachement passionné » repéré par Butler ou encore de l' « ipséité » chez Paul Ricœur[45].

Le problème vient de ce que cette identité où il ne s'agit pas tant de se reconnaître que de se rassembler, qui exige de notre part un engagement irréductible à toute forme de reconnaissance externe, se découvre souvent douloureusement sur le fond d'une impasse, que l'œuvre d'un Giacometti ou d'un Genet met en évidence, en exhibant le caractère neutre de « l'identité universelle de tous les hommes »[46]. Comme Pierre Macherey le montre, cette identité radicale, plutôt que d'être celle de l'affirmation victorieuse de l'ipséité contre toute contrainte aliénante, est celle où le Soi est en train de défaillir jusqu'à n'être Personne, car en elle tous les hommes se ressemblent et se valent. Paradoxalement, « la conscience d'identité ainsi atteinte coïncide avec une perte de toute identité »[47]. Quelque chose qui est attaché à notre être le plus profond s'y exprime, tout en nous exaspérant, parce qu'il noie les élans nouveaux que nos engagements voudraient susciter dans la vague d'une répétition des gestes et des actes opérés par d'autres avant nous et par d'autres après nous, dans une entreprise qui paraît d'autant plus insensée qu'elle ne concerne personne en particulier.

Dans quelle mesure peut-on encore envisager une relation à autrui à partir de cette perspective qui ramène toute identité à une autre, soulignant son caractère quelconque ? Peut-on approcher un autre que soi à partir d'une telle identification massive à lui ? A ces questions qui concernent les conditions de la socialité s'ajoute la question plus spécifique de savoir comment une identité peut être transformée socialement. Puisque nous sommes tous les mêmes sur le fond, comment peut-on penser la transformation de notre identité au sein d'une socialité qui semble la rappeler avant tout à son fond obscur et informe, bien plus terrible que la fixité de l'identité-objective qu'exhibe notre carte d'identité, notre statut déterminé et notre rôle social particulier ? Ce n'est pas seulement l'impossibilité de l'intersubjectivité telle qu'elle a été pensée par la phénoménologie – associations passives et interfacticité – que ce problème soulève, mais aussi de toute forme de relation sociale, si l'on accepte qu'elle implique la confrontation avec une différence et la possibilité d'un différend. Or, dans le cadre de la théorie de l'identité proposée par Pierre Macherey, cela se passe comme si la suspension de la différence de l'ipséité annulait également la différence d'autrui.

Face au problème abyssal de l'identité subjective, qui est également celui d'une impasse majeure de la socialité, nous proposerons deux réponses qui s'étayent sur deux niveaux différents de constitution de la socialité. Premièrement, il convient de souligner que la répétition où la différence personnelle est dissoute marque non seulement le point de défaillance extrême de l'ipséité, mais aussi l'amorce d'un

[45] Dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
[46] P. Macherey, *Identités, op. cit.* p. 73.
[47] *Ibid.*

geste qui nous lie aux autres sur le fond d'une « absence-sujet » qui est notre identité commune. Ce revers de l'effacement du sujet-pour-soi trouve un traitement de faveur dans l'œuvre de Fernand Deligny, inspirée par son séjour – séjour d'une vie – auprès d'enfants autistes. Dans cette perspective que plus d'un qualifierait de peu ordinaire, le commun est repéré et pratiqué aux confins de la conscience subjective, en marge du « pacte de semblablité »[48] qui structure par ailleurs la socialité. Il n'est pas anodin que la pratique de ce que les humains ont en commun devienne possible uniquement dans l'éloignement de soi que l'on découvre en proximité de ceux à qui l'identification à soi manque, de même que leur manque le désir qu'elle entretient, à l'égard de soi et des autres. Ce sont ceux qui, par un défaut de conscience qui nous est donné à voir avant tout comme souffrance incommunicable, échappent à ce que Deligny appelle la « culture intensive du grand soy du petit sujet »[49], parvenant en retour à habiter le monde *pour le monde* et non pas pour soi. Ce même monde nous est dès lors donné, avec eux, par leur intermédiaire, comme indépendant de nos intentions de le saisir : tel qu'il nous saisit, dans sa phénoménalité marquée de traces et de dénivellements qui restent inaperçus à la conscience, mais qui peuvent passionner l'errance[50].

Deuxièmement, il convient de rappeler que, si un fond impersonnel soutient toute interpellation de soi par un autre, un soi se détache malgré tout de ce fond, même si c'est par intermittence, de manière discrète et éphémère. Cette intermittence définit peut-être comme tel le *vécu subjectif* où la perte de l'identité s'atteste comme problème, preuve qu'il y a bien un attachement à soi rendu sensible, voire douloureux, par les multiples voies que peut emprunter le dessaisissement de soi. Ce sont ce vécu et cet attachement qui se jouent et se rejouent dans toute interpellation, qui laisse voir ainsi la dépendance de l'identité subjective par rapport à une altérité qui la précède et qui semble à tout moment prête à l'accabler : altérité de l'autre homme qui m'interpelle et derrière lui, l'altérité de la loi qui exige obéissance et soumission.

Une double nature du sujet demeure solidaire de la double teneur de l'opération de subjectivation telle que nous avons pu la décrire. On devient sujet en réponse à l'appel qui nous est adressé par un autre, dans le double sens de l'appel particulier à l'aide qui suscite la responsabilité de la subjectivité lévinassienne et de l'appel de la loi qui est le fond de notre être assujetti et « esclave »[51]. Face à ce qui l'interpelle,

[48] F. Deligny, *Les détours de l'agir ou le moindre geste* in *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007, p. 1259.

[49] *Ibid.*, p. 1254.

[50] Voir notre étude "Aliéné, autre, étranger" in P. Verdeau, A. Janvier (dir.) *Idéologies de l'enfance et éducation dans l'œuvre de Fernand Deligny. Anthropologie, pédagogie, politique*, Toulouse, EuroPhilosophie Editions, Contre/Champs, 2017 (http://books.openedition.org/europhilosophie/441).

[51] Pour cette question voir J. Butler, C. Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Montrouge, Bayard Editions, 2010.

le sujet se divise, une part de lui-même se découvrant comme « toujours-déjà » sujette à l'appel qui lui est adressé et une autre part cherchant à se retourner, à se réfléchir, à se rassembler. La possibilité d'une réponse plurielle, qui soit non seulement responsable, mais aussi attentive dans sa responsivité, dépend de la façon dont le mouvement de retournement a lieu. En suivant Judith Butler, il convient de rappeler que le retour sur soi s'esquisse sur la base d'une ambivalence irréductible qui n'est pas uniquement à comprendre comme déchirement et impossibilité de se rassembler dans une identité unique, mais aussi comme porteuse de promesses, dans la mesure où elle mobilise la liberté d'une « désubjectivation » à portée *critique* :

> Pouvons-nous être ailleurs, pouvons-nous être autres sans nier pour autant notre complicité avec la loi à laquelle nous nous opposons ? Une telle possibilité exige un *autre* tour, un tour qui, autorisé par la loi, s'en détourne, résiste à son appel d'identité, agent qui distancie et contredit les conditions de son émergence. Un tel tour exige une volonté de *ne pas* être – une désubjectivation critique – afin de démontrer que la loi est moins puissante qu'elle ne paraît[52].

La désubjectivation est l'opération sur soi rendue possible par le retournement qui se réfléchit sous le coup d'une interpellation : non pas annihilation définitive du sujet que nous sommes, négation ou effacement, mais remise en jeu critique de nos attachements passionnés. Car en elle-même, la motilité imprévisible de la passion – la verve spécifique et néanmoins inlassable de la productivité de notre être telle qu'elle s'éduque dans la répétition de la reproduction sociale – est une alternative à la dure loi de la nécessité à laquelle nous ramène, inlassablement, tout exercice de survie. Il s'agit, entre toutes, d'une alternative qu'aucune instance extérieure au sujet et à son vécu ne peut garantir, mais qui, malgré tout et malgré soi, recèle la zone de liberté praticable par le sujet interpellé.

Qu'est-ce qui favorise et qu'est-ce qui entrave cette liberté ? L'« autre tour » que l'on peut opérer sous le coup d'une interpellation dépend peut-être autant de la liberté de notre imagination que de l'intermittence de nos attachements, du répit que nous laissent les désirs qui travaillent nos identifications. Cependant, il est important de souligner que les « attentes passionnées » qui nous tiennent ouvrent également, de par leur finitude, de par leur fragilité, l'espace précaire d'une critique de soi qui vise en nous ce qui nous est insupportable, nous permettant en même temps de tenter un « autre tour », de nous remettre en jeu dans un monde social qui n'en finit pas de nous interpeller. Cette (re)mise en jeu de soi est au cœur du retour sur soi dont la phénoménologie décrit les modalités et la nécessité : plus qu'un exercice de la pensée, une pratique qui consiste à « avoir à répondre de son droit à l'être »[53] face à la vulnérabilité des autres, face à notre propre vulnérabilité.

[52] J. Butler, *La vie psychique du pouvoir, op. cit.*, p. 197. Souligné dans le texte.

[53] E. Lévinas, « La mauvaise conscience et l'inexorable » in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 261.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 269-284
ISSN: 1825-5167

VERANTWORTUNG FÜR DAS GESETZ
ÜBERLEGUNGEN ZUR PROTESTANTISCHEN VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON GESETZ UND EVANGELIUM IM GESPRÄCH MIT EMMANUEL LEVINAS

TOBIAS ZEEB
Department of Protestant Theology
University of Tübingen (Germany)
tobias.zeeb@elkb.de

ABSTRACT
The question of the appropriate relationship between Law and Gospel in Lutheran Tradition evokes the task of a fundamental determination of Christian ethics: Can ethics be understood as autonomously based on the Divine demand (Law) or must it be conceived as totally relying on Divine grace and consolation (Gospel). This essay argues that ethics is only possible in between the poles of both Law and Gospel. The implications of that insight shall be deployed here in discussion with Emmanuel Levinas. His philosophy allows to precisely grasp the inner cohesiveness of Law and Gospel. So, with Levinas one can secure the severity of Law's demand without neglecting the necessity of anchoring ethics in Transcendence. Hence, law becomes the task of responsibility for the Other instead of being an impossible path to salvation. This task, however, is only disclosed in the encounter with Transcendence (Gospel).

KEYWORDS
Law and Gospel, Responsibility, Transcendence and Ethics, Demand and consolation, Martin Luther, Emmanuel Levinas

EINLEITUNG

„*[P]ene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Evangelii*".[1] So spitzte es der Reformator Martin Luther in einer Predigt aus dem Jahr 1521 zu. Die Verhältnisbestimmung von „Gesetz und Evangelium"[2] – als jeweils der fordernden und der befreienden Form, in der Gott dem Menschen begegnet – wurde für Luther im Gefolge seiner reformatorischen Erkenntnisse in der Tat zu einer „hermeneutischen Regel von fundamentaler Bedeutung"[3] und

[1] Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Weimar 1897, 502, 34.

[2] Vgl. für einen ersten historischen wie systematischen Überblick insbesondere: Christoph Schwöbel, Art. Evangelium und Gesetz, in: RGG[4], Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 862-867 und Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium I, in: TRE Bd. 13, Berlin/New York 1985, 126-142.

[3] Christoph Schwöbel, Art. Evangelium, Sp. 862.

gewissermaßen zu einem Inbegriff seiner „reformatorische[n] Entdeckung."[4] Doch auch für die theologische Ethik kommt dieser „rechten" Unterscheidung oder vielleicht genauer der „rechte[n] Spannung" ihrer Pole „höchste[...] Bedeutung" zu.[5]

In der weiteren Entwicklung wurde die Zuordnung der beiden Größen allerdings auch zu einem Gegenstand der Kontroversen zwischen lutherischer und reformierter Theologie. Der katholischen Theologie dagegen blieb die Unterscheidung fremd.[6] Ihren Höhepunkt erreichte die innerprotestantische Kontroverse im 20. Jahrhundert. In jüngerer Zeit ist es auf diesem Felde ruhiger geworden.[7] Doch der Eindruck, es handele sich bei der Unterscheidung um einen Kampfgegenstand, der nun getrost *ad acta* gelegt werden könne, täuscht. Der Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" kommt neben ihrer theologiehistorischen eben auch eine bleibende systematisch-theologische sowie ethische Relevanz zu. Darauf weist nicht nur ihre Stellung in der reformatorischen Theologie selbst hin, sondern auch neuere Positionsbestimmungen.[8] Nicht zuletzt, und damit ist das Anliegen des folgenden Textes erreicht, vermag auch das Gespräch mit dem Denken Emmanuel Levinas' die Relevanz dieser Unterscheidung aus einer neuen Perspektive heraus zu unterstreichen.

Zunächst soll dazu kurz auf die Grundstruktur und einige Eckpunkte der reformatorischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium geblickt werden. In einem zweiten Schritt soll vor dem Hintergrund dieser Grundstrukturen das Gespräch mit Levinas ausgehend von den Aufsätzen *Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn* und *Die Tora mehr lieben als Gott* eröffnet werden. Drittens und

[4] Vgl. dazu etwa: Michael Roth, Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Luther 76 (2005/1), 28-42, hier 42; Oswald Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, 28, Anm. 32: „[...] daß Luthers Entdeckung der iustitia dei passiva mit seiner Entdeckung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium zusammenfällt."

[5] Yoshiro Ishida, Art. Gesetz und Evangelium II, in: TRE Bd. 13, Berlin/New York 1985, 142-147, hier 143.

[6] Vgl. etwa Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium, 137.

[7] Vgl. Matthias Haudel, Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als innerprotestantische und interkonfessionelle Herausforderung, in: KuD 53 (2007/3), 230-249, hier 230.

[8] Vgl. z.B.: Michael Roth, Protestantische Ethik; Peter Dabrock, Konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, in: Michael Roth/Marcus Held (Hgg.), Was ist theologische Ethik, Berlin 2018, 30, weist darauf hin, dass die „spezifischen Differenzmuster" protestantischer Ethik, zu denen er neben der Zwei-Regimentenlehre auch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zählt, „förderlich sind, solche Differenzkompetenz [im Blick auf die gesellschaftliche Erhaltung der Sprachfähigkeit christlicher Ethik; TZ] zu entwickeln und auf die Gegenwart zu übertragen."; Matthias Haudel, Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium; Elisabeth Gräb-Schmidt, Der Wirklichkeits- und Normativitätsanspruch der Ethik. Überlegungen zu Grundlegungsfragen der Ethik in reformatorischer Sicht, in: Michael Roth/Marcus Held (Hgg.), Was ist theologische Ethik?, Berlin 2018, 41-62, hier 52, bleibt dagegen skeptisch, wenn sie die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als „wenig hilfreich [...] für die Frage, deren Beantwortung die Ethik leisten muss" ansieht.

abschließend werden die von dort aus gewonnenen Einsichten für eine Aktualisierung der Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium skizziert.

1. ZUR PROBLEMATIK DER VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON GESETZ UND EVANGELIUM IN DER LUTHERISCHEN THEOLOGIE

Die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bildet nach einhelliger Meinung vieler Theologen in Anschluss an Luther die „zentrale[…] Aufgabe christlicher Theologie“.[9] Zentral ist diese Aufgabe nicht zuletzt deshalb, weil sie zwei zentrale theologische Begriffe ins Verhältnis zueinander setzt. Sie ist von so großer Bedeutung, weil in ihr zum Vorschein kommt, was christliche Theologie in ihrem Kern ausmacht: Die Beziehung von Mensch und Gott.[10]

Entsprechend ihrer grundsätzlichen Bedeutung hat die Frage nach Gesetz und Evangelium vielfältige Bearbeitung erfahren.[11] Schon in der Reformationszeit selbst

[9] Michael Welker, Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium, in: EK 18 (1985/12), 680-683, hier: 680; Ähnlich auch: Heinz Scheible, Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für theologische Ethik und Praktische Theologie am Beispiel Melanchthons, in: Denise Ackermann u.a. (Hgg.), Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über praktische Theologie und Ethik, Stuttgart 2000, 93-100, 93.

[10] Was nun eigentlich Gegenstand der Theologie sei, ist gleichwohl selbst Gegenstand der Diskussion (vgl. für einen historischen Überblick: Christine Axt-Piscalar, Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2013). Hier soll sich an Luthers Bestimmung des Gegenstands angelehnt werden, die Axt-Piscalar, 79-94, mit „[d]er sündige Mensch und der rechtfertigende Gott“ überschreibt.

[11] Auch wenn im Folgenden die systematisch-theologische Bearbeitung dieser Frage im Vordergrund steht, sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass mit der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium verbundene Fragestellungen auch in der neutestamentlichen Exegese zum Gegenstand werden (vgl. etwa: Ernst Käsemann, Galater 2,11-21: Gesetz und Evangelium, in: Wolfgang Kraus u.a. [Hgg.], In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners: Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass, Tübingen 2005, 81-92; Otfried Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3. Hartmut Gese zum 60. Geburtstag, in: JBTh 4 [1989], 105-149). Luther selbst hat die für seine Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium grundlegenden Einsichten nicht nur in seinem Ringen insbesondere mit der paulinischen Briefliteratur gewonnen, sondern damit auch die Exegese entscheidend geprägt: Die Rechtfertigungslehre wurde für die Paulus-Auslegung in lutherischer Tradition zum Zentrum ihrer Anthropologie (vgl. im 20. Jahrhundert besonders Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann).

Dem ist in der neueren Forschung, besonders unter dem Banner einer ‚New Perspective on Paul‘ (vgl. insbesondere James Dunn und Ed Sanders), widersprochen worden. Diese verortet die Rechtfertigungslehre vielmehr in der Ekklesiologie (vgl. dazu etwa: Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 340f.). Damit verbunden ist dann aber auch ein anderes Verständnis der Funktion des Gesetzes (νόμος) bei Paulus und von dessen Verhältnis zum Evangelium. Die ‚New Perspective‘ hebt das Gesetz als *identity-* und *boundary marker* der Jüdinnen und Juden hervor, das eben „nicht das meint, was dem Menschen als ethische Forderung gegenübertritt, […] sondern die Tora und ihre Befolgung, durch die Israel seine Erwählung aus den Völkern zur Darstellung bringt.“ (Wolter, Paulus, 322). Gleichwohl kann das etwa mit Formel ὑπὸ νόμον (vgl.

lassen sich unterschiedliche Positionen ausmachen.[12] Ebenso in den folgenden Jahrhunderten[13] und ganz besonders im vergangenen zwanzigsten.[14] Auf diese stellenweise polemische und ideologisch bizarr verzerrte, teilweise aber auch fruchtbare Diskussion dieses Jahrhunderts soll nur mit Blick auf einen Aspekt eingegangen werden, der von großer Bedeutung für das Verständnis der politisch-ethischen Relevanz unserer Frage ist. Es geht dabei darum, ob das Gesetz konsequent vom Evangelium her zu denken ist oder ob daneben die Möglichkeit der Gesetzeserkenntnis entsprechend dem Willen Gottes auch schon in der Vernunft selbst gegeben ist. Für die theologische Ethik würde dies nicht weniger bedeuten als die Möglichkeit einer ethischen Orientierung christlicher Gestalt in Absehung vom Inhalt des Evangeliums, dem Christusgeschehen.[15] Die Instanz einer solchen Ethik wäre so letztlich der Mensch selbst. Die Begründung der Ethik würde damit von der Transzendenz in die Immanenz verlagert, wodurch sich letztlich ihr normatives Gewicht zu verflüchtigen drohte. Gerade angesichts der Katastrophe des 20. Jahrhunderts werden die großen Gefahren einer solchen Ethik deutlich. Es geht also mit der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium gerade um ihren Charakter als *theologische* Ethik. Daher ist es hier von großer Wichtigkeit, die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium gegenüber einem unabhängigen Zugriff auf das Gesetz – als einem allein mit der Vernunft zugänglichen Willen Gottes – abzusichern. Dazu

u.a. Röm 6_{14}f.; Gal 3_{23}) in Hinblick auf das jüdische Gesetz Gesagte als „closely parallel to humankind's situation ‚under the elemental forces of he world'" aufgefasst werden, auch wenn es mit diesen nicht in eins fällt (James D. G. Dunn, „Under the law", in: Jan Krans [Hg.], Paul, John, and apocalyptic eschatology: studies in honour of Martinus C. de Boer Leiden 2013, 48-60, Zitat: 60).

[12] Vgl. neben der Position Luthers (einen ersten Einblick darin bietet: Klaus Raschzok Art. Gesetz und Evangelium, in: Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff, Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 252-253; und ausführlicher: Jürgen Hübner, Gesetz und Evangelium bei Luther, in: Wolfgang Bock (Hg.), Gesetz und Gesetzlichkeit in den Wissenschaften, Darmstadt 2006, S. 87-106) insbesondere die Gedanken Melanchthons (Heinz Scheible, Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) und Zwinglis, die etwa von Ulrich Körtner, Noch einmal: Evangelium und Gesetz, referiert und Werner Elert, Gesetz und Evangelium, in: Wilfried Härle (Hg.) Grundtexte der neueren evangelischen Theologie, Leipzig 2007, S. 183-190, in ablehnender Weise zugespitzt wurden.

[13] Vgl. hier stellvertretend die Position John Wesleys. Analysiert und auf die Gegenwart angewandt in: Manfred Marquard, Gesetz und Evangelium als Grundlage ethischen Handelns, in: Lena Lybaek (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken; Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, 213-222.

[14] Vgl. für Schwerpunkte der Diskussion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: David Scherf, Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow, Tübingen 2019. Für die erste Hälfte des Jahrhunderts ist etwa der berühmte Aufsatz Karl Barths, zu nennen: Evangelium und Gesetz, München 1935.

[15] Dies spiegelt insbesondere die Debatte wider, auf welche Karl Barths Aufsatz *Evangelium und Gesetz* reagierte. Er wandte sich mit seinem Verständnis des Gesetzes vom Evangelium her gegen eine selbstständige Stellung des Gesetzes und zeigte damit einen Weg auf, der Gefahr, der sich die Ethik vieler Neulutheraner und insbesondere der „Deutschen Christen" aussetzte, zu entgehen.

sollen im Folgenden die systematischen Grundlinien der Frage nach Gesetz und Evangelium nachgezeichnet werden.

Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als eine grundlegende Einsicht reformatorischer Theologie lässt sich – vereinfachend – begreifen als das Spannungsfeld von Anspruch und Zuspruch Gottes an den Menschen. Dabei wäre es allerdings zu einfach, den Anspruch auf das Gesetz und den Zuspruch auf das Evangelium zu reduzieren. Die Bezüge stellen sich als deutlich komplexer dar.[16]

Für Luther ist es zunächst im Rahmen seiner Neuformatierung der Bußtheologie die Bestimmung des Gesetzes als Forderung Gottes, die dem Menschen sein Scheitern und damit sein Sein als Sünder vor Augen führt. Dem gegenüber ist das Evangelium der unverdiente, gnadenhafte Zuspruch Gottes, der den Menschen gerecht spricht.[17]

So geht es hier im Gewand der Sprache der Soteriologie um die Frage nach der Art und Weise der Beziehung von Gott und Mensch im Hinblick auf das Sein des Menschen in seiner Begrenztheit und seine daraus sich eröffnende Angewiesenheit auf Gott. Mit anderen Worten: Es geht hier auch um die Grundbestimmung und die Grenze der menschlichen Rationalität.

Dem Grundbestand der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium folgend, wie er im Konkordienbuch festgehalten ist,[18] begegnet der Mensch Gott in Form des Gesetzes und in der Form des Evangeliums. Dem Gesetz, das hier weiter zu fassen ist als die biblischen Gebote, werden dabei drei Funktionen zugeschrieben. Es bezieht sich zunächst auf die allen Menschen vernunftmäßig zugänglichen Regeln des Zusammenlebens.[19] In dieser Weite steht das Gesetz zunächst für den göttlichen Anspruch einer friedlichen Weltordnung unter allen Menschen (*usus civilis* oder *politicus*). So verstanden erstreckt sich das Gesetz in seinem Geltungsanspruch auf die gesamte Schöpfung. Darüber hinaus erfüllt es aber auch eine

[16] Darauf macht auch Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium, 140, aufmerksam, der namentlich etwa die Duale von „Allgemeinem und Besonderem", „Frage und Antwort", „Vernunft und Offenbarung" oder „Natur und Gnade" als „ungenügend" ablehnt.

Verbunden mit dem Dual von „Indikativ und Imperativ" sei an dieser Stelle die aus exegetischer Perspektive vorgenommene Verhältnisbestimmung Wolters genannt. Diese ermöglicht es, zumindest den eben genannten Dual über seine bloße Gegenüberstellung hinaus furchtbar zu machen. Wolter ordnet „Indikativ" und „Imperativ", und damit Zuspruch und Anspruch, in der paulinischen Ethik einander so zu, dass der „Imperativ an[gibt], welche Handlungen den Indikativ wahrnehmbar werden lassen." (Wolter, Paulus, 315). Es wird so deutlich, dass der Anspruch sich vom Zuspruch her bestimmt. Mithin der Anspruch darin besteht, den Zuspruch sichtbar werden zu lassen. Es steht mit dem Anspruch damit zwar keineswegs das Heil selbst zur Disposition, aber doch nicht weniger als die „Wahrnehmbarkeit" derjenigen Identität, die sich ganz dem Zuspruch verdankt.

[17] Vgl. u.a. Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 40. Erste Abteilung, Weimar 1911, 479f.

[18] Vgl. dazu insbesondere die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), 793.

[19] Vgl. dazu u.a. Ishida, Art. Gesetz und Evangelium II, 144.

Funktion im Rahmen der Soteriologie. In dieser für Luther bedeutsamsten Funktion,[20] dem *usus elenchthicus* oder *theologicus*, überführt es den Menschen seiner Sünde und der Unfähigkeit, diese aus eigener Kraft zu überwinden. In der Begegnung mit Gott im Evangelium ereignet sich diese Überwindung der Sünde ohne Zutun des Menschen aus Gnade – damit ist nichts anders als der Kern lutherischer Rechtfertigungslehre benannt. Da jedoch die so Begnadeten unter den Bedingungen der Welt weiterleben, benötigen auch sie eine Regel. Diese ist motivatorisch getragen von der Liebe, die der Mensch in der Rechtfertigung erfahren hat und die er an andere weitergeben möchte. Hier begegnet also der Anspruch Gottes wieder in Form des Gesetzes. Allerdings nicht in einer anklagenden und überführenden Weise, sondern in einer befähigenden, anleitenden (*tertius usus* oder *usus in renatis*).[21] Denn indem das Gesetz dem Menschen zwar weiter den göttlichen Anspruch auf das menschliche Handeln vor Augen führt, während die Konsequenzen des Scheiterns daran aber im Evangelium aufgehoben sind, befreit – und beauftragt – es ihn zu einem Handeln im Sinne des Gesetzes. Dies gelingt aber nur durch eine von außen erfolgende Neuausrichtung seines Seins. Diese hat dann auch Folgen für das Handeln des Menschen. So wird aus der Anklage ein Anspruch, der vom Menschen auch wirklich – wenn auch nur punktuell und asymptotisch – eingelöst werden kann. Dies gelingt, indem die Verbindung von Heil und Sein des Menschen gelöst wird. Denn der Mensch vermag sein Handeln, aber nicht sein Sein grundlegend zu verändern.

Das heißt: Solange er das Heil mit den Mitteln, die ihm in seinem Sein zur Verfügung stehen, erstreben will, scheitert er notwendig, da ihm das Heil von außerhalb seines Seins gegeben wird.

Ist diese Verbindung von Heil und Sein aber gekappt, kann dieses Sein ganz anders gestaltet werden. Es muss nicht auf das eigene Heil hin geordnet werden und damit von Gott und dem Nächsten notwendig wegführen. Es kann vielmehr von Gott her, und seinem Anspruch antwortend, auf ihn und den Nächsten hin ausgerichtet werden.

Dabei ist das Gesetz *theologisch* konsequent vom Evangelium her zu denken,[22] während es aus der *Perspektive des Menschen* diesem vorauszugehen scheint. Denn der Mensch nimmt zunächst das Gesetz als sein Gegenüber wahr. Dieses orientiert sein Handeln, jedoch nicht sein Sein. Sein Sein verändert sich erst vom Evangelium her, das auch das Gesetz in einem neuen Licht erscheinen lässt. Erst

[20] Vgl. dazu etwa: Max Suda, Die Ethik des Gesetzes bei Luther, in: James Alfred Loader (Hg.), Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1999, 345-356, hier: 349.

[21] Deshalb ist auch von einer didaktischen Funktion des Gesetzes die Rede, vgl. z.B. Ishida, Art. Evangelium und Gesetz, 145f.

[22] Vgl. prominent: Karl Barth, Evangelium und Gesetz, 3: „[...] weil das Gesetz im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin ist“.

so wird deutlich, dass das Gesetz sich eben auf das Handeln und nicht das Sein des Menschen bezieht.

Anders ausgedrückt: Das Gesetz ordnet das menschliche Leben in der Immanenz. Das Evangelium dagegen transzendiert diese menschliche Immanenz auf Gott hin und orientiert so den Menschen in seiner gesamten Existenz auf Gott hin. Diese Begegnung mit der Transzendenz in Form des Evangeliums liegt allerdings außerhalb der menschlichen Möglichkeiten, die sich auf die Immanenz beschränken. Daher wird erst in dieser Begegnung mit dem Evangelium sichtbar, was der Mensch vermag und was nicht. Erst so kann sein Sein zu seiner eigentlichen Bestimmung (dem Heil) gelangen.

2. LEVINAS' BESCHREIBUNG DER GRENZEN DES MENSCHEN UND DEREN TRANSZENDIERUNG

Was Levinas unter dem Gesetz versteht, ist breiter gefasst als das oben entfaltete theologische Verständnis des Begriffs. Neben einer allgemeinen Rede von Gesetzen im weitesten Sinn kann er sich etwa auch ganz konkret auf die Tora als Gesetz beziehen.[23] Um Levinas' Beitrag zu dem hier angestrebten Gespräch klarer fassen zu können, erfolgt die Lektüre in Hinblick auf das Gesetz hier unter dem Fokus, der mit der im vorhergehenden Kapitel entfalteten Struktur beschrieben ist.[24]

Diese findet sich an verschiedenen zentralen Stellen seines Werks und zieht sich von den frühesten bis hin zu den späten Texten. Exemplarisch soll auf zwei Texte näher eigegangen werden. Dies ist zunächst der schon erwähnte Text *Vom sorglosen Versagen*. Diesem gegenüber tritt der Aufsatz *Die Tora mehr lieben als Gott* in einen gewissen Kontrast. Auch dieser Text hält wichtige Impulse für das Gespräch von Theologie und Levinas'scher Philosophie bereit. Gerade weil ihm eine große Widerständigkeit zu eigen ist, die auch auf den zweiten Blick bestehen bleibt. Doch zunächst zu dem ersten Text:

In *Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn* (*De la déficience sans souci au sens nouveau*) von 1976 beschreibt Levinas den Menschen, wie er „hinter seiner Aufgabe als Mensch [*sa tache d'homme*]"[25] zurückbleibt. Dieses Scheitern tritt auch für Levinas in ein Verhältnis zum Gesetz in einem „sozialen" und „logischen" Sinne. Angesichts ihres Scheiterns wenden sich die Menschen auch vom Gesetz ab,

[23] Vgl. für einen Überblick die Fundstellen für *loi* nach Christian Ciocan/Georges Hansel, Levinas Concordance, Dordrecht 2005, 441f.; Werner Stegmaier, Emmanuel Levinas. Zur Einführung, Hamburg 2009, 213f. u.ö.

[24] Und damit auch aus der Perspektive dieser *im Rahmen lutherischer Theologie* aufgeworfenen Fragestellung.

[25] Emmanuel Lévinas, Vor sorg-losen Versagen zum neuen Sinn, in: Ders., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München ⁴2004, 79-95, hier: 79; Emmanuel Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1982, 77-89.

das sie als „heuchlerisch [*hypocrite*]“ brandmarken.[26] Diese Abwendung setzt dabei das „Bewußtsein, das wir von diesem Versagen haben“,[27] voraus. Dieses Bewusstsein entsteht aber gerade angesichts des Gesetzes. Dieses löst eine „Sinnkrise [*crise du sens*]“ aus, vor der sich der gescheiterte Mensch in die „Verantwortungslosigkeit des Spiels [*irresponsabilité du jeu*]“ rettet.[28] Dieses Scheitern, dass den Menschen in seinem Sein erschüttert, erfährt eine Umdeutung von der Transzendenz her. Diese stiftet von außen her einen Sinn, der die schmerzlich empfundene Kluft zwischen dem Sein und dessen Sinn zu füllen vermag. Von diesem Sinn aus gesehen, wird „das Scheitern der Rationalität des Selben [als] eine notwendige und erträgliche Prüfung“[29] sichtbar. Dasjenige, das diesen Sinn stiftet, ist nichts anderes als die Idee des Unendlichen, die den endlichen Menschen „inspiriert“[30] und mittels derer er so über sein Sein hinausgeführt wird. Als *radikale* Passivität bedeutet dies für den Menschen zunächst ein Warten „auf das Unfassbare“,[31] mithin auf Gott. Diese Geduld allerdings ist auch der Ort ihrer Umkehr „in die Nähe des Anderen, in meine Verantwortlichkeit als Geisel“.[32]

Das menschliche Scheitern – das Auseinandertreten von Sinn und Sein – wird so transzendiert auf einen Sinn hin, der zu einer Existenzweise *autrement qu'être* befähigt. Dieses Ereignis von Sinn, das das Scheitern in ein neues Licht rückt, fällt für Levinas zusammen mit dem Moment, in dem Gott begegnet.

Die absolute Passivität weist den Menschen auf die Unmöglichkeit hin, sein Scheitern aus eigener Kraft zu überwinden. In dem Moment, in dem das Sein an sich selbst zerbricht, leuchtet der Sinn auf, den es ohne diesen Bruch vergeblich gesucht hätte. Das Scheitern selbst wird damit zwar nicht überwunden. Es bleibt Bestandteil der Gesetzmäßigkeiten des Seins. Überwunden wird aber die „Verzweiflung“ – und auch die „Leichtfertigkeit“[33] – des Menschen. Der Inhalt dieses gegebenen Sinns ist die Verantwortung für den Nächsten. Sie wird nicht nur zur Aufgabe des Menschen, sondern schreibt sich in seine Subjektivität selbst ein. Das Subjekt ist *Autrement qu'être*[34] zufolge *substitution*. Es wird dadurch zu einem exzentrischen Subjekt. Es dreht sich nicht mehr nur um sich selbst, sondern einer Ellipse gleich weist seine Bahn von nun an zwei Brennpunkte auf.

[26] WGD, 89; DD, 85.
[27] WGD, 89; DD, 85.
[28] WGD, 89; DD, 85.
[29] WGD, 90; DD, 86.
[30] WGD, 93; DD, 88.
[31] WGD, 93; DD, 87.
[32] WGD, 95; DD, 89.
[33] Vgl. WGD, 89; DD, 85.
[34] Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974 ; dt. Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg [4]2011.

Ein anderer Text knüpft an die dargestellte Überwindung menschlicher „Leichtfertigkeit“ an. Er eröffnet Levinas’ Verständnis des Gesetzes und dessen ethischen Ernsts im Horizont der Gottesbeziehung auf eindrückliche und vielleicht für manche auch befremdliche Weise. In *Aimer la Thora plus que Dieu*[35] entwickelt Levinas seinen Gedanken im Ausgang von einem fiktionalen Text, der sich selbst im Warschauer Ghetto verortet.[36] Angesichts dieser Gräuel und des Leids, das Unschuldigen geschieht, wird, so Levinas, der Gedanke an die Existenz Gottes absurd. Doch gerade hier „verspürt [Jossel der Sohn des Jossel; die Hauptperson; TZ] die Gewißheit Gottes mit einer neuen Kraft, unter einem leeren Himmel [La certitude de Dieu, Yossel, fils de Yossel l’éprouve avec une force nouvelle, sous un ciel vide].“[37] Denn wenn er so allein existiert, dann um die ganze Verantwortung Gottes auf seinen Schultern zu fühlen.“[38] Diese Gewissheit entsteht für Jossel im Horizont seines Jüdisch-Seins, genauer: Im Horizont der Tora. Für den Juden ist die Gottesbeziehung „eine geistige Beziehung durch die Vermittlung einer Lehre, der Tora [une relation entre esprits, par l’intermédiaire d’un enseignement].“[39] Gott wird „durch das Gesetz“ erfahrbar.[40] Diese Erfahrung besteht in der klaffenden Lücke zwischen der Grausamkeit der Welt und dem, was demgegenüber human wäre. Die Evidenz des Gesetzes zeigt sich gerade darin, dass es Widerstand leistet gegen seine gröbste Missachtung. Dass diese es nicht *ad absurdum* führt, sondern vehement seine Geltung unterstreicht. Diese Geltung findet sich nicht in der mittels der Logik zu konstatierenden Richtigkeit des Gesetzes. Sie ereignet sich als Anspruch auf den Menschen. Angesichts dieser Forderung wächst Humanität: „Die wahre Humanität des Menschen und seine Milde kommen mit den anspruchsvollen Worten eines strengen Gottes [les paroles sévères d’un Dieu exigeant] in die

[35] Im Original: Emmanuel Levinas, Difficile liberté, Essais sur le judaïsme, Paris 2018, 218-223.

[36] Namentlich ist das: Zvi Kolitz, Jossel Rackower spricht zu Gott, in: Neue Deutsche Hefte 22, 1956 (zitiert nach: Emmanuel Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 2017, 109).

[37] SF 110; DL 220. Genau genommen ist der Himmel leer, weil er allem Vorstellbaren über Gott beraubt wird. Es bleibt allerdings der abwesende, nicht zu begreifende Gott. Gerade in der Abwesenheit aller Vorstellungen von ihm wird er in seiner Gegenwart erfahren. Mit den Worten Levinas’ kann diese Erfahrung als die einer „Religion für Erwachsene“ benannt werden. Eine Religion, die sich nicht an ihrer je eigenen Vorstellung von Gott festhält und erbaut, sondern die Gott in seiner Abwesenheit begegnet und so den Menschen selbst mit der Verantwortung belegt, die andernfalls Gott zugeschrieben wird. In diesem Sinne deutet Levinas die Überschrift seines Textes: „Die Tora noch mehr zu lieben als Gott, genau dies bedeutet, Zugang zu einem persönlichen Gott zu haben, gegen den man sich auflehnen kann, d.h. für den man sterben kann.“ (Levinas, Die Tora, 217). Diese Beziehung ereignet sich gerade dann vor der Folie enttäuschter Erwartungen angesichts des Gesetzes als die doch bleibende – und vielleicht sogar unerwartete – Gewissheit Gottes.

[38] Emmanuel Levinas, Die Tora mehr zu lieben als Gott, in: Michael Brocke u.a. (Hgg.), Wolkensäule und Feuerschein, München 1982, 213-217, hier: 214.

[39] DL, 221 ; Levinas, Die Tora, 215.

[40] Levinas, Die Tora, 216.

Welt."[41] Dieser *Dieu exigeant,* dieser anspruchsvolle Gott, sprengt die einsame Reflexion. Er ist nicht im Sinne einer überzeitlichen Wahrheit einsichtig. Er begegnet vielmehr im Geschehen seines Entzugs, indem er einen Anspruch auf den Menschen erhebt, der ihn an den Anderen weist. Das Gesetz, das den Schutz des Nächsten einfordert, beauftragt das Subjekt eben damit. Die Entzogenheit Gottes, die in dem Missverhältnis von Gesetz und Geschichte deutlich wird, wendet sich so um in die Dringlichkeit, mit der der Andere dem Subjekt anbefohlen wird.

Das Gesetz steht damit hier für nichts anderes als die volle Verantwortung des Menschen.[42] Es steht für den Ernst des Anspruchs des Anderen, der darin letztlich auf Gott verweist. Die Beziehung zu Gott bedeutet so in ihrem in ihrem Kern ein Eingesetztsein in Verantwortung. Diese impliziert nun nicht einfach ein buchstäbliches Befolgen des Gesetzes, sondern bedeutet die darin verborgenen Erfahrung Gottes selbst, die sich auftut in dem Abgrund zwischen Gesetz und menschlichem Leid.

Für Levinas führt das Gesetz damit eben nicht zur Gesetzlichkeit. Es wird vielmehr deutlich, dass die Beziehung zu Gott geradezu als der ethische Anspruch auf das ganze Leben beschrieben werden kann. Wiederum mit *Autrement qu'être* gesprochen, dass dieser Anspruch als *substitution* zur exzentrischen Subjektivität selbst des Menschen wird.[43]

Das Gesetz wird so vielmehr nicht durch seine Befolgung ein Weg zu Gott, sondern durch seine widerständige Evidenz angesichts menschlicher Grausamkeit. In anderen Worten: Es wird nicht durch das Tun des Menschen ein Weg zu Gott, sondern durch den Anspruch, der von Gott her in ihm dem Menschen begegnet.

3. LEVINAS IM GESPRÄCH MIT THEOLOGISCHER ETHIK ÜBER GESETZ UND EVANGELIUM

Auch für Levinas deckt das Gesetz – hier verstanden als die gesetzmäßige Ordnung des Seins und des menschlichen Zusammenlebens – das Scheitern des Menschen auf. Dieses Scheitern wiederum kann auch für Levinas nicht vonseiten des Menschen selbst überwunden werden. Die Einsicht in sein gescheitertes

[41] DL, 222; Levinas, Die Tora, 216.

[42] Vgl. dazu etwa Emmanuel Levinas, Jenseits des Buchstabens, Frankfurt a.M. 1996, 124, wo Levinas die Tora mit der Verantwortung für den Anderen in Beziehung setzt: Dort schreibt er: „Die Tora ist für alle. Jeder ist für jeden verantwortlich. Die Formel ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' setzt noch die Eigenliebe als Prototyp aller Formen von Liebe ein. Hier dagegen bedeutet Ethik: ‚Sei verantwortlich für den Anderen wie du für dich selbst verantwortlich bist'." Und kurz darauf (126): „Alle, die das göttliche Gesetz anerkennen, alle Menschen, die wirklich Menschen sind, tragen füreinander Verantwortung."

[43] Vgl. insbesondere AE, 125-166 ; JS, 219-288.

egoistisches[44] Sein findet sich, dem Menschen als seine ureigene Identität eingeschrieben, am Grunde einer radikalen Passivität.[45]

Gerade mit Levinas kann so nicht nur gezeigt werden, *dass* – sondern auch *auf welche Weise* – die vom Evangelium Affizierten sich weiterhin einem Anspruch gegenübersehen. Mehr noch, dass eigentlich nur sie diesen Anspruch wahrzunehmen im Stande sind. Zu ihnen ist der dringende Ruf des Anderen durch alle Filter der Welt, des Logos, des Seins – kurz: einer egoistischen Subjektivität im Sinne von *Totalité et infini* – vorgedrungen und hat sie so in einer Weise erreicht, dass er sie zu exzentrischen Subjekten macht, die fortan ihr Heil nicht mehr in sich selbst, nicht mehr im Sein suchen („*le salut n'est pas l'être*"[46]), sondern es gefunden haben – freilich ohne es je zu besitzen – in ihrer Beziehung zum Anderen, die auf die Transzendenz hin geordnet ist (*à-Dieu*). Diese Seinsweise *à-Dieu*,[47] *des-interessement*,[48] kann für den Theologen in eins fallen mit der vom Evangelium, das heißt der von Christus affizierten Existenzweise, der Ausrichtung auf Gott, der Existenz von der Rechtfertigung her. So leistet gerade Levinas an dieser Stelle einen erhellenden Beitrag zur Fundierung christlicher Ethik, indem er die Möglichkeit eröffnet, diese theologischen Grundeinsichten in der Sprache der Phänomenologie und in ihrer ethischen Relevanz zu beschreiben.

Mit der von Levinas beschriebenen Struktur kann plausibel gemacht werden, dass Christus das Gesetz für uns eben nicht erfüllte, indem er alle seine Gebote befolgte – welche Auswirkungen sollte das für uns haben? –, sondern indem er das menschliche Sein insgesamt neu ausrichtet. Denn damit bringt er es in die Struktur des vom Anspruch des Gesetzes wirklich affizierten Subjekts, das sich nicht mehr um sich selbst und sein Heil sorgen muss. Das ist das von der Sorge um das Heil befreiende Ereignis der Gottesbeziehung, die in der Begegnung mit dem Anderen geschieht und die den Ernst der Verantwortung, zu der es befreit, als die dem Subjekt eingeschriebene subjektive Struktur aufzeigt.

Gerade indem Christus an die Stelle der Unmöglichkeit, das Gesetz Buchstabe für Buchstabe zu befolgen, die Evidenz des Gesetzes als Anspruch zum Ort der

[44] Vgl. dazu etwa Emmanuel Levinas, Totalité et infini. Essai sur l'Exteriorité, Den Haag 1980, 23-31 ; Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg [4]2008, 66-78.

[45] Zur Bedeutung der Passivität in ihrer Beziehung zur Transzendenz bei Levinas vgl.: Bernhard Casper, Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens, Paderborn 2009, 27-32.

[46] Emmanuel Levinas, Carnets de captivité et autres inédits, Paris 2009, 52. Vgl. dazu besonders auch Berhard Casper, Abrahams „Hier bin ich" (Gen 22,1; 7; 11) und die Diachronie sich ereignenden Heiles in dem Verhältnis zu dem EINZIGEN, in: Ders., „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe". Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg 2020, 156-172.

[47] Vgl. dazu insbes. Emmanuel Lévinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 213-214.

[48] Vgl. dazu u.a. WGD, 27-43; DD, 21-33.

Begegnung mit Gott macht, die sich in der Gewiesenheit an den Nächsten – Verantwortung – ereignet, ist er „der Verantwortliche schlechthin".[49] Er bringt diesen in der Form des Gesetzes mit Gott verbindenden Ruf zur Humanität voll zur Geltung und richtet damit das Gesetz auf, das uns den Ernst der Verantwortung, gerade auch des Christenmenschen vor Augen führt. Das Gesetz steht somit ein für den Ernst dessen, was wir auch als Christinnen und Christen tun. Nicht um unseres Heils, sondern um unseres Nächsten willen.

Das Tun der Christinnen und Christen – und damit auch das Nachdenken über und die Ausrichtung dieses Tuns – bemisst sich so nicht am Buchstaben des Gesetzes, sondern an der Ausrichtung auf den Nächsten. Das Gesetz formuliert so zwar den Anspruch, definiert aber nicht *ipso facto* die tatsächlichen Handlungen des Subjekts. Es ist vielmehr in Gestalt einer nicht endenden Aufgabe seiner Interpretation und Anwendung *angesichts des Nächsten* aufgegeben.

Die bleibende Bedeutung des Gesetzes besteht so nicht in einem *tertius usus*, der sich auf eine sinnvolle und nützliche Regel für Christinnen und Christen beschränkt. Sie besteht darin, den bleibenden Ernst des Tuns – eben nicht um des Heils, sondern um des Nächsten willen – auch für Christinnen und Christen zu markieren.

Mit Levinas wird so aber auch deutlich, dass ein *tertius usus legis* dennoch nicht vorschnell aufgegeben werden darf. Denn gerade mit der von der Transzendenz her geschehenden Überwindung der Folgen des Scheiterns menschlicher Existenz wird die Geltung des Gesetzes unterstrichen. Damit kann auch eine weitere reformatorische Einsicht deutlich unterstrichen werden: Gesetz und Evangelium sind nicht nur zwei unterschiedliche Begegnungsweisen mit Gott. Sie gehören vielmehr auch aufs Engste zusammen. Denn erst im Horizont des Evangeliums kann das Gesetz seine eigentliche Aufgabe entfalten. Damit ist aber eben nicht – etwa im Sinne Calvins[50] – eine Befähigung dazu intendiert, die Gesetze in materialem Sinne besser befolgen zu können. Mit dem Anspruch des Gesetzes ist vielmehr die Grundstruktur des vom Evangelium affizierten Subjekts selbst bestimmt. An der veränderten Einstellung zum Gesetz wird so die Verschiebung deutlich, die in der Begegnung mit dem Evangelium – der Rechtfertigung – geschieht: Das Subjekt wird *verrückt*. Sein Gravitationszentrum verschiebt sich weg von sich selbst und der Sorge um das eigene Heil hin zum Anderen, zum Nächsten. Während das Evangelium also diese Veränderung ermöglicht, wird das Gesetz zu ihrer konkreten Gestalt. Das verantwortliche Subjekt ist das *befreite* Subjekt. In diesem Sinne ist das Subjekt verantwortlich nicht nur *vor* dem, sondern auch *für* das Gesetz. Das Gesetz wird ihm zur praktischen und zur intellektuellen Aufgabe. So gewinnt auch die an

[49] Dietrich Bonhoeffer, Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1981, 239.

[50] Vgl. u.a. Ishida, Art. Gesetz und Evangelium II, 146.

der Gotteserkenntnis gescheiterte Rationalität eine neue Ausrichtung in dieser Aufgabe.

Indem das Subjekt – vom Evangelium, von Gott affiziert – sich selbst als vom Gesetz strukturiert[51] vorfindet, wird die Lücke zwischen seinem Sein und dessen Sinn in der Verantwortung für den Nächsten überbrückt. Das Schließen dieser Lücke bedeutet damit nichts anderes als eine Öffnung. Damit wird auch christlicherseits deutlich: Die Rechtfertigung, die durch das Evangelium geschieht, wird nicht zum Besitz. Sie ist nicht nur *opus alienum*, sie entzieht sich auch der Aneignung. Das wird deutlich, wenn das Subjekt sich eben nach der Gestalt des Gesetzes und nicht des Evangeliums geformt vorfindet. In der Spannung von Gesetz und Evangelium ist das Subjekt *simul iustus et peccator*. In ihrer Zusammengehörigkeit, die mit Levinas in ihrer Struktur deutlich vor Augen steht, ist der Mensch aber auch wirklich beides. Weil er genau *im* Vernehmen des Anspruchs seine Rechtfertigung, seine Befreiung, erfährt. Die Tatsache, dass der Mensch vor Gott nicht durch eigene Kraft bestehen kann, zeigt sich für ihn gerade in der Aufforderung, diese Kraft zum Wohle anderer einzusetzen.

Die reformatorische Einsicht, dass Zuspruch und Anspruch Gottes zwar klar unterschieden werden müssen, aber nicht getrennt werden dürfen, findet so in den Strukturen des Levinas'schen Subjekts eine hilfreiche Verdeutlichung. Es kann die befreiende Kraft und unwiderrufliche Wirklichkeit des Rechtfertigungsgeschehens im Evangelium so ebenso festgehalten werden, wie der bleibende Ernst des Gesetzes, ohne dass beide unverbunden nebeneinander zu stehen kommen müssten. Es wird von Levinas her der *innere* Zusammenhang von Gesetz und Evangelium neu deutlich. Während die Theologie sich für die Verbindlichkeit des Gesetzes im Sinne des *tertius usus* auf die Liebe beruft, kann diese mit Levinas als Verantwortung für den Nächsten gedeutet werden. In aller Deutlichkeit wird der Ernst der ethischen Forderung unterstrichen, wenn diese Verantwortung als Geiselschaft (*otage*) für den Anderen beschrieben wird: „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe"[52] – so spitzte Levinas zu. Wenn das Subjekt in diesem Geisel-Sein es selbst ist, und dieses Geisel-Sein die Existenzweise ist, die sich als eine von Gott berührte vorfindet, dann gehören der Ernst des Gesetzes und die Wirklichkeit des Evangeliums nicht nur deshalb zusammen, weil sie beide

[51] Diese Formulierung rückt in die Nähe der berühmten Barth'schen Bestimmung des Gesetzes als der „Form des Evangeliums", Karl Barth, Evangelium und Gesetz, 13; vgl. dazu auch: Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium, 135. Für Karl Barth erhellt dies aus dem Umstand, dass das Gesetz die Gnade Gottes „bezeugt", indem es beschreibt, was die Menschen, vom Evangelium her, sein werden (13). Das hier mit der Rede von der Struktur intendierte weist allerdings auf die damit verbundene Ausrichtung des Subjekts hin und weniger auf die Form des diese Orientierung bewirkenden Anspruchs.

[52] So Levinas' Zuspitzung in einem Interview, das er 1981 mit Bernhard Casper in Paris geführt hat: Ein Gespräch mit Emmanuel Levinas, in Casper, Geisel für den Anderen, 17-34, 24.

göttlichen Ursprungs sind. Sie gehören zusammen, weil sie nur gemeinsam die Existenz des Menschen in seiner Beziehung zu Gott ausmachen. Auf welche Weise wurde im Gespräch mit Levinas deutlich.

SCHLUSS

Die grundlegende Bedeutung der Ethik im Spannungsfeld von Gesetz und Evangelium wird insbesondere in einem abschließenden Blick auf die drei traditionellen Funktionen des Gesetzes deutlich. Indem sich der *usus politicus* und *elenchthicus* jeweils auf die Vernunft bzw. auf Gott als Quelle ihrer Autorität beziehen, bezieht sich insbesondere der *tertius usus* in dem Verständnis, wie es hier vorgeschlagen wurde, auf das Geschehen der Verantwortung auf der Ebene des Subjekts. Seine Autorität gewinnt das so verstandene Gesetz aus diesem Geschehen in absoluter Passivität. In der theologischen Sprache Luthers findet sich diese Problematik ebenfalls angedeutet, wenn er sagt: „Kein Mensch lebt auf Erden, der da zu unterscheiden *wüßte*, zwischen Gesetz und Evangelium ... allein der Heilige Geist versteht diese Kunst."[53] Die Unterscheidung war somit schon für Luther letztlich nicht der Vernunft zugänglich, sondern allein in eben jenem Geschehen in absoluter Passivität, der Gottesbegegnung, die unsere Subjektivität ausrichtet und bestimmt.

Auf diese Weise vermag das Tandem von Gesetz und Evangelium schließlich in seinem Ernst, seiner Normativität auch gegenüber vernunft- sowie metaphysikkritischen Einwänden zu bestehen. Denn seine Normativität hängt weder an der Vernunft allein noch an einer übernatürlichen Offenbarung. Sondern an der Erfahrung absoluter Passivität, die das Subjekt in Beziehung mit der Transzendenz und in seine Verantwortung einsetzt, wie es mit Levinas nachvollzogen werden kann. Sein Programm einer Ethik als *prima philosophia* bietet so auch weitere Denkanstöße zur Sicherung der Normativität einer theologischen Ethik und ermöglicht es, das theologisch-ethische Anliegen, das hinter der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium steckt, auch über den Sprachraum der Theologien reformatorischer Tradition hinaus zu kommunizieren.

ZITIERTE LITERATUR

Christine Axt-Piscalar, Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2013

Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium I, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 13, Berlin/New York 1985, 126-142

[53] Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden Bd. 2, Weimar 1913, 3f. Nr. 1234 (Hervorhebung TZ); vgl. dazu auch: Hans-Martin Barth, Art. Gesetz und Evangelium, 139.

Karl Barth, Evangelium und Gesetz, München 1935

Oswald Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1998

Dietrich Bonhoeffer, Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1981

Bernhard Casper, Abrahams „Hier bin ich" (Gen 22,1; 7; 11) und die Diachronie sich ereignenden Heiles in dem Verhältnis zu dem EINZIGEN, in: Ders., „Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe". Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg 2020, 156-172

Bernhard Casper, Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens, Paderborn 2009

Bernhard Casper, Ein Gespräch mit Emmanuel Levinas, in: Casper, Geisel für den Anderen, 17-34

Christian Ciocan/Georges Hansel, Levinas Concordance, Dordrecht 2005

Peter Dabrock, Konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, in: Michael Roth/Marcus Held (Hgg.), Was ist theologische Ethik?, Berlin 2018

James D. G. Dunn, „Under the law", in: Jan Krans (Hg.), Paul, John, and apocalyptic eschatology: studies in honour of Martinus C. de Boer Leiden 2013, 48-60

Werner Elert, Gesetz und Evangelium, in: Wilfried Härle (Hg.) Grundtexte der neueren evangelischen Theologie, Leipzig 2007, S. 183-190

Elisabeth Gräb-Schmidt, Der Wirklichkeits- und Normativitätsanspruch der Ethik. Überlegungen zu Grundlegungsfragen der Ethik in reformatorischer Sicht, in: Michael Roth/Marcus Held (Hgg.), Was ist theologische Ethik, Berlin 2018

Matthias Haudel, Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium als innerprotestantische und interkonfessionelle Herausforderung, in: KuD 53 (2007/3), 230-249

Otfried Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3. Hartmut Gese zum 60. Geburtstag, in: JBTh 4 (1989), 105-149

Jürgen Hübner, Gesetz und Evangelium bei Luther, in: Wolfgang Bock (Hg.), Gesetz und Gesetzlichkeit in den Wissenschaften, Darmstadt 2006, S. 87-106

Yoshiro Ishida, Art. Gesetz und Evangelium II, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Bd. 13, Berlin/New York 1985, 142-147

Ernst Käsemann, Galater 2,11-21: Gesetz und Evangelium, in: Wolfgang Kraus u.a. (Hgg.), In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners: Aufsätze und Vorträge aus dem Nachlass, Tübingen 2005, 81-92

Ulrich Körtner, Noch einmal: Evangelium und Gesetz. Zur Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth und Calvin, in: ThZ 49 (1993/3), 248-266

Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974 (AE)

Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg ⁴2011 (JS)

Emmanuel Levinas, Carnets de captivité et autres inédits, Paris 2009 (Œ 1)

Emmanuel Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1982, 77-89 (DD)

Emanuel Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München [4]2004

Emmanuel Levinas, Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Paris 2018, 218-223 (DL)

Emmanuel Lévinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 2017 (SF)

Emmanuel Levinas, Jenseits des Buchstabens, Frankfurt a.M. 1996 (JdB)

Emmanuel Levinas, Die Tora mehr zu lieben als Gott, in: Michael Brocke u.a. (Hgg.), Wolkensäule und Feuerschein, München 1982, 213-217,

Emmanuel Levinas, Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité, Den Haag 1980 (TI)

Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg [4]2008 (TU)

Emmanuel Levinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 213-214 (ZU)

Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, Weimar 1897 (WA 7)

Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 40. Erste Abteilung, Weimar 1911 (WA 40 I)

Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, Weimar 1913 (WA TR 2)

Manfred Marquard, Gesetz und Evangelium als Grundlage ethischen Handelns, in: Lena Lybaek (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken; Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, S. 213-222

Klaus Raschzok Art. Gesetz und Evangelium, in: Volker Leppin/Gury Schneider-Ludorff, Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 252-253

Michael Roth, Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Luther 76 (2005/1), 28-42

Heinz Scheible, Die Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für theologische Ethik und Praktische Theologie am Beispiel Melanchthons, in: Denise Ackermann u.a. (Hgg.), Christentum und Spätmoderne: ein internationaler Diskurs über praktische Theologie und Ethik, Stuttgart 2000, 93-100

David Scherf, Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow, Tübingen 2019

Christoph Schwöbel, Art. Evangelium und Gesetz, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG[4]), Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 862-867

Werner Stegmaier, Emmanuel Levinas. Zur Einführung, Hamburg 2009

Max Suda, Die Ethik des Gesetzes bei Luther, in: James Alfred Loader (Hg.), Vielseitigkeit des Alten Testaments: Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1999, 345-356

Michael Welker, Erwartungssicherheit und Freiheit. Zur Neuformulierung der Lehre von Gesetz und Evangelium, in: EK 18 (1985/12), 680-683

Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 285-304
ISSN: 1825-5167

LO STUDIO DELLA LEGGE. LEVINAS E LA PRESCRIZIONE DELLE PRESCRIZIONI

TOMMASO GAZZOLO
Dipartimento di Giurisprudenza
Università degli Studi di Sassari
tgazzolo@uniss.it

ABSTRACT
What does it really mean to study the law? Who are law students and what do they do? This paper is aimed at answering to these questions starting from Levinsas essay on the Torah study and on the students' role in the Jewish cultural tradition and Jewish educational practices. By comparing Levinas' work with Kafka and Benjamin's works, this paper will define the study of law as conversion (*Umkehr*) – that is also a reversal – of the law itself, a practice which separates law from its violence.

KEYWORDS
Study of Law, Torah, Levinas, Kafka, Benjamin.

> "Perciò Rabbì Hisda, seduto nella sua casa di studi, si dedicava allo studio e l'angelo della morte non ha potuto accostarglisi, perché la sua bocca non smetteva di recitare la lezione" (*Makkoth*, 10 a)

1. LA PRESCRIZIONE DELLE PRESCRIZIONI

Che cosa significa studiare la legge? Forse conoscerla, magari per imparare a praticarla? Bisogna – è la cosa più urgente – portare anzitutto questa domanda al livello al quale richiede di essere interrogata, per potersi preparare a ciò che, mediante essa, diviene possibile pensare. Perché lo studio, come dovremo mostrare, ha certo a che vedere con la *conoscenza* della legge, ma non nel senso che esso si risolverebbe in un atto conoscitivo: piuttosto, lo studio è *forma di vita*, come la definirà Levinas; è – potremo dire noi – esercizio, attività, pratica nella cui ripetizione la legge non è soltanto conosciuta ma, propriamente, portata alla sua realizzazione, ossia a divenire ciò che essa realmente è. Lo studio non ripete la legge, ma la rivela – per parafrasare ancora Levinas[1].

[1] E. Levinas, *Laicità e pensiero giudaico*, in Id., *Dall'altro all'io*, trad. it. a cura di A. Ponzio, Roma, Meltemi, 2002, p. 86: «Lo studio non ripete la Torah, ma la rivela».

Per poter spiegare questa definizione, è necessario passare per il modo in cui il motivo dello studio della legge è stato pensato da una riflessione che non ha smesso di riattivare, nel contesto filosofico, una certa tradizione religiosa, che è quella propria dell'ebraismo. E ciò perché e nella misura in cui diviene possibile far funzionare una serie di concetti, di logiche, di strategie *teologiche* come ciò attraverso cui ripensare, in senso inedito, il concetto – laico e secolarizzato – di legge. Levinas ci consente di operare questa riattivazione, e di poter così giungere a quella che, a nostro avviso, è l'unica concezione dello studio della legge, del suo significato, che merita di essere interrogata.

Più volte, in quelli che egli chiamava i suoi "scritti confessionali"[2], Levinas torna ad insistere sulla «pena di chi studia la Torah»: pena feconda, però, se accade «come se chi studia la Torah mettesse in moto la razionalità oggettiva della Torah e ricevesse più di quanto non le dedichi»[3]. Il testo *è* il suo studio, perché il Libro non fa che invocare la sua lettura, «lettura continua o interpretazione o reinterpretazione o studio», perché esso non esiste che *per* la sua lettura. Per questo affermarsi ebreo è «riconoscersi lettore, ovvero studente della Torah, ed è escludersi dall'idolatria attraverso la vera lettura o lo studio»[4].

La legge, prima che la sua osservanza e applicazione, richiede dunque lo studio: la figura più alta di ebreo è perciò quella dello studente della Torah, *talmid-hakham*. Certo, a fianco a quella del giudice che, dopo averla studiata, la applica. Ma si presti attenzione: applicare la Torah, osservare ciò che prescrive, è anzitutto studiarla – è la sua ripresa continua propria alla tradizione rabbinica –, perché ciò che la Legge per prima cosa prescrive, la prescrizione delle prescrizioni, è il proprio studio:

> Lo studio dei comandamenti – lo studio della Toràh, cioè la ripresa della dialettica rabbinica – equivale, per il suo valore religioso, all'osservazione dei comandamenti, come se in questo studio l'uomo si trovasse in contatto mistico con la stessa volontà

[2] Non ci è ovviamente possibile, qui, dar conto dei diversi aspetti del rapporto interno al pensiero levinasiano tra ebraismo, "letture talmudiche" e discorso filosofico. Per il rapporto con l'ebraismo, rimando ai lavori di F. Ciaramelli, *Le rôle du judaïsme dans l'oeuvre de Levinas*, in «Revue Philosophique de Louvain», 52, 1983, pp. 580-600; S. Petrosino, *Creazione ed etica. Sull'ebraismo di E. Lévinas*, in «Discipline filosofiche», IX, 1, 1999, pp. 229-250. Si vedano anche i contributi raccolti nel numero 26, del 1999, della rivista «Pardès», dal titolo *Emmanuel Levinas. Philosophie et judaïsme*, a cura di D. Cohen-Levinas e S. Trigano. Per la lettura levinasiana del Talmud, rimando a C. Chalier, *Levinas and the Talmud*, in S. Crichley – R. Bernasconi (a cura di), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 100-118; E. Goldwyn, *Reading Between the Lines: Form and Content in Levinas's Talmudic Readings*, trans. By R. Kessel, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2015; A. Chiappini, *Amare la Torah più di Dio. Emmanuel Lévinas lettore del Talmud*, Firenze, Giuntina, 1999; È. Levine, *The Talmud in the Mind of Levinas*, in P. Amodio – G. Giannini – G. Lissa (a cura di), *Lévinas e la cultura del XX secolo*, Napoli, Giannini, 2003, pp. 443-468; M. Kavka, *Is There a Warrant for Levinas's Talmudic Readings?*, in «The Journal of Jewish Thought and Philosophy», 14, 1-2, 2006, pp. 153-173.

[3] E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, trad. it. a cura di S. Facioni, Milano, Jaca Book, 2000, pp. 78-79.

[4] E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni*, cit., p. 67.

> divina. Il più alto atto della pratica delle prescrizioni, la prescrizione delle prescrizioni che le vale tutte (*la prescription des prescriptions qui les vaut toutes*), è lo studio stesso della Legge (scritta o orale)[5].

E' la legge, dunque, a *prescrivere* il proprio studio. Che cosa significa? Che lo studio della legge non è semplicemente l'esercizio dell'interpretazione di un testo come tale separato e distinto dall'atto che lo interpreta, ma qualcosa di più: è ciò non solo che la legge stesse richiede, ma ciò in cui essa *consiste*. Per questo studiare la legge è già osservarla, è anzi la forma più alta di osservanza.

Perché? Perché, se lo studio è osservanza, allora in esso viene meno la separazione tra conoscere la legge *e* osservarla, tra sapere e agire: il conoscere *è* un osservare. Lo studio non è, pertanto, una semplice attività, un semplice atto di conoscenza – non è assimilabile, ripete Levinas, «ad un qualsiasi stato di coscienza», in esso «non c'è passività»[6]. E' piuttosto il *sempre* della legge, è ciò che assicura la *permanenza* di essa, perché chi studia sta già applicando la legge, la sta osservando, ne sta garantendo l'adempimento. Per questo lo studente è colui che sta sempre sveglio – lo vedremo, quando si tratterà di passare anche per i testi di Kafka –, che è chiamato ad una «assoluta vigilanza», che non può permettersi inavvertenze e distrazioni, nessun sonno[7].

Lo studio non è, insiste Levinas, «acquisizione di un sapere»: esso è «il livello più alto della vita, quello nel quale la conoscenza non si distingue più dagli imperativi e dagli impulsi pratici, quello nel quale scienza e coscienza diventano tutt'uno, quello nel quale realtà e giustizia non appartengono più a due ordini differenti»[8].

Se la conoscenza *è* adempimento, è questo legame che spiega la relazione tra la legge e il suo studio, che spiega che cosa significa lo studio *della* legge: perché non si tratta, come per altri tipi di studi, del rapporto che intercorre tra un oggetto e la sua conoscenza, bensì della forma attraverso la quale la legge è osservata. "Studio" si può definire, allora, come quella forma di vita in cui l'osservanza della legge – la sua realizzazione – coincide con la sua conoscenza. Senza, naturalmente, che questa conoscenza si risolva in un *conosciuto*, senza che lo studio, quell'esercizio infinito della lettura, del commento, dell'interpretazione, possa mai terminare.

La legge – scrive Levinas – prescrive, ingiunge il proprio studio: ma non come un «obbligo», come un «debito», perché un debito, in fondo, è sempre qualcosa che può essere pagato, mentre qui avremmo a che fare con qualche cosa che «è sempre da pagare», con un debito che in nessun modo può essere saldato. La *permanenza* della legge consiste in questo: nel fatto che ciò che essa ingiunge, il dovere che impone, non è qualcosa che potrebbe mai essere pagato, perché «più pagate

[5] E. Levinas, *La rivelazione nella tradizione ebraica*, in Id., *L'al di là del versetto*, trad. it. di G. Lussa, Napoli, Guida, 1986, p. 225.

[6] E. Levinas, *Le città-rifugio*, in Id., *L'al di là del versetto*, cit., p. 117.

[7] E. Levinas, *Le città-rifugio*, cit., p. 118.

[8] E. Levinas, *Le città-rifugio*, cit., p. 119.

questo debito, più siete indebitati, e, cioè, meglio vedete l'estensione di quel che resta da scoprire, e da fare»[9].

Lo studio è dunque una pratica che, nel conoscere la legge, svela anche ciò che resta da conoscere; che, *nell'*osservarla, fa conoscere anche ciò che resta sempre da osservare. Solo nello studio, pertanto, la legge si mantiene come tale, si mantiene nella sua permanenza, nel suo *dover-essere* adempiuta. E, cioè: solo nello studio la legge si rivela in quanto tale, in quanto legge, «infinito del dovere»[10], dover-essere che sempre deve-essere, che è sempre *al di là* di ogni dovere che venga concretamente posto in *essere*, che è. Se, infatti, la legge è l'assoluta trascendenza, è il dover-essere in quanto separato dall'essere, allora è soltanto nello studio che essa può giungere a non "essere" altro che dover-essere, obbligazione che mai è possibile estinguere, adempiendo ad essa, prescrizione osservando la quale non si smette di doverla ancora osservare. E', questo, lo "studio", come prescrizione delle prescrizioni.

2. FARE PRIMA DI ASCOLTARE

Dovremo tornare su quest'ultimo aspetto, non prima, però, d'aver sollevato una questione. Come si è visto, è la legge stessa che prescrive il proprio studio. E, si noti, con una prescrizione che *precede* tutte le singole e concrete prescrizioni – ché, del resto, senza lo studio queste ultime non si potrebbero neppure conoscere, non si saprebbe che cosa significhino né come osservarle. Se però le cose stanno così, ci si potrebbe chiedere: se, dopotutto, anche in questo caso si tratta di una prescrizione, come posso, senza e *prima* dello studio, sapere che la legge mi prescrive il suo studio? O, in altri termini: se è solo lo studio che mi consente di conoscere ciò che la legge mi prescrive, come posso adempiere la prescrizione di dedicarmi allo studio? Come posso – in altri termini – fare prima di *sapere* che cosa devo fare?

Qui Levinas, in realtà, sta mettendo in gioco proprio lo statuto del *sapere*, o, più correttamente, una certa *tentazione*, come egli la chiama, che riguarderebbe da vicino il senso dello studio, e che è la tentazione della *filosofia*, se con essa si definisce «la subordinazione di qualsiasi atto al sapere che se ne può avere»[11].

Questa è la «tentazione della tentazione»: la *priorità* del sapere, l'idea, cioè, per la quale il sapere è sempre ciò che deve precedere l'atto, che la conoscenza preceda l'azione, che – nei nostri termini – lo studio della legge sia ciò che precede, logicamente e temporalmente, la sua osservanza. Sappiamo già che, per Levinas, non stanno così le cose. Ma è qui che egli chiarisce come «il rapporto intercorrente tra il messaggio della verità e l'accoglimento di quel messaggio» è tale per cui

[9] E. Levinas, *Modello dell'Occidente*, in Id., *L'al di là del versetto*, cit., p. 100.

[10] E. Levinas, *Modello dell'Occidente*, cit., p. 100.

[11] E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, trad. it. di A. Moscato, Genova, Il Melangolo, 1982, p. 74.

l'accoglimento «non può ancora far uso del discernimento che solo il messaggio gli potrà dare»[12]. Il che significa: la conoscenza della prescrizione non precede, qui, l'adempimento, la sua osservanza. Ma come è possibile?

E' in questo «modo diverso» di definire la relazione tra l'essere e il conoscere che lo studio della legge si chiarisce in ciò che propriamente significa. Qui Levinas lavora su uno dei motivi più difficili e discussi della concezione ebraica della legge, e di ciò che la rende tale, e che si riflette nel *na'ashé wenishmà*, «faremo e ascolteremo» (Esodo, 24, 7) che il popolo, i figli di Israele, risponde alla divinità sul Sinai.

Prima faremo, *poi* ascolteremo la legge[13]: come dire, nota Levinas, che la legge si adempie prima di assumerla, che la pratica precede l'adesione[14]. La legge, la si accetta prima di conoscerla. La si esegue *prima* di udirla. Che cosa vuol dire?

Nei termini levinasiani, ciò indica il modo in cui si *risponde* all'appello prima di ogni comprensione, indica la fedeltà che è prima di ogni giuramento, di ogni impegno ad essa – e che sola lo rende possibile. E' «l'obbedienza che precede ogni ascolto del comandamento», che è la possibilità di «ricevere l'ordine a partire da se stesso», capovolgimento dell'eteronomia in autonomia[15].

E' l'adempimento che *fa* la legge: perché è soltanto l'atto di adempiere che dà ad essa il *senso* di una legge, il senso di ciò che *deve-essere* adempiuto. Certamente c'è, qui, in gioco, quella *posterità dell'anteriore* che costituisce uno dei movimenti essenziali il pensiero di Levinas, per il quale «solo nel dopo s'accede al prima. Il che non si limita a significare che solo nel dopo il prima si rende accessibile e disponibile, ma dice soprattutto il fatto che proprio nel dopo e soltanto in esso to proton – l'anteriore, l'originario – si produce e si costituisce come tale»[16].

Per quel che qui interessa, questa inversione, per la quale il fare precede l'intendere, l'esecuzione dell'ordine *precede* il suo ascolto – per cui "i frutti precedono le

[12] E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, cit., p. 76.

[13] Su questo tema, rinvio alla elegante ed attenta lettura che ha svolto G. Petrarca, *La legge per la legge. Paolo, Spinoza, Rosenzweig*, Livorno, Salomone Belforte, 2018, pp. 72 e ss.; Id., *La doppia scrittura della legge di Mosè*, in «Il Pensiero», 2, 2019, pp. 95-110.

[14] E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, cit., p. 81.

[15] E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Milano, Jaca Book, 1983, p. 189; E. Levinas, *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. a cura di S. Petrosino, Milano, Jaca Book, 1996, p. 271. Sul tema, uno dei più discussi e commentati nella letteratura levinasiana, si rimanda qui a R. Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, Puf, 2005, pp. 291-330; R. Kobayashi, *Éthique et morale. Le concept d'hétéronomie chez Levinas et Kant*, in «Revue philosophique de Louvain», 3, 2012, pp. 519-540; F. Guibal, *Dieu sans le savoir*, in «Pardès», 1, 2007, pp. 46-66; F. Camera, *Lévinas e la tradizione del commento*, in «Nuova corrente», 50, 2003, pp. 405-426; L. Kaplan, *Israel under the Mountain: Emmanuel Levinas on Freedom and Constraint in the Revelation of the Torah*, in «Modern Judaism», 1, 1998, pp. 35-46.

[16] F. Ciaramelli, *Prima della legge. Considerazioni su filosofia ed etica in Levinas e Heidegger*, in «Teoria», 2, 2006, p. 22. Per un approfondimento, cfr., dello stesso autore, *La legge prima della legge. Levinas e il problema della giustizia*, Roma, Castelvecchi, 2016. Sul concetto di "legge" in Levinas, cfr. anche i saggi raccolti in D. Manderson (a cura di), *Essays on Levinas and Law. A Mosaic*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.

foglie" –, indica, in una prima accezione, come lo studio si fondi su una fedeltà preliminare, sulla fiducia nella legge prima di qualunque esame di essa. In altri termini: sebbene sarà solo per lo studio che la legge verrà ad esistere in ciò che la rende tale, per poter studiare la legge la si deve presupporre.

Ma, ancora una volta, non bisogna ricadere, qui, nella tentazione di separare l'agire dal conoscere, ossia di leggere questa "inversione" come, appunto, una semplice inversione. Perché, come Levinas avverte, il *fare* non è la prassi in quanto opposta alla teoria[17], non è l'adempimento in quanto distinto e separato dalla conoscenza di ciò che va adempiuto. E', piuttosto, una nuova relazione tra essi, ed è per questa ragione che, anche qui, la dimensione di questa *anteriorità* del fare è lo studio.

Coloro che dicono "prima faremo", alla fine non fanno altro che studiare. «Un sadduceo vide Ravà sprofondato nello studio...», si legge nel passo commentato da Levinas, il quale a questo punto chiosa: «Sprofondato nello studio! Strano, quei tali che vogliono agire prima d'intendere, non son mica degli ignoranti. Sono sempre intenti a studiare»[18]. Quindi non agiscono? E' tutto il contrario: perché lo studio, come si è detto, *è* già l'osservanza della legge, è anzi la forma di vita in cui osservanza e conoscenza, l'essere della legge e il conoscere, il fare e l'ascoltare, coincidono, in cui l'uno *è* l'altro.

E' allora nello studio della legge – e solo in esso – che la legge giunge ad attuare se stessa, a realizzarsi. Solo se si comprende questo punto, si potrà evitare una ricontestaulizzazione della "lettura infinta" propria della tradizione ebraica[19] all'interno di una teoria ermeneutica del diritto. Perché lo studio non è *interpretazione* della legge, ma sua *attuazione*: non è, cioè, semplice atto conoscitivo o di scoperta – o anche eventualmente creazione – del *significato* della legge, ma è sempre ciò che, conoscendo, attua, *realizza* la legge in ciò che essa è, ne adempie l' "essere" autentico (ossia il suo dover-essere), in quanto adempie alla sua ingiunzione, alla prescrizione delle prescrizioni.

Studiando si adempie la legge, e non semplicemente nel senso che se ne osservano le prescrizioni, ma – è questo il senso dell' "inversione" levinasiana, in questo contesto – nel senso che la si rende ciò che essa è, la si conosce, si fa esperienza di essa per ciò che propriamente è. Per mezzo dello studio della Torah si realizza il progetto divino per la creazione - così aveva scritto di Rabbi Hayyim di Volozhyn, in un testo, *L'anima della vita*, che verrà pubblicato in francese con la prefazione

[17] E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, cit., p. 87.

[18] E. Levinas, *Quattro letture talmudiche*, cit., p. 92.

[19] Il riferimento è qui a D. Banon, *La lettura infinita. Il Midrash e le vie dell'interpretazione nella tradizione ebraica*, trad. it. di G. Regalzi, Milano, Jaca Book, 2009. Cfr. anche A. Sh. Bruckstein, *Il testo (in-)finito: midrash a margine della filosofia*, trad. it. di P. Fiorato in «Nuova Corrente», 132, 2003, pp. 297-324. Si veda anche, in rapporto al tema qui discusso, S. Facioni, *La misura dell'incommensurabile. Su alcuni aspetti del rapporto maestro-discepolo nella tradizione rabbinica*, in «Communio», 207, 2006, pp. 12-21.

dello stesso Lévinas, il quale lo considererà sempre uno dei libri più significativi della tradizione ebraica moderna[20]. Nei nostri termini: è lo studio della legge che realizza, fa venire ad esistenza la legge nel suo essere ciò che è, e che dunque la porta a realizzazione.

Se è soltanto in una certa relazione con l' ebraismo che lo studio della legge, per noi, può essere pensato nel suo significato proprio, non è allora perché si tratti qui di inserire una interpretazione "teologica" di esso, ma perché, come è stato sottolineato correttamente da Giorgio Agamben, è solo «tra i legati del giudaismo» che si rende visibile «questa polarità soteriologica dello studio, propria di una religione che non celebra il suo culto, ma ne fa oggetto di studio. La figura dello studioso [...] acquista così un significato messianico sconosciuto al mondo pagano: poiché in essa è in questione la redenzione, la sua pretesa si confonde con quella del giusto alla salvezza»[21].

Ma cosa significa, tutto ciò, per noi – ossia all'interno di un discorso che implica necessariamente un passaggio dalla lettura levinasiana della legge ebraica ad una riflessione sul *concetto* di legge, e del relativo studio, e quindi riflessione filosofica, secolarizzata, profana? In che modo lo studio della legge porta la legge alla propria realizzazione? Per provare a rispondere, dovremmo tentare una nuova dislocazione del discorso levianasiano, lasciando che esso possa essere riletto a partire dal modo in cui analoghi motivi propri della tradizione ebraica – come quello dello studio della legge – sono passati, prima che in Levinas, nei testi kafkiani e nella discussione che, attraverso essi, vedrà come protagonisti Benjamin e Scholem[22].

[20] Facciamo riferimento, qui, all'edizione del testo francese, Rabbi Haïm de Volozine, *L' âme de la vie*, présentation, traduction et commentaire par Benjamin Gross; préface d'Emmanuel Lévinas, Verdier, Lagrasse, 1989. Cfr., sul punto, A. Chiapponi, *Amare la Torah più di Dio*, cit., pp. 121-125 e 192-200; C. Charlier, *L' âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin*, in «L'Herne», 60, 1991, pp. 387-398; Ead., *"Dieu de notre côté": Emmanuel Levinas et R. Haïm de Volozin*, in «Journal of Jewish Thought & Philosophy», 14, 1-2, 2006, pp. 175-192.

[21] G. Agamben, *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2013², p. 43.

[22] Non si tratterà, pertanto, qui, di tentare un confronto tra il pensiero levinasiano e quello di autori come Benjamin, Scholem, o lo stesso Kafka; piuttosto, il nostro compito è di seguire come quello dello studio della legge costituisca un motivo che ritorna nei diversi autori, e come le riflessioni di questi consentano di spostare la lettura "talmudica" che Levinas fa dello studio verso il diritto. Per il lettore interessato al confronto sopra accennato, si rimanda a S.A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991; R. Comay, *Facies Hippocratica*, in A.T. Peperzak (ed. by), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York, Routledge, pp. 223-243. Per le corrispondenze tra Levinas e i testi kafkiani, si vedano anche L. Stahman, *Franz Kafka's "The Burrow" as Model of Ipseity in Levinasian Theory*, in «Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal», 3, 37, 2004, pp. 19-32; J.L. Geddes, *Violence and Vulnerability: Kafka and Levinas on human suffering*, in «Literature & Theology», 4, 29, 2015, pp. 400–414

3. GLI STUDENTI VEGLIANO

> "«Ma quando dorme?» chiese Karl guardandolo meravigliato. «Sì, dormire!» disse lo studente, «dormirò quando avrò finito i miei studi»". (F. Kafka, *America*)

Figure di studenti della legge, studenti della Torah, ricorrono costantemente nella letteratura ebraica, così come la dimensione dello studio segna la riflessione filosofica di autori quali Rosenzweig o Buber. E' però nei testi di Kafka che – come Walter Benjamin ha notato – questa strana razza di personaggi sembra avere come propria caratteristica peculiare il fatto di non dormire mai, di mantenere se stessi desti a tutti i costi. Gli studenti sono anzitutto, come in Levinas, coloro che vegliano. Ma essi non vegliano per poter studiare; al contrario, sembra che studino proprio per poter rimanere svegli, per poter continuare a *ricordare*, anziché dimenticare, lasciandosi vincere dal sonno e dal suo oblio: forse «la massima virtù dello studio è proprio quella di tenerli desti»[23].

Dovremo nuovamente interrogare questo punto, questa strana forma di veglia, pratica di studio e di ascesi. Che cosa non vogliono dimenticare? Perché non dormire, e ricordare? Ciò non è detto, non è dato saperlo, nei testi kafkiani – e non siamo neppure sicuri che tutto ciò abbia un qualcosa significato. Forse tutto ciò significa *nulla*, ma se è così, osserva Benjamin, deve comunque trattarsi di un nulla che serve certo a qualcosa. E' questo "nulla", con il quale ha a che vedere lo studio, che bisogna riuscire a decifrare.

Per farlo, occorre, inevitabilmente, seguire per un certo tratto la riflessione di Benjamin su questi "studenti" che compaiono «nei punti più impensati» dei racconti e romanzi di Kafka, e che fanno pensare ai bambini, a come essi «vanno malvolentieri a letto» perché «mentre dormono, potrebbe accadere qualcosa che richiede la loro presenza», perché dormendo si corre sempre il rischio di dimenticare il meglio. Benjamin anticipa, così, il motivo di fondo della sua lettura: la dimenticanza, l'oblio che il sonno rischia sempre di portare con sé, «riguarda la possibilità della redenzione»[24]. La veglia dello studio è, cioè, una forma di vita, una *regola d'ascesi*, perché rimanendo svegli, studiando, si mantiene, si ha cura, si custodisce la possibilità della redenzione. Redenzione della legge, nel caso dei nostri studenti, chini sui libri di diritto.

Per ora, però, non possiamo dirne molto di più, perché poco sappiamo di questi studenti, se non che li vediamo continuamente «senza fiato», «sempre

[23] W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, *Aufsätze, Essays, Vorträge*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 434; trad. it. *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, in *Opere complete di Walter Benjamin*, ed. it. a cura di E. Ganni, VI, *Scritti 1934-1937*, Torino, Einaudi, 2004, p. 149.

[24] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 434; trad. it. cit., p. 149.

all'inseguimento»[25], sempre piegati sui libri. La figura più nota è probabilmente quella di *America*, del giovanotto con la barbetta a punta «che egli arricciava continuamente mentre leggeva, movendo rapidamente le labbra»[26], intento su un balcone a girare le pagine di un libro, ad afferrarne di tanto in tanto un altro con gesti rapidissimi, e prendere spesso appunti in un quaderno «avvicinandovi il viso in un modo bizzarro». Ma c'è anche Berthold, ne *Il Processo*, lo «studente di quella giurisprudenza sconosciuta»[27], ed una figura di studente è anche il "nuovo avvocato" Bucefalo, il cavallo di Alessandro Magno: ormai senza più dover servire il conquistatore, ormai separatosi da lui e libero, «senza più sentire sui fianchi i lombi del cavaliere, sotto una quieta lampada, lontano dal clamore della battaglia di Alessandro, egli legge e volta le pagine dei nostri antichi libri»[28]. Anche Bucefalo sprofonda nei codici, in Kafka, e passa le proprie notti a leggere alla luce della lampada, esattamente come lo studente di *America*.

Ed è proprio Bucefalo, per Benjamin, che ci indica la direzione per leggere il riferimento specifico allo studio del diritto, dei vecchi codici, della legge. Che cosa fa Bucefalo? Egli ha smesso di seguire Alessandro nelle sue gesta, nelle sue imprese: è libero dal peso della vita, dello slanciarsi in avanti, e può finalmente volgersi all'indietro, allo studio. Così Benjamin, per il quale lo studio, ha a che vedere appunto con il ricordo, con il rammemorare: esso è «una cavalcata» che muove contro la «tempesta che spira dall'oblio».

Lo studio della legge coincide con questo «ripiegamento»: così viene tradotto *Umkehr*[29], che indica però, anche, un rivolgersi che è una inversione di direzione, una *conversione* ed un *ritorno*[30]. E che indica, anche, secondo l'espressione

[25] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 435; trad. it. cit., P. 150.

[26] F. Kafka, *America*, in F. Kafka, *Romanzi*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1970, p. 258.

[27] F. Kafka, *Il processo*, trad. it. a cura di A. Raja, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 62.

[28] F. Kafka, *Il nuovo avvocato*, trad. it. in F. Kafka, *Racconti*, a cura di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1970, p. 224. Sul racconto, per un'interpretazione diversa da quella di Benjamin, cfr. W.H. Sokel, *Kafka's Law and Its Renunciation: A Comparison of the Function of the Law in "Before the Law" and "The New Advocate"*, in W.H. Sokel – A.A. Kipa – H. Ternes (a cura di), *Probleme der Komparatistik und Interpretation. Festschrift für André von Gronicka zum 65. Geburstag*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 193-215.

[29] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 437; trad. it. cit., p. 151.

[30] Sul significato di *Umkehr* in Benjamin, cfr. R. Faber, *Messianische Zeit. Walter Benjamins "mystische Geschichtsauffassung" in zeittheologischer Perspektive*, in «Münchner Theologische Zeitschrift», 54, 2003, pp. 68-78; B. Hanssen, *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 148 e ss.; M. Ponzi, *Nietzsche's Nihilism in Walter Benjamin*, Palgrave, 2017, pp. 7 e ss.; R. Malagoli, *Solo come Kafka. Walter Benjamin e l'identità ebraico-tedesco*, in «Studi tedeschi. Annali dell'Istituto Universitario Orientale», XXXI, 1-2, 1988, pp. 137-192. Si ricorda, inoltre, come *Umkehr* – che rende l'ebraico *teshuva* – sia termine essenziale tanto del pensiero di Buber che di quello di Rosenzweig, nonché della poesia di Celan. Rimando, sul punto, a J. Heering, *Die Umkehr als Denkform bei Franz Rosenzweig*, in W Licharz (a cura di), *Lernen mit Franz Rosenzweig*, Frankfurt am Main, Haag + Herchen, 1984, pp. 85-93.

enigmatica di Benjamin, ciò che «trasforma la vita in scrittura (*die das Dasein in Schrift verwandelt*)» - e certo questa sarà l'espressione che ci darà maggiori difficoltà nella nostra analisi. Di tutto questo, il maestro è appunto Bucefalo, il quale «senza il grande Alessandro – e cioè libero dal conquistatore lanciato in avanti -, prende la via del ritorno»[31].

Procediamo per gradi. Lo studio della legge costituisce, secondo Benjamin, un movimento di ritorno indietro e di conversione. Non è un andare avanti, uno slanciarsi in avanti: non è l'*azione* propria del conquistatore, del condottiero. Il che significa, come risulterà presto chiaro: non è il movimento che segue e corrisponde a quello della legge, del *dover-essere*, che si lancia in avanti per "attuarsi", divenire effettivo, per *essere*.

Benjamin lo dice esplicitamente: *das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird* - nello studio, «il diritto non è più esercitato»[32], non è più "praticato", non è più "attuato", secondo il modo in cui normalmente pensiamo tutto ciò, come se la *realtà* del diritto consistesse nel suo *essere* osservato, applicato, nel suo farsi efficace, effettivo. Nello studio, non avviene nulla di tutto ciò: il diritto, la legge, resta solo studiata. Ed in questo senso, dice Benjamin, lo studio è «la porta della giustizia» (*Die Pforte der Gerechtigkeit*) – ma, poco prima, egli aveva detto, più propriamente, che è il diritto in quanto studiato ad essere questa porta (*Das Recht, das nicht mehr praktiziert und nur studiert wird, das ist die Pforte der Gerechtigkeit*). Bisognerà poter chiarire anche questo punto, anche questo passaggio: perché il diritto non più effettivo, non più applicato, il diritto che *diviene il suo proprio studio*, e niente altro, è la porta della giustizia? Ma, prima ancora, dovremmo chiederci: in cosa consiste questo studio?

Lo studio del diritto è, lo si è detto, il suo ripiegamento, ed insieme il suo convertirsi, la possibilità della sua *redenzione*. Da che cosa? Dalla sua stessa "attuazione", dal suo esercitarsi, dalla sua *volontà di essere*, di im-porsi nella realtà. Redenzione dalla sua violenza.

Proviamo a riformulare, allora: gli studenti sono coloro che redimono la legge dalla sua violenza, dal suo volersi imporre, essere nel mondo, nel suo "lanciarsi in avanti", nella misura in cui, attraverso lo studio, la legge appare come legge e null'altro, come "puro" *dover-essere* che, per questo, non *è* mai, non giunge mai a essere. *Sollen* che non si afferma come essere, come essere-del-dover-essere (*Soll-sein*), che resta invece, che si mantiene nel suo dover-essere, senza mai essere. Ed è questa l'esperienza autentica della legge *in quanto* legge, del diritto *in quanto* diritto, in quanto nient'altro che se stesso: esperienza che solo nello studio è possibile fare. Perché per chi lo "pratica", per chi lo esercita, per chi lo applica, il diritto non è mai altro che il suo proprio *fatto* di imporsi, di *essere*.

[31] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 437; trad. it. cit., p. 151.
[32] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 437; trad. it. cit., p. 152.

Per questo lo studio è ripiegamento, "ritorno", ma non è certo un mero atto conoscitivo: perché in esso il diritto si *converte* nel suo proprio "essere" – che è il *dover-essere* –, si libera dalla sua violenza. Il peso è tolto di dosso, dice Benjamin. Correttamente, Agamben ha riconosciuto come, qui, il diritto, non più praticato ma soltanto studiato, è ciò che indica come vi sia ancora «una figura possibile del diritto dopo la deposizione del suo nesso con la violenza e il potere»[33]. Egli parla pertanto di una *disattivazione* del diritto, del suo «compimento messianico» che coincide con la sua inoperosità. A nostro avviso, tuttavia, ciò rischia di non far comprendere come questo diritto studiato, e non più praticato, sia, piuttosto, il modo attraverso cui il diritto perviene a se stesso, sia cioè la possibilità di fare esperienza del diritto in quanto tale, *in quanto* diritto – e non più in quanto forza, violenza, *essere*. In questo lo studio è porta della giustizia, ed è esercizio d'ascesi, esercizio paziente di veglia, affinché possa realizzarsi quella *conversione*. Che è quella della vita in scrittura – come si è visto sopra.

L'espressione torna, in Benjamin in un appunto, a commento del racconto di Kafka *Il prossimo villaggio*[34], in cui viene ricollegata al tema della vecchiaia e del ricordo:

> [...] la vera misura della vita è il ricordo (*das wahre Maß des Lebens ist die Erinnerung*). Il suo sguardo percorre fulmineamente la vita, all'indietro. [...] Coloro per cui la vita si è trasformata in scrittura, possono leggere questa scrittura solo all'indietro. Solo così essi incontrano se stessi, e solo così – fuggendo il presente, possono capirla [...][35].

Lo studio fa lo stesso: esso è ciò che converte la vita in scrittura, nel senso che gli studenti sono coloro che non hanno esperienza della legge in quanto applicata, in quanto "praticata" – lo studio è ciò che rende possibile l'esperienza della legge, in quanto legge, attraverso il ricordo, *Erinnerung*, il suo volgersi all'indietro. Per essi

[33] G. Agamben, *Iustititum. Stato di eccezione*, ora in Id., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Macerata, Quodlibet, 2018, p. 228. Sulla lettura di Kakfa da parte di Agamben, ed a partire da Benjamin, rimandiamo a A. Snoek, *Agamben's Joyful Kafka. Finding Freedom Beyond Subordination*, New York, Bloomsbury, 2012; V. Liska, *"Eine gewichtige Pranke": Walter Benjamin und Giorgio Agamben zu Erzählung und Gesetz bei Kafka*, in D. Weidner – S. Weigel (Hg.), *Benjamin-Studien 3*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2014, pp. 217-232; C. Salzani, *In un gesto messianico: Agamben legge Kafka*, in V. Bonacci (a cura di), *Giorgio Agamben: ontologia e politica*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 173-198.

[34] F. Kafka, *Il prossimo villaggio*, in Id., *Racconti*, cit., p. 249: «Mio nonno soleva dire: "La vita è straordinariamente corta. Ora, nel ricordo, mi si contrae a tal punto che, per esempio, non riesco quasi a comprendere come un giovane possa decidersi ad andare a cavallo sino al prossimo villaggio senza temere (prescindendo da una disgrazia) che perfino lo spazio di tempo, in cui si svolge felicemente e comunemente una vita, possa bastar anche lontanamente a una simile cavalcata».

[35] W. Benjamin, *Notizen Svendborg Sommer 1934*, in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, *Fragmente. Autobiographische Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 529; trad. it. [*Appendice a* Franz Kafka], in *Opere complete di Walter Benjamin*, ed. it. a cura di E. Ganni, VI, *Scritti 1934-1937*, cit., p. 156.

la legge non è vita, ma *scrittura*: è dover-essere che non è, che non si impone nella realtà.

Se lo studio è ripiegamento, se esso consiste essenzialmente nel *ricordare*, e non nell'applicare, nell'esercitare, nel rendere *effettiva* la legge, questo "ricordare" non ha nulla a che vedere con un atto di semplice conoscenza, ma è ciò attraverso cui la legge diviene legge, e nient'altro, il diritto diviene finalmente diritto - ossia dover-essere *senza* essere. Bucefalo si è tolto il peso dell'azione: avvocato, sì, ma che non esercita, che sprofonda nello studio dei codici[36].

4. SCOLARI CHE HANNO SMARRITO LA SCRITTURA

Proviamo a capire ancora, a spiegare ulteriormente, questo passaggio essenziale presente nella lettura di Kafka da parte di Benjamin – e lo dobbiamo fare attraverso il modo in cui egli torna a discuterne nel carteggio con Scholem, a proposito del suo scritto su Kafka. Dopo essere giunto, qui, a pensare lo studio come ciò che fa del diritto la porta della giustizia, Benjamin aggiunge: «E tuttavia Kafka non osa associare a questo studio le promesse che la tradizione ricollegava a quello della Torah. [...] I suoi studenti [sono] scolari senza scrittura»[37]. Sembra, qui, consumarsi il rifiuto di Benjamin di una lettura "teologica" di Kakfa, come Scholem gli rimprovera immediatamente, appena letto il suo saggio.

Il 9 luglio 1934, questi scrive a Benjamin cominciando a precisare i termini di quello che Scholem presagisce possa essere «un contrasto dei più piacevoli». A venire in gioco, è proprio la questione della legge, di quella legge della quale, nella parabola del *Processo*, nulla si sa: nulla di ciò che essa esige, prescrive, è infatti dato conoscere. E' chiaro che, per Scholem, la legge sia, anche in Kafka, non certo ciò che rimanda al diritto positivo, bensì alla teologia, alla *Torah* o, diremmo noi, alla legge delle leggi, a ciò che fa della legge ciò che essa è. E quel che egli crede di leggere, nell'articolo dell'amico, è che il rifiuto, da parte di questi, delle interpretazioni "teologiche" di Kafka più «innocue o idiote», abbia finito per spingere Benjamin a non considerare il vero aspetto propriamente teologico della parabola sulla legge.

[36] Ad un tale esito è possibile giungere anche notando come Benjamin accosti lo studio al collezionismo: «il collezionismo è un fenomeno originario dello studio: lo studente colleziona sapere» (*Das Sammeln ist em Urphänomen des Studiums: der Student sammelt Wissen*) (W. Benjamin, *Opere complete. IX. I «passages» di Parigi*, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2000, p. 221). Il collezionismo è il goethiano *Urphänomen* dello studio: anche per lo studente, diremo, può dirsi che la legge – l'oggetto del suo studio – è sciolta «da tutte le sue funzioni originarie», sottratta alla sua "utilità", superando «l'assoluta irrazionalità» della sua «semplice presenza». Lo studio è la liberazione della legge, da questo punto di vista, dal suo dovere-di-essere, di essere attuata, per portarla ad una nuova *completezza*, per ridefinirla in un modo nuovo, dove la legge appare ora come dover-essere, *Sollen*, ora separato dall'essere, dal suo dovere di essere.

[37] W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 437; trad. it. cit., p. 152.

Perché, se la legge *è* assente, ciò non significa che essa non esista – e che dunque la questione "teologica" sia chiusa una volta per tutte. Al contrario, questa assenza indica che essa continua ad esserci – ma come assente. Così Scholem: «l'*esistenza* della legge segreta fa crollare la tua interpretazione: in un mondo pre-mitico di chimerica confusione non dovrebbe esserci, per non parlare della maniera particolare in cui essa annuncia la propria esistenza»[38]. Benjamin avrebbe allora, dice Scholem, buttato, con l'acqua sporca, anche il bambino, non accorgendosi che l'assenza è il modo in cui la legge, ora, è *presente* (e non significa, pertanto, la sua inesistenza).

Il «poema didascalico teologico sul *Processo*» che Scholem allega alla lettera – da lui scritto qualche mese prima – si muove lungo questa linea esegetica: «solo così risplende il rivelato / nel tempo che ti ha respinto. / Solo il tuo nulla è l'esperienza / che il tempo può avere di te»[39]. Pochi giorni dopo, il 17 luglio, Scholem torna sul problema, negli stessi termini: «il mondo di Kafka è il mondo della rivelazione, certo nella prospettiva in cui essa è ricondotta al proprio nulla»[40]. La rivelazione non *è* che il suo nulla: ciò che è rivelato non viene più compreso, diviene *impraticabile*, scrive Scholem, nel senso che è *indecifrabile*, che il suo senso è ormai del tutto sottratto ad ogni possibile comprensione. Come egli stesso chiarirà qualche mese più tardi, ciò che Scholem intende con «nulla della rivelazione» è «uno stato in cui essa appare priva di significato, in cui cioè continua ad affermarsi, in cui *vige*, ma non *significa*. Quando la ricchezza dei significati svanisce e ciò che appare, ridotto come al punto zero del proprio contenuto, tuttavia non scompare (e la rivelazione è qualcosa che appare), là emerge il suo nulla»[41]. La legge vige (*gilt*), ma non *significa* (*bedeutet*): una legge *senza* contenuto, enunciazione senza enunciato, ma pur sempre legge, pur sempre enunciazione che si afferma, che appare.

Per questo la legge non dice, propriamente, niente. Ma, *in quanto* è il proprio nulla, la legge *è*, esiste ancora, ed anzi proprio nel suo essere nulla è ciò che è. Il problema, cioè, non è l'assenza della legge, ma la sua impossibilità di essere applicata ed osservata, perché essa non rivela più il suo significato: «gli studenti di cui parli alla fine non sono tanto scolari rimasti senza scrittura [...] quanto scolari che non riescono a decifrarla»[42].

Non è compito di queste pagine quello di chiarire come, nel dibattito tra i due, ad essere in questione sia anzitutto il diverso modo in cui viene rimesso in gioco il

[38] Scholem a Benjamin, 9 luglio 1934, trad. it. in W. Benjamin – G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, ed. it. a cura di S. Campanini, Milano, Adelphi, 2019, p. 179.

[39] Scholem a Benjamin, 9 luglio 1934, cit., p. 180.

[40] Scholem a Benjamin, 17 luglio 1934, trad. it. in W. Benjamin – G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, cit., p. 184.

[41] Scholem a Benjamin, 20 settembre 1934, trad. it. in W. Benjamin – G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, cit., p. 203. Su tale vigenza senza significato (*Geltung ohne Bedetutung*), si veda l'interpretazione che ne ha offerto G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, ora in Id., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, cit., pp. 57-58.

[42] Scholem a Benjamin, 17 luglio 1934, cit., p. 184.

rapporto tra rivelazione e tradizione nell'ebraismo[43] - né, vale la pena precisarlo, quello di proporre, attraverso esso, una rilettura dei testi kafkiani. Interessa, piuttosto, seguire come la questione dello studio della legge ritorni, e si chiarisca, nelle risposte che Benjamin tenta di dare a Scholem. La prima è del 20 luglio 1934: Benjamin rivendica il fatto che anche il suo saggio possiede un «lato teologico», se pur in ombra, e dice di condividere alcune delle strofe della poesia che Scholem gli ha inviato. Ma è solo l'11 agosto che, rimettendo mano al saggio, replica esplicitamente all'obiezione che abbiamo visto. In Kafka, dice Benjamin, l'opera della Torah è stata ormai resa vana. Ed a proposito della scrittura, osserva:

> [...] che gli scolari l'abbiano perduta o che non riescano a decifrarla, è in fondo la stessa cosa perché la scrittura senza la sua chiave non è appunto scrittura ma vita. Vita come quella che si conduce nel villaggio ai piedi del castello. Nel tentativo di trasformazione della vita in scrittura (*der Verwandlung des Lebens in Schrift*) io vedo il senso dell'"inversione" (*Umkehr*) verso la quale spingono molte parabole kafkiane[44].

Tentativo che si compie, certamente, in una estrema povertà, ossia nel momento in cui, appunto, la legge non significa più nulla per questi studenti che Kafka descrive in termini impietosi, nelle scuole dove il puzzo e il calore ristagnano nelle stanze: «non possedevano veri e propri letti, si buttavano a dormire nel punto dove stavano seduti senza togliersi gli abiti impregnati di sudore. C'era un'infinità di pulci. La mattina ognuno si bagnava in fretta le mani e il viso e ripigliava a studiare»[45].

E' però proprio di questa legge resa ormai vana che diviene possibile la redenzione. Così Benjamin aggiunge: «che io non neghi l'aspetto della rivelazione nell'opera di Kafka risulta se non altro dal fatto che la dichiaro "stravolta", riconoscendole dunque la messianicità. La categoria messianica di Kafka è l' "inversione"

[43] Per la ricostruzione del dibattito tra Benjamin e Scholem intorno a Kafka, rinvio ai puntuali lavori di M. Cavarocchi Arbibi, *Implicazioni teologiche ebraiche sottese allo scambio epistolare tra Benjamin e Scholem sull'opera di Kafka*, in G. Scaramuzza (a cura di), *Tra Benjamin e Kafka*, Milano, Unicopli, 2012, pp. 9-21; L. Rose, *Legge, linguaggio, crisi. Benjamin e Scholem lettori di Kafka*, in «Rivista italiana di filosofia del linguaggio», 8, 2, 2014, pp. 278-291; S. Mosès, *Il problema della legge: l'interpretazione scholemiana di Kafka*, in M. Cavarocchi (a cura), *La certezza che toglie la speranza. Contributi per l'approfondimento dell'aspetto ebraico in Kafka*, Firenze, Giuntina, 1998, pp. 161-176; R. Alter, *Necessary Angel. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Cambridge, Harvard University Press, 1991 (pp. 3-23). Si veda, infine, H. Mayer, *Walter Benjamin e Franz Kafka. Storia di una costellazione*, trad. it. in E. Rutigliano - G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Roma, Istituto italiano di studi germanici, 1987, pp. 233-264; R. Gasché, *Kafka's Law: In the Field of Forces between Judaism and Hellenism*, in «MLN», 5, 2002, pp. 971-1002. Particolare attenzione al tema dello "studio" in Benjamin è presente in B. Moran, *Politics of Benjamin's Kafka. Philosophy as Renegade*, Cham, Palgrave, 2018, pp. 161-190.

[44] Benjamin a Scholem, 11 agosto 1934, trad. it. in W. Benjamin – G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, cit., pp. 194-195. G. Agamben, *Idea della prosa*, cit., p. 45, nota che lo studio diviene, qui, «potenza che non precede, ma segue il suo atto, se l'è lasciato per sempre alle spalle; di un Talmud che non soltanto ha rinunciato alla riedificazione del Tempio, ma lo ha addirittura dimenticato».

[45] F. Kafka, *Diari 1910-1923*, I, trad. it. di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1953, p. 222.

ovvero lo "studio"». *Kafkas messianische Kategorie ist die »Umkehr« oder das »Studium»*[46]: studio e *Umkher* – inversione, ripiegamento, ritorno – sono lo stesso, e sono una categoria "messianica" perché *compiono* il diritto nel senso che, cessando di *essere*, il diritto giunge a se stesso, divenendo ciò che *non è mai stato* – puro dover-essere, ciò che Benjamin chiama scrittura. La legge cessa di *essere*. Di essere *vita*, effettualità, natura (ed in questo, per Benjamin, destino, «contesto colpevole di ciò che vive»[47]), per "essere", ora, scrittura. La scrittura, va precisato, indica in Benjamin il «differimento della parola, così come l'essenza di Dio era il distaccarsi dalla creatura»[48]: ed indica, qui, per noi, il dover-essere come ciò che sempre deve-essere, e che non *è* mai.

Lo studio del diritto non è allora semplicemente il suo ricordo – per come lo intendiamo normalmente –, ma è quella memoria «che ricorda ciò che non è mai stato visto»[49], perché trasforma il diritto in scrittura, redimendolo dalla violenza, dalla forza, che esso *è sempre stato*.

5. LO STUDIO COME INVERSIONE DELLA LEGGE

Umkehr, lo si è detto, è lo studio, ed è lo studio come «categoria messianica», come ciò che redime la legge – o, più propriamente, il diritto – da ciò che esso è

[46] Benjamin a Scholem, 11 agosto 1934, cit., p. 195. Cito l'originale da *Benjamin über Kafka Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, a cura di H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 78.

[47] W. Benjamin, *Destino e carattere*, trad. it. in *Opere complete di Walter Benjamin*, ed. it. a cura di E. Ganni, I, *Scritti 1906-1922*, Torino, Einaudi, 2008, p. 455. Dal momento che non è possibile, in tale sede, approfondire il rapporto tra diritto e "vita" in Benjamin, si rimanda, per una introduzione, a W. Hamacher, *Recht oder Leben. Zur Logik der Rede vom „Recht auf Leben"*, in A. Noor (a cura di), *Walter Benjamin: Moderne und Gesetz*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2011, pp. 153–174; E. Castrucci, *Law as Myth – On the Young Walter Benjamin*, in T. Zartaloudis (a cura di), *Law and Philosophical Theory. Critical Intersections*, London, Rowman & Littlefield, 2018, pp. 183-197; J. Butler, *Critique, coercion, and sacred life in Benjamin's "Critique of Violence"*, in H. de Vries - L.E. Sullivan (a cura di), *Political Theologies. Public Religions in a Post-secular World*, New York, Fordham University Press, 2006, pp. 201-219.

[48] B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Napoli, Cronopio, 2009², p. 116.

[49] G. Agamben, *Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storia nel pensiero di Benjamin*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 234. Qui bisognerebbe, ovviamente, cercare di recuperare il significato che, in Benjamin, ha il "ricordo", in relazione al modo in cui egli definisce il rapporto tra passato e futuro. Possiamo solo rimandare, per una introduzione, a P. Szondi, *Speranza nel passato. Su Walter Benjamin*, trad. it. in «Aut aut», 189-190, 1982, pp. 10-24; R. Bodei, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, in L. Belloi – L. Rampello (a cura di), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 211-234. Ma soprattutto rinvio ai due lavori di B. Moroncini, *L'eccedenza del presente. Sulla metodologia storiografica di Walter Benjamin*, in Id., *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Napoli, Filema, 2000, pp. 187-237 e *Il tempo della felicità*, in Id., *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 119-133.

sempre stato, dal suo *essere* un dover-essere, e dunque forza, violenza, *im-posizione di sé*. Perché l'essere del dover-essere – che è ciò che Benjamin chiama, qui, *vita* – consiste nella sua *forza*, nel fatto che la legge, anzitutto, dice la propria pretesa di essere qualcosa nella vita delle persone, di vincolarle nel loro agire quotidiano.

Ora, però, in Kafka, la legge non significa più nulla, come dice Scholem: essa *vige*, certamente, continua cioè a pretendere di *essere* osservata, applicata, ma senza che sia più possibile sapere che cosa occorra fare per questo. *Che* io sia tenuto ad osservare la legge, è ciò che la legge dice: ma *che cosa* debba fare per osservarla, ciò non è più possibile saperlo. La legge, in questo senso, si fa ormai *vita*, senza più *scrittura*: essa ormai appare, cioè, solo come la sua pretesa di *essere*, senza che più dica che cosa *deve-essere*. Se è una scrittura senza la sua chiave, come Benjamin nota, essa non è più neppure scrittura, ma appunto solo vita. La legge è solo, ormai, l'*essere del dover-essere*, il suo proprio *fatto* – senza che ciò che deve-essere, ora, sia più conoscibile. Ciò che Scholem chiama vigenza senza significato, è esattamente questo: è la legge come enunciazione (vita) senza enunciato (scrittura).

Quel che Benjamin rimprovera a Scholem, in ultima istanza, è di non aver compreso la strategia di Kafka: perché parlare di una legge che c'è, ma non rivela nulla, è solo un «tranello»[50] di Kafka o – più precisamente – è un modo per poter far funzionare quel procedimento per il quale la domanda che a quel punto il lettore deve farsi è tale che la sua risposta *oblitera* la domanda stessa[51]. Questa risposta è lo studio: perché *studiare* una legge che non dice nulla, che non significa più nulla, significa – sono le parole di Benjamin - «rinunciare alla verità per attenersi alla trasmissibilità, all'elemento haggadico»[52], attenersi al commento del libro pur in assenza del libro. Mentre, in altri termini, per Scholem si tratta di mantenere la possibilità, attraverso lo studio, di ri-attivare la Legge – la Scrittura -, per Benjamin, al contrario, lo studio, se redime, se può ancora redimere, lo può fare proprio perché non vi è più legge da far rivivere, perché esso disattiva la vigenza della Legge.

Ma "disattiva", lo si ripete, va inteso nel senso che lo studio *realizza* la legge, la compie, la adempie nel senso di lasciare che essa giunga a poter essere ciò che storicamente non è mai stata e che tuttavia è: dover-essere senza essere, diritto senza violenza. E' qui che possono valere, per Benjamin, le corrispondenze con le concezioni del sabbatianesimo radicale secondo cui «la soppressione della Torah è la

[50] Benjamin a Werner Kraft, 12 novembre 1934, trad. it. in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, raccolte da G.G. Scholem e T.W. Adorno, Torino, Einaudi, 1978, pp. 266-267: «Comunque Scholem ha percepito molto chiaramente i limiti oltre i quali già la presente stesura non è disposta ad andare, quando mi rimprovera di aver trascurato il concetto kafkiano delle "leggi". Vorrei tentare – in futuro – di mostrare perché – in contrasto con il concetto di "dottrina" – il concetto delle "leggi" ha in Kafka un carattere prevalentemente apparente, e in realtà è un tranello».

[51] Benjamin a Scholem, 20 luglio 1934, cit., pp. 186-187.

[52] Benjamin a Scholem, 12 giugno 1938, trad. it. in W. Benjamin – G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, cit., p. 314.

sua realizzazione»[53]. Tale idea deriva, in ultima istanza, da questioni che sono proprie già del misticismo ebraico nei suoi ortodossi, e che sono relative al problema di quale fosse la natura della Torah prima del peccato originale e quale quello nell'età messianica. I cabalisti avevano distinto la Torah nello stato dell'emanazione (*de-'atsiluth*), la quale precede la creazione, dalla Torah nello stato della creazione (*de-beri'ah*), che è la forma che essa assume dopo il peccato originale. La Torah che conosciamo, pertanto, è necessariamente legge che comanda e che proibisce, che separa il lecito dall'illecito, il puro dall'impuro.

Con l'avvento del Messia, di tutto ciò non ci sarà più bisogno: se non esisterà più il male, la Legge in quanto prescrizione non avrà più senso. Ma ciò non significa che sarà data allora una nuova legge, o che la legge cesserà di esistere: la Torah resterà sempre la stessa. Come dirà rabbi Eliyah Kohen Ittamari di Smirne, «il rotolo della Torah sarà sì come è ora, ma Dio ci insegnerà a leggerlo secondo un'altra disposizione delle lettere»[54]. La legge, dunque, tornerà a se stessa cessando di essere un insieme di comandi e prescrizioni: essa si realizzerà, diverrà ciò che *era*, togliendosi come *dovere-di-essere*, come im-posizione.

E' esattamente questo che accade nello studio. Per questo diviene per noi significativo il fatto che in un passo del *Pesiqta rabbati* la frase talmudica «la Legge tornerà ai suoi studenti» venga cambiata con «La Legge ritornerà alla sua nuova forma»[55]. Perché le due frasi dicono lo stesso: la legge, tornando agli studenti, *torna* alla sua *nuova* forma, perché in questo movimento di ritorno si definisce quella sua conversione/inversione che la fa divenire ciò che sempre era, ma che nella sua storia, che storicamente non è mai stata.

La legge non è altro che il suo studio. E' a questo punto che, con Levinas, dobbiamo sempre comprendere come qui, in gioco, non ci sia allora il problema dell'*interpretazione*, del rapporto tra interpretazione e legge. Come se si trattasse di dire: c'è solo l'interpretazione, perché il testo stesso non è che la sua interpretazione. In gioco, piuttosto, c'è la possibilità di una nuova esperienza della legge, che solo così giunge a se stessa, si compie – nel senso che si realizza, diviene ciò che è. Perché nello studio la legge appare finalmente come ciò che essa è, appare nel suo vero "essere": come, cioè, dover-essere, *scrittura*, e che proprio in quanto dover-essere non può mai essere.

Quando Levinas ricorda *Menachot* 29, l'apologo in cui «Mosè che assiste anticipatamente ad una lezione di Rabbi Akiba non riconosce l'insegnamento che ascolta proprio mentre Rabbi Akiba assicura che questo fu ricevuto da Mosè sul Sinai»[56],

[53] G. Scholem, *Il significato della Torah nel misticismo ebraico*, in Id., *La Kabbalah e il suo simbolismo*, trad. it. di A. Solmi, Torino, Einaudi, 1980, p. 108.

[54] G. Scholem, *Il significato della Torah nel misticismo ebraico*, cit., p. 96.

[55] G. Agamben, *Il messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in Id., *La potenza del pensiero*, cit., p. 260.

[56] E. Levinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, a cura di R. Calin e C. Chalier, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2011, p. 259.

certo è per ricordare come la verità *è* il suo sviluppo, *è* la tradizione che essa stessa ha generato - la legge *è* la sua interpretazione. Ma, lo si ripete, qui è l'*essere* della legge – ciò che rende la legge quel che essa è – a venire pensato: il «giudaismo non si incarna», ripete Levinas, nel senso che la legge è tale solo se essa non *è* mai, solo cioè in quanto si mantenga la *separazione* del suo dover-essere da ogni essere. Bisogna sempre ricordare come Levinas, dell'ebraismo, non smetta di sottolineare il carattere *deontologico*, nel senso di «de-ontologico, come superamento dell'ontologia, rottura dell'essere in quanto essere»[57]. Ma questa "rottura" riguarda, anzitutto, la legge stessa, la sua interna violenza: riguarda, diremmo, il problema dell'essere del dover-essere.

Fare esperienza del dover-essere della legge come del suo "essere", come della *trascendenza* irrappresentabile della legge rispetto al soggetto e, diremmo, a tutto ciò che è, è ciò che lo studio – che è essenzialmente liturgia, preghiera – rende possibile[58]: perché nello studio, come si è detto, la legge si converte, finalmente, in ciò che essa è davvero, e come tale si realizza.

E' solo attraverso lo studio che diviene possibile fare esperienza del dovere in quanto al di là di ogni essere-dovuto, al di là di ogni essere – compreso l'essere del dovere stesso. «Dovere di un debito impagabile»[59]: impossibilità, cioè, di fare del dovere un dovuto, di fare del dover-essere un essere, qualcosa che possa, una volta per tutte, essere osservato, pagato, estinto. E' qui, però, che una rilettura di Levinas consente di riprendere il problema in un'altra e nuova direzione. Perché lo studio non compie la legge nel senso che essa cesserebbe, con esso, di essere osservata, per restare unicamente conosciuta, rammemorata. La lettura levinasiana, lo si è visto, permette di giungere ad un pensiero più radicale, se lasciato agire all'interno della costellazione di questioni discusse tra Benjamin e Scholem.

Lo studio, infatti, è quella forma di vita in cui non è più possibile separare prassi e conoscenza, fare ed ascoltare. E ciò perché lo studio della legge *è* la sua osservanza, la sua osservanza *in quanto* legge, in quanto dover-essere. L'essere della legge, per lo studente, è interamente risolto nel suo dover-essere: per lui la legge non è più qualcosa che va "praticato", applicato, reso effettivo, ma ciò che vive unicamente *come scrittura*, come ingiunzione, appello, venuta. La «liturgia dello studio» implica che lo studio «non sia mai compiuto, perché non si è mai disobbligati verso altri. Incompiutezza che è la legge dell'amore: è lo stesso futuro, la venuta di un mondo che non cessa di venire»[60].

Questo fanno gli studenti che vegliano: invertono il movimento ormai fallito della legge – che va dal dover-essere all'essere, dalla scrittura alla vita, dalla prescrizione

[57] A. Ponzio, *Alterità ed ebraismo. L'esigente giudaismo di Emmanuel Lévinas*, in «Idee», 9/10, 1988, p. 26.

[58] Cfr. J. Cohen, *Prier*, in D. Cohen-Levinas (a cura di), *Le souci de l'art chez Emmanuel Levinas*, Paris, Manucius, 2011, pp. 105-121.

[59] E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 67.

[60] E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni*, cit., p. 68.

alla sua esecuzione, dall'idea alla realtà effettiva –, operano per la sua *redenzione*, per ritornare dall'essere al dover-essere, dalla vita alla scrittura. Solo così la legge è finalmente "salvata": nel realizzare il proprio essere come dover-essere – nel realizzarsi al di là del paradigma *ontologico* proprio del sapere greco, diremmo con Levinas, per giungere alla sua autentica dimensione *de*-ontologica. Lo studio è il *far nascere* la legge come legge. E' dunque solo nello studio che il diritto *può* – a condizioni che non potremmo mai prevedere – farsi davvero se stesso, e cessare di essere violenza. Ma, in fondo, ciò diviene tanto più possibile quanto più il diritto si rivela come violenza, quanto più la legge appaia come *vita*, quanto più gli studenti abbiano ormai smarrito le chiavi per decifrarne la scrittura.

La *Umkher*, l'inversione, intesa come redenzione, della legge, implica infatti che la legge sia ricondotta *al suo nulla* («ho tentato di mostrare come Kafka abbia cercato a tastoni la redenzione nel rovescio di questo "nulla"»[61]), perché il nulla che la legge *è* diviene, qui, la rivelazione del suo *dover-essere*, e quindi un nuovo senso di essa, la differenza tra la legge ed il suo proprio fatto (tra il dover-essere e l'essere del dover-essere).

In questo «disperato contromovimento redentivo», certo per Benjamin si tratta non di opporre al nulla della legge qualcosa[62]: ma questo perché il nulla della legge *è* la possibilità della sua redenzione, del suo poter finalmente darsi come ciò che non è mai il proprio *fatto* di essere. Lo studio è allora un compito, perché apre, nel suo movimento all'indietro, all'avvenire: «l'allievo pone questioni a partire da ciò che la Torah significherà domani. La Torah non riprende solo quanto è stato insegnato ieri, ma è letta a partire dal domani»[63].

Dobbiamo però riarticolare questo a-venire della legge, presente in Levinas, all'interno di una prospettiva, quale quella qui seguita, che resta interna al concetto "giuridico" e moderno di legge. Analoga considerazione vale, poi, per la stessa *Umkehr*, cui si è fatto più volte riferimento: categoria messianica, ma per noi "senza messianismo", per dirla con Derrida; possibilità cioè di un'altra esperienza della legge – della sua "redenzione" – interna tuttavia alla nostra tradizione moderna, al modo in cui essa ne ha pensato il concetto (la legge come *Sollen*). Gli studenti divengono così, per riprendere Kafka, i nostri "aiutanti", coloro che vegliano, che tengono desta la possibilità di questa esperienza altra della legge, in cui ad essere deposto è il suo *essere* violenza, fatto. Per questo il tempo proprio dello studio è essenzialmente quello del ricordo, del "guardare all'indietro", in un movimento che, tuttavia, rilancia in avanti: perché il diritto ricordato diviene ciò che non era mai stato, diviene *dover-essere senza più essere*, "scrittura" e non "vita" – o, nei

[61] Benjamin a Scholem, 20 luglio 1934, cit., p. 187. Cfr., sul punto, P. Vinci, *"Nella fodera del nulla". Violenza e redenzione in Walter Benjamin*, in «Giornale di Metafisica», 2, 2010, pp. 367-384.

[62] F. Desideri, *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Bologna, Pendragon, 1995, pp. 25-26.

[63] E. Levinas, *Nell'ora delle nazioni*, cit., p. 75.

termini che ritengo più propri: diritto senza più il proprio fatto. Lo studio della legge, pertanto, non è un atto *conoscitivo*, non è un'attività che abbia a che fare con il conoscere il proprio "oggetto" – con la teoria, in quanto separata dalla prassi. E' esercizio che trasforma, "redime", invertendola, la legge, ed è solo se pensato in questi termini che esso merita e richiede di essere praticato. Praticato quale forma di vita[64] in cui lo studio è non un *atto* – o una serie di atti ripetuti –, ma una *condizione*, è cioè la dimensione in cui si definisce un certo rapporto con la legge, che è quello della veglia e del ricordo, della *Umkehr*.

Qui – bisogna insistere, con Levinas – lo studio diviene anche la più alta forma di *osservanza* della legge, poiché la legge chiede, esige, anzitutto, di essere portata verso il proprio "essere" che non è l'essere, di essere osservata *in quanto* legge – e dunque non in quanto forza, potere, come accade ogni volta in cui la si applica, la si esercita o la si subisce. «Il mondo sta in piedi solo per il respiro degli studenti»[65]: perché se la legge ha anche solo una possibilità di cessare di *essere*, per solo *dover-essere*, per giungere, cioè, a se stessa e realizzarsi *come* legge (e non come altro da sé: potere, forza, violenza), i custodi di questa possibilità sono soltanto loro.

[64] Cfr., sul punto, G. Agamben, *Studenti*, in «Una voce. Rubrica di Giorgio Agamben», 15 maggio 2017 (disponibile all'indirizzo: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-studenti): «A differenza del termine "ricerca", che rimanda a un girare in circolo senza ancora aver trovato il proprio oggetto (*circare*), lo studio, che significa etimologicamente il grado estremo di un desiderio (*studium*), ha sempre già trovato il suo oggetto. Nelle scienze umane, la ricerca è solo una fase temporanea dello studio, che cessa una volta identificato il suo oggetto. Lo studio è, invece, una condizione permanente. Si può, anzi, definire studio il punto in cui un desiderio di conoscenza raggiunge la sua massima intensità e diventa una forma di vita: la vita dello studente – meglio, dello studioso. Per questo – al contrario di quanto implicito nella terminologia accademica, in cui lo studente è un grado più basso rispetto al ricercatore – lo studio è un paradigma conoscitivo gerarchicamente superiore alla ricerca, nel senso che questa non può raggiungere il suo scopo se non è animata da un desiderio e, una volta raggiuntolo, non può che convivere studiosamente con esso, trasformarsi in studio».

[65] Reh Laquish in nome di Yehudah Hanassi, bShabbat 119b, citato in S. Facioni, *La misura dell'incommensurabile*, cit., p. 12.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 305-321
ISSN: 1825-5167

THE OTHER, THE THIRD, THE JUSTICE

KLINGER SCORALICK
Department of Philosophy
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Brasil)
scoralickk@yahoo.com.br

ABSTRACT
The text exposes the Levinasian narrative on the theme of subjectivity, which gains meaning exclusively from the relationship with the face and its otherness. The exposure proposed by Levinas invites us to think on the closeness of the neighbor, that is, on the arrival in us of the idea of the infinite that overflows the simple thinking or thinking alone. The neighbor is not only someone who stands before me, face to face, but each and every other is a neighbor. The third one ties the seam offered by Levinas to his ethical plot, which evokes a "responsibility for everything and for everyone". At the same time, it ties a knot to the moral relationship, because it is necessary to compare the incomparable, to say who comes first or who has priority. This text intends to outline some traces of the plot of subjectivity that involves the other, the third and, consequently, justice, indicating that ethics is always an "intrigue of three".

KEYWORDS
Levinas, Otherness, Face, Third, Justice.

If all philosophy is an egology, as says Levinas in "The philosophy and the idea of the infinite",[1] and war is its result - immanence of thinking - it is necessary to outline an exteriority that presents new meaning to the self and interrupts such an ancient source of disagreement. Levinas focuses on the task that consists of recovering a forgotten sense - the problem of otherness or the immemorial past - which is concluded through subjectivity. In the preface to *Totality and Infinity* the author announces the centrality that the theme of subjectivity has in this text when he says: "This book then does presente [...] as a defense of subjectivity [...] as founded in the idea of infinity".[2] It is about a centrality that is never articulated in an isolated way. To Levinas, it is not possible to think about subjectivity without *thinking* about infinity or exteriority. They are terms that walk side by side. In other words, there

[1] Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1974 [1949]. p. 167-168. Hereafter DEHH.

[2] Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974 [1961]. p. XIV. Hereafter TI.

is no subjectivity without otherness. The development of the narrative about subjectivity is linked to the very notion of transcendence, which, in the work of 1961, is defined by the word infinity. The term infinity has other names in *Totality and Infinity*: Other, face, transcendence, exteriority are notions that are equivalent and indicate the absolutely Other or Other person, "signification without context". Taken from the Third Meditation of *Meditations* (1641), in which Descartes ponders about the ideas that are in the subject and exist outside of it, the theme of infinity resounds in Levinas through the perception of an *ego thinks more than it can fathom*, an expression of the *most in the least* that disturbs the good conscience - the conscience of solipsistic restlessness. The idea of infinity is an excess that the finite contains, an ex-cendence that overflows the consciousness, the thought of a cogitation that is not reduced to the understanding of the intentional consciousness, in which the objects are disposed under the light of vision, by the clarity and distinction, that is, adequacy. According to what Descartes had affirmed, Levinas asserts that the infinite refers to a "deeper and more archaic thought than the *cogito*.[3] But this is not, under any circumstances, about the affirmation of the substance of a cartesian God, a logical and metaphysical principle that guarantees every possibility of the construction of an edifice of safe truths derived from the "I think". What interests Levinas is the vigor or strength of this deduction developed by Descartes, that is, a proposition pointing to something that thought cannot encompass and is not even the result of his production, which is an image unfolded from the immanence of thinking and knowledge. As Levinas affirmed, The idea of infinity is not a notion that is forged.[4] The matter in question is the reference to a reality that "comes from outside" of consciousness and of all phenomenality, a judgment that escapes from the mazes of ontology, of the totality of reason in its coherence of univocal postulations and meaning. This is the indication of another "content", separated, asymmetrically disproportionate to thought, and which reaches it in its core, giving it a new meaning. Contrary to the postulate of an essence of the universe that can be assumed by the concept, the infinity in its exteriority resists to every attempt of capture or subsumption - it is resistance to the universal or to all possible violence. "Infinity does not enter [*rentre*] into the *idea* of infinity, and cannot be grasped; this idea is not a concept."[5] The infinite, this *quasi-concept*, is not cushioned into the thought that thinks it and it remains radically separate in its exteriority. Considering this, it does not consume the one who approaches it, as in a mystical relationship. There is a separation that is preserved in the relationship with infinity - the same idea of separation that Levinas had developed in the texts of 1946 and 1947 and that will be taken up again in *Totality and Infinity*.

[3] Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998 [1982]. p. 12 (note 3). Hereafter DVI.

[4] TI, p. XIV.

[5] DEHH, p. 172.

Accompanying the demands of thinking with Descartes about this exceptional "beyond", Levinas will consequently assume the formulation of an *idea-of-the-infinite-in-us.* Although it is under the abyss of separation, an instance of a phenomenology of the non-phenomenal, the infinite establishes a relationship with the subject by coming to him as an idea - a theme that will be widely developed in "God and Philosophy" (1975), a text that will later compose *Of God who comes to mind* (1982). According to the description of Levinas, this "beyond" of the totality is reflected *within* such totality, in the interiority of the subject's dwelling as *infinition of the infinite*; an event that takes place without being reduced to an experience or a "vision". The "beyond" can only be said through the implications around the category of "relationship". By describing the so-called "idea of the infinite", Levinas wants to indicate the metaphenomenological intrigue of the relationship between the Other and the Same, to point out its sustenance through the path of the intersubjectivity and the view of it signification. The idea of the infinite, which is presented in Levinas' work as a fundamentally ethical category, is the in-condition of sociality, that which makes its beginning possible and accomplishes what he will call "eschatology of peace". The fundamental level of consciousness is the idea of infinite.[6] Bearer of a language that traumatically interrupts the subject's enjoyment of the world, the idea of the infinite is shown or expressed through the face (visage), according to Levinas, language that is only produced on the face to face.[7] The other reaches subjectivity as face. The metaphysical discourse in Levinas cannot be organized from the Greek *thauma*; astonishment, admiration, contemplative attitude. Rather, it emerges through a trauma, a material relationship, that crosses through drilling (*creuseur*) the subject and his introverted thought, creating space inside and removing him from his ontic-ontological stillness. The truth, the object of philosophy *par excellence*, Levinas stated would thus "indicate the result of a movement that starts from an intimate and familiar world [...] towards the foreigner, towards the beyond, as Plato had said."[8] This "beyond" - the theme that runs through the Levinasian work - would be the very heteronomy of thinking, translated into *Totality and Infinity* by the notion of face. The truth of the exteriority is offered in front of the face, Levinas affirms. It can be seen from this demarcation that the recourse to abstraction does not enter into the Levinasian analysis of the idea of infinite. It is not about an author who proposes a philosophy in the abstract, a fact that was already observed when defining hypostasis through corporeality - without resorting, of course, to materialism. It is a thought that is extremely inimical to the abstract, of hollow generalities, filled with empty words. "What is investigated here (says Levinas) is the *phenomenological concreteness* in which this signification could

[6] TI, p. XIV-XVI.
[7] TI, p. 271.
[8] DEHH, p. 165.

mean or means indeed, even if it separates itself from all phenomenality".[9] The notion of face represents a phenomenological ambiguity, which unfolds in a metaphysics that "takes place in ethical relationships," a relationship with the transcendent taken from a social relationship.[10] Levinas inserts a discourse on the "beyond" considering the elements that constitute the description of the signification of the "less", and vice-versa. The face evokes the consciousness, inaugurates it, granting meaning to subjectivity. This is the focus of the analyses on the face, presented through a highlighted manner, in sections III and IV of *Totality and Infinity*. The signification of the face and the imbrication of its transcendence, attached to the notion of subjectivity, are the conducting element of the analyses of the text from 1961, a description that breaks with the idea of a chaining of an exteriority fit to the interiority of the vision and of the "whole", a donation of meaning (*Sinngebung*).

And what is the face? The face (*visage)* is not a term that makes reference to the silhouette of a face, to the plasticity of the forms that are kept by the equanimous light of reason in which the colors and shapes of the real shine. The face is not reduced to a context, to a physiognomy, to a relationship of reciprocity-symmetry; it is the next-distant, someone, a character out of context and of the contents labeled as significations, aside, who does not establish a relationship with what is "seen" or with what is correlative to knowledge. It is not about an object of the consciousness that could be measured in conformity to the knowledge that is absorbed in the being. The face is Other and is someone who speaks, and speaks from another place. And it has precedence: it always comes first. "The face speaks. It speaks, it is in this that it renders possible and begins all discourse. [...] [And] it is discourse and, more exactly, response or responsibility, which is this authentic relationship".[11] The other is not elsewhere, but *here and now*; he stands up and says "no" to what is imposed on him, begs and commands. The other is not in one place, just like Plato's *ideas*. In other terms, the other is all that makes mention of the foreigner, of what is strange to the language of the structures that make themselves understood by the games of grammar, of connectives, of adequacy. He preserves the face, his estatute of infinite because he does not integrate to the Same and remains strange, bizarre, sinister. Using a nomenclature taken from biblical literature, Levinas will say that the face refers to the widow, the orphan, the poor, the foreigner, that is, it refers to abject figures that make begrudingly evident to the discourse a proximity that invariably preserves its distance. This shows the very idea of the infinite that the Levinasian argumentation intends. This being said, it is understood that the neighbor, a foreigner *par excellence*, does not present himself as an equal to the intentional consciousness, just like the idea of the infinite; he does not resemble; he does not enter into identification process with it; he preserves his exteriority, his inadequacy. More

[9] DVI, p. 7.
[10] TI, p. 50-51.
[11] Levinas, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1993 [1982]. p. 92. Hereafter EI.

than a category defined by its plasticity, the face is not reduced to the vision one has of someone, of its features defined by any inbred heritage. A phenomenological situation that refers to the "beyond" of the supposed. In spite of the constitutive invisibility of the face, it is not indicating an absence of relations, but rather "relations with what is not given, of which there is no idea".[12] It points to a relationship that is not of the field of knowledge, but substantially ethical. The defense of invisibility is necessary to preserve the exteriority of the face. After all, the author states that "The visible forms a totality or tends towards it".[13] Associated with the biblical figures elected by Levinas, the face possesses a foreignism that does not manifest itself to the vision, and remains, in a resistant way, unmeasured of the object, invariable and infinitely non-totality; things that are not understood, but do not remain silent. The definition of a radical otherness aims at avoiding the totality, which is described as the impossibility of the otherness, a movement of reduction of the Other to the Same, in which the immanence of thinking brings together the multiplicity of the real into an inescapable unity of meaning, which results in the following formula: the Other is the Same. Regency of ontology, the truth of the real, under this tonality, results in a Heraclithite statement: "War (*pólemos*) is the father of all and the king of all" (*Fragment 53*). The work of identity, of totality, war (fratricide) is the manifestation of the dominion over otherness, in which all particulars become only the image of a single vitality. According to Levinas, the mark of thought in the West is defined by the parameters of totality and its word is turned against such an ancient horizon of understanding. The totality has its beginning in the instant when otherness becomes accessible by "I can", "I possess", although the resistance of the otherness. For this reason, mapping by the concept of exteriority becomes a crucial problem in the work of Levinas, since a rational connection with the other is never established. There is no concept, much less a genuine concept to be pursued, a concept of the concept (*der Begriff des Begriffes*). The relationship to the face differs from possession and all that possession implies.

It is through desire (*Désir*) that Levinas will find the way to atribute significance to the relationship to the other. But it is not a conventional analysis that takes into account desire interpreted as necessity (*besoin*), lack, need. Levinas retains the idea of a satisfied subjectivity. "The Other metaphysically desired is not 'other' like the bread I eat, the land in which I dwell, the landscape I contemplate, like, sometimes, myself to myself, this 'I', this 'other'".[14] The matter in question is the development of the meaning of metaphysical desire, which "tends towards something else entirely [*tout autre chose*], toward the absolutely other".[15] What is at stake is an aspiration for the invisible, for a strange, utopian place, which maintains distance or separation,

[12] TI, p. 4.
[13] TI, p. 220.
[14] TI, p. 3.
[15] TI, p. 3.

without satisfaction or eroticism, accumulation, that is, according to Levinas, Desire beyond satisfaction and which does not identify, as necessity, a term or an end.[16] As Levinas announced in *Existence and Existents*, is assumed that the relationship with *others as a movement towards Good*, but without denying or doubting human misery. In other words, it is an indication of the beyond the being, infinite desire. The insufficiency prescribed in the ontology does not allow this leap towards that which is inscribed "outside" its correlations, an instance of transcendence. Under the description of a "desire without fail", an expression borrowed from Valéry, of a desire that dismiss the pathetic nostalgia of lovers, which differs from the emptiness of the Platonic soul, Levinas elaborates his notion of a desire that expresses na ágape-love, capable of being further from every need and every measure or condition that may come to impose itself on desire. The desire is awakened in the bosom of the *lack of lack*; desire that only occurs where there is no lack, for all the rest is need. Therefore, the relation to the face establishes a contradiction, a catastrophic disorder, demanding something that overflows the sufficiency in the being, imposing a hunger of metaphysical origin, aspiration to height, to Good, intention of redemption or restoration; demand of something new, coming from outside the being. Levinas dedicates the second section of *Totality and Infinity* to describe the economic constitution of subjectivity in its satisfied interiority and the modulation that produces the fracture of the position that the hypostatic subject occupies in the being. The subjectivity suffers from a torsion by affectation, caused by the idea of infinite, which shines in the face of the other, as we will see in detail in the following topic. What is intended to affirm is the invocative aspect that the face possesses; a dimension of a relationship to the invisible that refers to the visible. Quoting and paraphrasing Rimbaud,[17] Levinas inaugurates the first line of Section I of *Totality and Infinity* saying that true life is absent, but we are of this world. According to Levinas, the transcendence of the face is, at the same time, its absence from this world, where the expatriation of a being rises, his condition as a foreigner, a dispossessed or a proletarian.[18] The humanity of the human is absent. The tone of discourse warns of the situation of the intersubjective encounter, through which the intended phenomenological message flows, wrapped in an ambiguous and paradoxical plot between the visible and the invisible, totality *and* infinity. The face is word; language makes reference to the infinite and to the relationship *in face*; language capable of stopping the advance of totality, of postponing the moment of betrayal, which violence demands for itself - a return to ontology. The essence of language is the relationship with someone, exposed and threatened by their vulnerability, who says "don't kill me!" or "I'm hungry!" At the center of the discourse are the traces of an

[16] DVI, p. 111.

[17] RIMBAUD, Arthur. *Une saison en enfer*. Bruxelles: Alliance Typographique, 1873. p. 17: "La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde." – "The true life is absent. We are not of this world."

[18] TI, p. 47.

ancient, immemorial past that makes one cry out "thou shalt not kill". Levinas stated that "To be with someone else face to face - is not to be able to kill him."[19] Consequently, language, before being "conscience of", is obligation; is society. Levinas certainly understands that the relationship with the face can "be dominated by perception, but what is specifically the face is what cannot be reduced to that."[20] It is about a discourse that signals on all sides the defense of the perennial impossibility of appropriation of the other. What is not reduced to the face, its excesso; the idea of the infinite is the component that establishes sociality and constitutes man's humanity. The presence of the face commands like a master, offering the way to the realization of the human, under the condition of "who are we?" According to the author, "The meaning is the face of another and every recourse to the word is already placed within the original face to face of language. The meaning is the infinite, [...] it faces me, puts me into question and forces me by the fact of its essence of infinite."[21] The delineation of a discourse in which ethics takes precedence over ontological density, which weighs on things and beings that exist, and which is glimpsed from the so famous Levinasian expression "ethics as first philosophy", is disseminated through that which reverberates in the face, its language of the infinite or that of the meaning. In any case, it is a strange language, radically repulsive to the act of thinking, but it attributes desire and movement *to* and *for* the other. Far from being a voice of the consciousness (*Gewissen*), that speaks from within - a reference to the heideggerian nothingness (*Nichts*) and its opening of senses immersed in a specific anguish of the moral consciousness (*Gewissensangst*) - exteriority speaks through the face, the word of an existent that breathes and means. The guiding role of the face is thus established. The face guides, like a *spokesman for the infinite*, the subjectivity away from its possessions, teaching it by exposing to thought that which cannot be awakened by itself. The teaching is moral. "This voice coming from another shore teaches transcendence itself. Teaching signifies the whole infinity of exteriority. And the whole infinity of exteriority is not first produced then to teach - teaching is its own production".[22] The face presents a new world, never contemplated or dreamed of by the self; the opening of Saying further from the being, as we will see in *Otherwise than being, or beyond essence* (1974). The exteriority of the face, the language of the infinite founds the moral, its conscience. And this is not about na optic, a perspective among so many possible. "Transcendence is not an optic, but the first ethical gesture."[23] The path of the subjectivity in Levinas conects itself to intersubjectivity specifically at this point, where the self meets the other face to face. The realization of transcendence fulfills itself in intersubjectivity, that is, in the welcoming of the word, the signification of the infinite evoked in the

[19] TI, p. 173.
[20] EI, p. 90.
[21] TI, p. 181-182.
[22] TI, p. 146.
[23] TI, p. 149.

face of the neighbor-foreigner, as a "yes" to the one *who* is on the way, and what is not a simple thing or stone on which, at first sight, the poet meditates.

In The Middle Of The Road

In the middle of the road a stone
a stone in the middle of the road
there was a stone
in the middle of the road.

I shall never forget this incident
in my life of weary eyes.
I shall never forget that in the middle of the road
there was a stone
there in the middle of the road a stone
a stone in the middle of the road.[24]

The approach that is made to the other through face to face, which is an ethical gesture, invites the interlocutor to action and urges him to say in response something more than the mere "whatever" from Meursault, character by Camus.[25] Provoked, the thought is invited to responsibility. The idea of infinity confirms an overflowing of thought that crosses the barriers of immanence and moves consciousness. The non-indifference of the self to the other makes a sign upwards, indicates the transcendence and reveals the humanity of the human or the signification of subjectivity, an *event*.

Closeness "is someone else's contact," Levinas says *in Otherwise than being, or beyond essence*.[26] Contact is welcoming. And welcoming means top ut in question the freedom of the self.[27] The matter that urges to chase Levinas' words is the idea that freedom, according to the author, "begins in non-freedom, which - far from being slavery or childhood - is one beyond freedom."[28] The theme of subjectivity exposes freedom to the inverse of its condition - will, deliberation and choice. The *who* of the splendor of the appearance of this subjectivity, master or persecutor - as one reads, respectively, in *Totality and Infinity* and in *Otherwise than being, or beyond essence*, affirms the humanity of man, consolidating what Levinas will call a *humanism of the other man*, as the very name of one of his works indicates. What is human? In reverse, the self and its attributes are under the condition of *respon-*

[24] Drummond de Andrade, Carlos. Uma pedra no meio do caminho: biografia de um poema. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1967; translation into english by George Monteiro.

[25] Camus, Albert. *L'étranger*. Paris: Gallimard, 2004.

[26] Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. p. 108-109. Hereafter AE.

[27] TI, p. 58: "To welcome the Other is to put in question my freedom."

[28] Levinas, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1976 [1968]. p. 88. Hereafter QLT.

sibility for everything and everyone, even the condition of hostage, without the possibility of hiding and avoiding *who*, before the way, questions and says "I am hungry," "I am thirsty," "do not kill me". Urged *by the other and in the face* of the other, the self is called not to pass by the side of the living as if they were dead, not to accompany the *funeral of the living* in an indifferent way, quietly awaiting the hour of burial. The *dead* or the *near-dead* concerns the *who* of subjectivity, concerns who we are, *human or not*. Death means the impossibility of abandonment, its prohibition, because of it I become an accomplice. The death or near-death of someone always concerns me - his agony, his collapse, his hopelessness, his enclosure, his annihilation. Subjectivity in its uniqueness is called upon to bodily respond to an appeal without whereabouts and, therefore, gives itself before the height of the other with a simple "here I am". Therefore, non-indifference is the first and indispensable condition to think about the *what* of the subjectivity, its own hospitality - a sense that imposes itself on the relationship to the neighbor and to those away, which, more on the fringe of any context, come "like a thief",[29] preventing philosophy from becoming a naive or optimistic pronouncement on the identical, under the terms of a calm or awakening conscience.

The face of the neighbor means a disturbing responsibility, which is not reduced to any moral normalization. There would be [for Levinas] a covenant with the good before the alternative of good and evil.[30] The whisper of this elevated plot touching the ear and making the heart incline, without dispersing the opacity, punctuates Levinas' narrative, his "ethics of otherness," his *Otherwise than being*. Acting is not preceded by understanding; non-indifferent is the subjectivity before "that" which she does not understand, does not see and, at the same time, receives and offers. For sure, *folly for the Greeks* or the philosophy of scandal. It can be said, in these terms, that Levinas agrees with Nietzsche when he states that *all philosophers are tyrannized by logic*.[31] After all, as Levinas affirmed: "Clarity is the disappearance of what could shock".[32] Levinas' narrative indicates that the thought only remains alive because it is under the intrigue of a vision without image. The gap that a question like "who are you?" promotes keeps death away, protects the transcendence of the abuses of the arbitrary hostility of reason, of its coming and going between worlds -

[29] AE, p. 189.

[30] QLT, p. 95.

[31] Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches*: ein Buch für freie Geister. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964. p. 20; *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Cia das Letras, 2000. p. 19: "Es hat bis jetzt noch keinen Philosophen gegeben, unter dessen Händen die Philosophie nicht zu einer Apologie der Erkenntnis geworden wäre; in diesem Punkte wenigstens ist ein jeder Optimist, daß dieser die höchste Nützlichkeit zugesprochen werden müsse. Sie alle werden von der Logik tyrannisiert: und diese ist ihrem Wesen nach Optimismus." : "Until now, there has been no philosopher in whose hands philosophy has not become an apology for knowledge. In this way, at least, every one is an optimist, by thinking that knowledge must be accorded the highest usefulness. All philosophers are tyrannized by logic: and logic, by its nature, is optimism."

[32] TI, p. 96.

protects the necessary ambiguity when thinking; defends subjectivity. In these terms, the *metaphor* of the invisibility attributed to the metaphenomenon of the face - and the other notions that correlate with it - does not represent a fortuitous question pursued in Levinas' texts. The meaning of this non-phenomenality is indispensable for indicating the significance of the *one-to-other*. The separation is there. Subjectivity is called to respond to *whom* do not see himself, or the neighbor and those away - the unknown, the marginalized, the non-relatives, the foreigners, those from anywhere. Are not the foreigners invisible when looking at their identity? Outside the correct context of the gaze or the horizon of being, what is left for the other but *leftovers of gaze* or indifference? The *responsibility for everything and for everyone* is much more than a simple moral "formula" - linked to guilt, duty, tolerance, civility, legality, urbanity and, consequently, resentment - but the phenomenological realization that those existente, somehow (in another way) concern me and demand an answer beyond their features and their origins. The neighbor is a concern of the subjectivity. But who is the neighbor? What are the terms of the relationship to the neighbor?

Tout autre est tout autre. Absolutely another is absolutely (all and any) another, says Derrida. In Levinas' work it is evident that subjectivity is fulfilled as service and hospitality in the direction of the *other human being*, discourse oriented toward all men, discourse for peace "between us," on the fringes of meetings marked by the impersonality and reciprocity of the identical. Its starting point is the relationship of "flesh and blood" beings, closeness, as Levinas stated, disturbing [*bouleversant*] the calmness of the non-ubiquity of the being, what becomes rest in a place, therefore, insufficient closeness, as well as an embrace.[33] It is about enunciate subjectivity as sensibility, as incarnation and, according to Levinas, "maternity, body that suffers for the other, body as passivity and renunciation, pure suffering.[34] In turn, the work of justice is the relationship to the other, in which this transcendence is continuously preserved, the opening of time to novelty, trauma. Closeness is a new birth, it is awakening - humanity beyond the shapes of a contractual fraternity. To approach is to become responsible, not by the name of fraternity, but under the order of what hurts my freedom. The intelligibility indicated in closeness refers to a figure of the human who is beyond the powers and knowledge of the consciousness: it is sensitivity. One does not choose for whom to be responsible - the signification of the other is *to offer the bread of your mouth* without looking at *whom*; one does not approach only his neighbor, but his neighbor's neighbor. The plot of subjectivity, which reveals the height of that event, develops as an "intrigue of three".

The expression *You first!* brings with it, in a simple and direct way, the intention, and the height, that drives the thought of Levinas. Levinas affirmed that the concrete

[33] AE, p. 103.
[34] AE, p. 100.

of Good is the value of the other man.[35] He who comes first, *my brother, who counts above all,* makes possible the beginning of a new dimension of meaning, which refuses the giving of meaning, symmetry and reciprocity. *Meaning is the face of another*, which "shows itself" in the proximity to the neighbor, the saying in the said, beyond correlation. Enigma of the infinite, the word of the one who speaks first - and who possesses the privilege of the question and the word - is defined as a trace of a term that does not enter in a relationship with the present (illeity), but that decisively marks subjectivity; intrigue that comes to the idea, a fall upon the senses of that which thought cannot bear- excess that is the Good or idea of the infinite. Under impossible demands to make it bear the more or less, the intelligibility of transcendence, a relationship of extrinsicity from the only one to the other, it is insertion of meaning in the "theater of the Spirit", through the contact of the skin. Nevertheless, the approach does not promote an equalization of the interlocutors. There is an insuperable and necessary dissimetry between the interlocutors, where the other is always higher. Levinas emphasizes the asymmetrical and non-reciprocal character of the *inter*subjective space; transcendence demands separation and infers an "absolute unevenness". For Levinas, "correlation does not suffice as a category for transcendence".[36] This conception remains present as a common thread in the course of his work. The condition imposed by reciprocity, which is a free movement of coming and going, ends up emptying the relationship of its transcendence.[37] Although the interlocutors belong to a *common horizon*, their signification is not enclosed in the horizontality of language. According to Levinas, other as other, as the neighbor, is never equal in his presence to his proximity". "This difference in closeness between one and the other - between me and my neighbor - becomes *non-indifference*, precisely under my *responsibility*.[38] Levinas agrees that *in the beginning is the relationship*, but, on the contrary to the theses presented by Buber in his work *I and Thou*, for him the word principle is not governed by reciprocity. The "we" do not live the torrential flow of universal reciprocity - the forms of acting of the self on the other and of the other on the self are absolutely distinct. In general terms, what indicates the outcome of the notion of subjectivity is related to a responsibility that increases as one responds, to the point where the subject takes responsibility for the responsibility of the other, including his or her faults - turned from the desiderability of the desirable, which departs and charges, subjecting the self to the other. "To suffer for..." to carry the misery of the other is the condition of anteriority constitutive of the self. It is noted, not only in *Otherness than being, or beyond essence*, but also in *Totality and Infinity*, an inversion of the relationship de-

[35] DVI, p. 225.
[36] TI, p. 24.
[37] DVI, p. 229.
[38] AE, p. 211.

fined in terms of reciprocity. As this text has already pointed out, Levinasian discourse is built from the idea of a radical asymmetry between the other and the self, through separation. And, more than an I-Thou relationship, the relationship for Levinas involves another of the other. The initial *duo* implies the reference to a *trio*, and even to an *orchestra* in the background. More than emphasizing relationships that may come to be established between neighbors - with equals, from the land itself - Levinas indicates that responsibility is not enclosed in the mirrored symmetry of an I-Thou, under the alignment of those who walk or march side by side and, much less, is measured by the movements of a "step of two". Avoiding the shapes of an intimate society, based on the love of lovers, the I-Thou relationship involves a "he", a third one. The other is always someone else, election. I-thou-they-He. More than a *You first!* has to be said *You all First!* "The third is other than the neighbor but also another."[39] For Levinas, the entrance of the third in the relationship is the beginning of consciousness and sociality - policy that appears as a demand, a "must" (il faut), initiating an unavoidable question within ethics as primary philosophy. Responsibility does not stop only with the neighbor, but with the neighbor's neighbor, so that the other becomes "immediately the brother of all the other men."[40] And it is necessary to compare them under the conditions of being, to go obligatorily through ontology, to fix the *To say in what is said* at the cost of a betrayal. After all, responsibility for the neighbor does not solve the responsibility for all the others. In a universe of many, *to whom* should one answer in the first place? Who is the closest neighbor? "The interlocutor is not a Thou, he is a You."[41] The third is also the neighbor and, therefore, he cannot be adrift in the relationship of responsibility and non-indifference, which is tied in intersubjectivity. Considering this, it is necessary to compare the incomparable, through a judgment that is found within one's own proximity - the task of subjectivity as righteousness. The only one, I, responds to everything and to everyone, to the call that makes visible the invisibility of the phenomenological meaning of the face. The measure is imposed and the face is faced, *dé-visagé.*

The third is the evocation of politics (and justice), a theme on which Levinas has devoted little attention in his work and for which the postulation of undecidable is preserved. From everywhere in the architecture of her texts, it is possible to notice a "tension" and an "ambivalence" that is inscribed between the wisdom and the cunning that represents the plot between the *neighbor and those away*. Ethics resists to politics and, at the same time, demands it. Levinas repeatedly expresses serious restrictions about politics, which is pointed out in his well-known "Foreword" to *Totality and Infinity* (1961). As one who stands before a pulpit in a gesture of exhortation to lucidity aimed at overcoming a mere play of light, Levinas says in the

[39] Levinas, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Minuit, 2009. p. 156.
[40] AE, p. 201.
[41] TI, p.75.

first lines of his essay on exteriority: "Politics is opposed to morality, as philosophy to naïveté.[42] Politics, he continues, "the art of foreseeing war and winning by any means"[43] stands out as the very exercise of reason, which, by its condition, highlights the obliteration of the Other's otherness and strips him of his height. Against the evidence of the violence that is reproduced through war - all against all - under the vestments of universality and law, Levinas makes use of an ethical discourse of face to face that is enunciated under the traces of a prophetic eschatology. Despite Levinas' resistance to politics, it must be stressed that, faccording to the author, politics is no less necessary than ethics.[44] He will say that politics "is necessary" because there is always the third, the neighbor of the neighbor. How is this articulated? The references left by Levinas on the topic of politics point to the description of a messianic dimension of politics, as can be read in "Beyond the State in the State" (1988) - politics that carries within itself the metaphysical inspiration (ethics) that precedes it. In these terms, politics, according to him, translates into an extreme attention to "the judgment of all the instants in time, when the living are judged"[45] just like Abraham on Mount Moriah listening to the voice of the angel in a gesture of welcome, resistance and separation. Levinas' philosophical journey, which is dedicated to the unmeasured of the welcome of others in discourse, and which unfolds from an anarchic and unconditional "yes" (matter of subjectivity); it also demands opposition to totality in the form of politics - politics not given to itself, that is, in vigil against the risk of tyranny; politics guided, in turn, by hospitality and by the disenchanting word,[46] tension that is sustained between "yes" and "no" (limits of ethics and politics). The path of subjectivity is exposed under the statement that the third is not indifferent to us either. In *Otherwise than being, or beyond essence*, Levinas says that the third is also closeness; the relationship between the neighbor and the third cannot be indifferent to me, since i get close. ...] justice that compares, gathers and thinks, the synchrony of being and peace.[47] The closeness of the neighbor is embraced by justice - the emergence of conscience. Levinas says: Justice and judgment are needed from the moment the third one appears.[48] The figure of the third demarcates a new openness in subjectivity; openness in relation to others, humanity's responsibility for humanity. The absolutely other is each and every other - and to each and every other is due response; is due hospitality. After all, "justice only remains justice in a society where there is no distinction between those close and those

[42] TI, p. IX.

[43] Ibid.

[44] Levinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 2016. p. 19.

[45] TI, p. XI.

[46] TI p. 71.

[47] AE, p. 20.

[48] Levinas, Emmanuel. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1998 [1991] (Le Livre de Poche). p. 221.

far off, but in which there also remains the impossibility of passing by the closest".[49] The third brings the relationship between two to the sphere of "community", where unity prevails *in plurality*, a relationship between unequal, now separated and hostages of many, under the same order. The interposition of the third in the frame of the ethical relationship corresponds, in Levinas' signature, says Derrida, to almost the totality of his discourse,[50] an instant that marks the "birth of the question." Who comes first? Does it concern me the other of the other as well? To face (*dé-visager)* the third, establishes the limit of the immediaticy of the responsibility, imposing a condition to the ethical in-condition. "It is necessary" the context, the vision, the measure, the State, the judgment, etc. In these terms, the closeness of the neighbor is engaged in justice, in such a way that, according to Levinas, consciousness is born as the presence of the third.[51] So the first question is: what´s just and right? Who's first? Who has priority? It is necessary to make a decision, to compare what cannot be compared, the irreplaceable. Therefore, Levinas says that it is necessary to judge, the State, and political instances.[52] Justice undoes the asymmetry: it is necessary to compare the incomparable, those who are not just another one among themselves - the only and irreplaceable. Levinas stated that the drama of forgiveness itself does not consist of only two characters, but of three.[53] More than reconciliation between offender and offended, it is necessary justice and judge, *Elohim*. *Conciliation is to do justice* to the third, horizontality of relationships that does not dismiss its vertex. The judgment of the subjectivity is to dig out the Saying that the said from the letter of the law imposes on the conscience, revealing its ultimate signification and offering it, as service, to all. The presence of the third demands consciousness. "Justice requires contemporaneousness of representation. It is thus that the neighbor becomes visible - and looked at [*dé-visagé*] – presentes himself, and there is also justice for me."[54] A broadening of the notion of Levinasian ethics is promoted, described as welcoming and replacement through brotherhood, maintaining the idea that the engine of justice is also the forgetfulness of oneself - surplus of the duties attributed to the self over his rights - even if he is restored to the calculation. In any event, Levinas says: Justice is never a degeneration of obsession, a degeneracy of the other [...] a 'neutralization' of the glory of the infinite.[55] On the contrary, the path of justice is the guarantee of peace "between us," that is, the very rationality of reason or its universality. The institution of the third does not obliterate the substitution of the other. The birth of justice establishes an organization in which the relations between

[49] AE, p. 203.

[50] Derrida, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 48.

[51] Levinas, Emmanuel. Paix et proximité. In: ROLLAND, Jacques (Dir.). *Les Cahiers de La Nuit Surveillée*. Emmanuel Lévinas. n. 3, Verdier, 1984. p. 346.

[52] Levinas, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Minuit, 2009. p. 156.

[53] QLT, p. 41.

[54] AE, p. 202.

[55] AE, p. 203.

myself, the other and the third become symmetrical - the possibility of equality, but without excluding the ambiguity of the enigma of transcendence. The synchrony of peace is maintained "thanks" to the diachrony of "the otherwise than being". The court of reason is animated by the transcendence of the other, "thanks" to it. In this way, it is indicated that the space of politics is made up of a meeting of subjectivities as a meeting of faces, and not as a corporation, of those who sit *next* to each other without facing each other face-to-face - subjectivity is brought closer to those close to each other, maintaining a relationship of a different order from the simple coexistence of the *being-with.* In these terms, justice prevents invisibility, which passes by the side of the living as if they were dead, indifferently. The other does not dissolve into the anonymity of the whole, but continues to be face, with its wrinkles that indicates the visitation of the infinite. The stranger is named, he exists, as a body that suffers and feeds itself, before others, and does not resemble. The journey on subjectivity in Levinas mentions the not forgetting the invisible/visible *to whom* may concern the uniqueness of the self, judgment made impossible without it, responsibility for all - as Levinas already announced in the "Preface" of *Totality and Infinity.* The spirituality of the human, the work of welcoming, substitution and brotherhood is justice in the closeness. *Peace to those far and near*, says the prophet (Isaiah, 57) - terms of today and tomorrow of a humanity to come.

Levinas' intention is to indicate that there is always a third - third ones- to compose the plot of the ethical relation, which turns the ordering of the order to the neighbor given by face to face, demanding calculation and that which goes with it, that is, politics. It is necessary to deal with the call that comes from the *neighbor* and, also, from the *other's neighbor, the one away*, and therefore to create, as we read in "Politics after!", "the concrete conditions of political invention."[56] Politics emerges as a demand in Levinas, a "must", establishing an unavoidable question within its *ethics as primary philosophy*. Politics is directed towards a responsibility that reaches everyone, where everyone is responsible for everyone. This "intrigue of three" of politics makes reference to Márkel's speech in the book *The Brothers Karamazov*: "Each o fus is guilty before everyone for everyone, and I more than the others".[57] Appropriating this sentence to his thought, Levinas will say that guilt should be read as responsibility, that is, as imputability or substitution. The third, *everything and everyone*, interrupts ethics, *vis-à-vis*, opening the doors of politics and, therefore, of justice - as Primo Levi makes us think from one of his stories as a survivor, in which a political question is made to be heard that shamed him: "why you two and not me?"[58] In the manner of a response task imposed on a survivor

[56] Levinas, Emmanuel. *L'au-delà du verset*: *Lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982. p. 227. Hereafter ADV.

[57] Dostoiévski, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2008. p. 396.

[58] Levi, Primo. Os afogados e os sobreviventes. Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2016. p. 64. [English title: The drowned and the saved.] Primo Levi brings to mind an event that took place in Auschwitz during an arduous working day of a very hot day, when everyone suffered from thirst.

(unicity), Levinas articulates his discourse on the human and the order of the politician, or his disorder. As Derrida affirms in "The word of welcome," the interposition of the third in the plot of the ethical relationship corresponds in Levinas' signature to almost the totality of his discourse,[59] an instant that marks the "birth of the question. Who comes first? This is the fundamental question that guides the measure of politics, of the third. Does it concern me the other of the other as well? To face, *dé-visager*, the third establishes the limit of the immediacy of responsibility, imposing a condition on the ethical in-condition. It is necessary to demand the context, the vision, the measure, the State, the judgment, etc. In these terms, the closeness of the neighbor is taken to justice, that is, the appearance of conscience. Levinas' philosophy dispenses the intentional consciousness, presupposed in the subject's relationship with the world, in which the otherness is gathered, circumscribing it; intentionality is without image, experience without vision - it mentions the *face*. However, politics alters the terms of this singular relationship. Levinas said that *judgement and justice are needed from the moment the third appears*. Thus, the author states that conscience is born as the presence of the third, and its foundation, it is worth emphasizing, is justice and not the opposite - as, for example, Thoreau might suppose. The first question is a question of justice. "Who" before all? A decision is needed. But who decides?

In opposition to the certainty of the primacy of freedom, who says "yes" first is the other (invested freedom). "It is not I – it is the other that can say yes."[60] We speak of a responsibility that comes before freedom, in the manner of an "original gift" under the inspiration or ordering of an immemorial past (idea of the infinite, God...). The tone of Levinas' discourse points to the existence of a "yes older than naive spontaneity," "before the I-that-decides".[61] It is not required to listen and understand each other in order to answer right away, as Levinas points out in "Heidegger, Gagarin and us".[62] There is only listening and answering. This is also called hospitality or welcoming, notions that indicate an "relentless 'intrigue' of obedience".[63] In Levinas, to welcome is to obey, what could also be called ethics, metaphysics, hospitality, responsibility, fecundity, substitution, subjectivity, Torah, prophetism, etc. It is not a question of affirming any obedience, which can also be read

In his story he says that after he and his friend Alberto discovered a water source they both decided to enjoy it without sharing it with the other prisoners. But the secret was not kept safe, for there were those who silently noticed it. Years later, after the release, Primo Levi was questioned by Daniele, their companion who secretly witnessed the episode, about why the water was not shared with him. This passage alludes to the task that falls on the shoulders of the survivor, who in his unicity owes everything to everyone.

[59] Derrida, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 48.

[60] TI, p. 66.

[61] QLT, p. 106; 107.

[62] Levinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. p. 325.

[63] ADV, p. 176.

as a discourse on disobedience.[64] In other words, "yes, yes". Obedience in his thinking is translated as "fear of heaven,"[65] that is, fear for the other or trembling before the mystery of the other. Definitely, it is not a matter of fear as fear of violence as expressed by Hobbes, which is imposed from an instinct of self-preservation. But surely there is a terror at work in the midst of the horizon of being, which endangers politics itself by emptying the word (impersonality), as occurs in the consolidation of totalitarian regimes. The fear, to which Levinas refers, is the fear of the consequences of the "there is", of a night that invades and becomes endemic, suspending justice, as we read in *From the sacred to the holy*, in its fifth lesson.[66] The fear concerns a call to ordering that addresses me (the only one), accused, as a possibility of interrupting someone's death and any justification for the suffering that may be imposed on those near and far. It is not a question of fear about one's own death, about anguishing oneself in the face of it and, in this movement, about appropriating oneself, but of fear about the death of someone else, about fear of taking someone else's place, usurping their dwelling, reducing someone else to hunger and misery, committing murder. One fears death that may be under the weight of my deaf, blind, pure hands that decide at will, alone or by naive carelessness. Certainly, hands that are always dirty, but that can still "save", practice justice - hands willing to sacrifice/ ligature (*ligature*), hands willing to perjure, disposition for the politician, disposition for the *now*.

[64] Scoralick, Klinger. "Desloucar a obediência. Sobre a insurgência do político em Levinas." *Revista Ética e Filosofia Política* 22, v. 1 (2019): 196-211. https://doi.org/10.34019/2448-2137.2019.27448

[65] ADV, p. 116.

[66] Levinas, Emmanuel. *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit: 1988. p. 149-180.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 323-357
ISSN: 1825-5167

OFFENBARUNG UND DIE ANÖKONOMIE DER TORA
EIN SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHER BLICK IN DIE TALMUDLESUNGEN EMMANUEL LEVINAS'

PATRICK EBERT
Department of Systematic Theology: Dogmatics and Philosophy of Religion
Heidelberg University (Germany)
patrick.ebert@wts.uni-heidelberg.de

ABSTRACT
The following contribution deals with the question of a possible articulation of the connection between the soteriological and hamartiological dimension of the event of revelation in the Jewish-Christian tradition. In contrast to the classical Lutheran distinction between law and gospel, a proposal will be made instead, based on Levinas' Talmud readings, as to how the connection between the soteriological and hamartiological dimensions of the event of revelation can be articulated in a systematic-theological way. For this purpose, Levinas' elaboration on the connection between Tora and revelation as well as the motif of the 'an-economy of the Tora' will be taken into focus and supplemented by his phenomenological-philosophical writings, Derrida's reflections on event and testimony and Bernhard Waldenfels' reflections on a phenomenology of the alien.

KEYWORDS
Revelation, Event, Encounter, Soteriology, Hamartiology, Law/Tora/Talmud, An-economy, Phenomenology of Pathos and Response, Levinas.

EINLEITUNG – OFFENBARUNG IN SOTERIOLOGISCHER UND HAMARTIOLOGISCHER DIMENSION

Der folgende Beitrag[1] widmet sich der Frage nach einer möglichen systematisch-theologischen Artikulation der soteriologisch-hamartiologischen Dimension des Offenbarungsgeschehens im Rückgang auf die Talmudlesungen Emmanuel Levinas'. Wenn dabei im Folgenden von Offenbarung und Gesetz die Rede ist, so mag der ein oder andere protestantische und besonders lutherische Theologe an die Frage nach der doppelten Gestalt des Wortes Gottes denken – dem Wort

[1] Die folgenden Überlegungen gehen zurück auf den Epilog meiner Dissertation: Patrick Ebert, Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive, Tübingen 2020, 659–679 und setzen deren Erarbeitung eines Denkens der Offenbarung als pathisch grundiert und responsiv ausgerichtet im Rückgang auf die Phänomenologien Levinas', Derridas und Waldenfels' voraus.

Gottes in Gesetz und Evangelium. *Um genau diese hierarchisch-dualistische Konzeption geht es aber gerade nicht* – es geht gerade nicht um diese, da es genau dieser hierarchische Dualismus ist, der den Anspruch, auf den er antwortet, das *sujet*, immer wieder verdeckt und vor dem Hintergrund der dualistischen Anordnung annihiliert. Stattdessen geht es um die Frage nach der soteriologischen und der hamartiologischen Dimension von Offenbarung. Der folgende Beitrag versucht nun genauer, dieses Thema im Rückgang auf Levinas' Überlegungen zur Offenbarung in der Tora und zur Anökonomie des Gesetzes zu erörtern. Der Einstieg zu den folgenden Überlegungen soll aber zunächst eine kurze Klärung des hier angelegten Verständnisses von Offenbarung bieten:

Offenbarung wird im Anschluss an die Phänomenologien Levinas', Derridas und Waldenfels' – und der folgende Beitrag wird dies immer wieder an Levinas erläutern – als Außer-ordentliches, oder Anderes der Ordnung verstanden, als das, was sich der Ordnung entzieht, indem es diese überschreitet oder überschießt (Überschuss, *excès*) und so jede Ordnung konstituiert. Offenbarung (als Außer-ordentliches) lässt sich dabei als Ereignis näher fassen, als Anderes der Ordnung, das sich ereignet – ereignishaftes Anderes, nicht als eigentliche Ordnung, sondern als das, was jede Ordnung unterbricht und immer schon unterbrochen hat, was jede Ordnung stört aber darin auch erst konstituiert. Mit Derrida lässt sich Ereignis näherbestimmen als das, „was niemals vorausgesagt werden kann. Ein vorausgesagtes Ereignis ist kein Ereignis. Es bricht über mich herein, weil ich es nicht kommen sehe. Das Ereignis als Ankömmling ist das, was vertikal über mich hereinbricht, ohne dass ich es kommen sehen kann"[2]. Offenbarung in ihrer Ereignishaftigkeit lässt sich somit als Bruch, Riss, als Überkommen, Hereinbrechen und Widerfahren bestimmen, als das, was jeden Horizont der Erwartung überschießt und überschreitet, was in den Horizont einbricht und sprengt.[3] Dem Ereignis kommt dabei eine konstitutive Singularität zu: „Ein Ereignis ist immer außerordentlich [...]. Ein Ereignis muss außerordentlich sein, eine Ausnahme von der Regel."[4] In dieser Singularität ist das Ereignis außer-ordentlich und geht so nie in der Ordnung, in der es sich zeigt, in der es sich ereignet, auf. Ferner liegt dem Ereignis weder ein vorausgehender Urheber noch ein es bereits erwartender oder es empfangender Rezipienten zugrunde, sondern Ereignisse widerfahren derart, dass erst im Ereignis jemand nachträglich – im Dativ: *wem* etwas widerfährt – als Patient und Respondent – als der, der auf das Ereignis *antwortet* – konstituiert wird. In dieser Spaltung des Selbst in Patient und Respondent, als derjenige, dem ein Ereignis widerfährt und der auf dieses nachträglich antwortet, kommt das Selbst immer schon – und so konstitutiv – zu spät, um das Ereignis *in flagranti* zu erwischen. Das *Wovon* des

[2] Jacques Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003, 35.

[3] Vgl. a.a.O., 34–35.

[4] A.a.O., 50.

Widerfahrnisses – das, was sich ereignet – zeigt sich nur als das *Worauf* unserer Antwort, hat es sich doch immer schon entzogen,[5] da Ereignis und Antwort uneinholbar zeiträumlich verschoben sind – zu früh und zu spät: Diastase ohne Sammlung, Diachronie und Diatopie ohne Synchronie und Syntopie. So kommt das Ereignis uneinholbar zu früh, wohingegen die Antwort uneinholbar zu spät kommt, sodass sich eine Verschiebung in der Vorgängigkeit des Ereignisses und der Nachträglichkeit der Antwort zeigt – eine Verschiebung, die sich nie synchronisieren lässt, sondern sich als konstitutive Diastase oder *différance* der Zeitigung der Erfahrung einschreibt.[6] Diese Motive des Ereignisdenkens Derridas, der Überlegungen Levinas' zum Anspruch und der Alterität des Anderen und der *Phänomenologie des Fremden* von Bernhard Waldenfels im Ausgang von *Pathos* und *Response* verdeutlichen, dass sich das Ereignis, das Widerfahrnis oder der Anspruch des Anderen in ihrem Zeigen durch einen radikalen Entzug auszeichnen: So zeigt sich etwas, indem es sich entzieht – das Ereignis (der Offenbarung) ist so nichts, was verstanden, erschlossen oder erkannt werden kann, sondern, was sich jedem Verstehen und Erkennen immer schon entzieht und entzogen hat – unaufhebbar und unausweichliche. Etwas, das sich nur *verspätet* als ‚Worauf' der Antwort zeigt – Offenbarung also als Sichzeigen im Sichentziehen.[7]

Aus jüdisch-christlicher Perspektive und gemäß den Überlieferungen des biblischen Zeugnisses der Offenbarung Gottes, dem Sichzeigen und Widerfahren Gottes – Begegnen Gottes – legt sich ein solches ereignishaftes pathisch-responsives Verständnis von Offenbarung durchaus nahe. Hier könnte man die Visionsberichte der Propheten (1 Kön 22,19–22; Ez 1; 10; Am 7–9), das Sichzeigen Gottes im Sichentziehen vor Mose im Dornbusch (Ex 3,1–4), den Vorübergang und das Zeigen der Rückseite vor Mose in der Felsspalte (Ex 33,18–23), die markinische Verklärungserzählung in ihren Momenten des Überschusses und der nachträglichen, unzulänglichen Antwort (Mk 9,2–13),[8] die Offenbarung auf dem Weg nach Emmaus vor den zwei Jüngern (Lk 24,13–35)[9] und die Passion Christi in ihrem Klimax der Kreuzigung als ein solches Ereignis, das sich jeder Ordnung und jedem

[5] Vgl. Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006, 44.

[6] Vgl. Bernhard Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt am Main 2004, 46–47.

[7] Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 219–486.

[8] Vgl. Andrew P. Wilson, Transfigured. A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration, New York 2007.

[9] Vgl. Philipp Stoellger, Im Vorübergehen. Präsenz als Entzug als Ursprung der Christologie, in: Elisabeth Hartlieb/Cornelia Richter (Hg.), Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, Stuttgart 2014, 99–110.

Verstehen entzieht,[10] als radikales σκάνδαλον (*skandalon*) und μωρία (*mōria*), aufrufen.[11] Sie alle bezeugen und zeigen dieses Motiv der Offenbarung als *Sichzeigen im Sichentziehen*.

Im Rückgang auf diese phänomenologische und biblische Grundlegung lässt sich so ein Offenbarungsverständnis entwickeln, das sich in verschiedenen Dimensionen von Implikationen wie der messianisch-eschatologischen – hinsichtlich der spezifischen Zeiträumlichkeit des Offenbarungsereignisses und der messianischen Struktur der Verheißung –, der messianisch-christologischen – hinsichtlich der spezifischen Medialität des Offenbarungsereignisses in Dornbusch, Boten, Name, Tora, Christus, Brot und Wein, Geist, Taufe etc. und hinsichtlich der jeweiligen Singularität der Offenbarungsmedien –, und der hantologisch-pneumatologischen – hinsichtlich der spektralen Struktur des Widerfahrnisses der Offenbarung, die zugleich auf das Motiv des Glaubens als Antworten auf das Ereignis der Offenbarung verweist – explizieren lässt. Dies wurde an anderer Stelle ausführlich besprochen und erörtert;[12] und wird im Folgenden *en passant* immer wieder mitschwingen.

Dabei ist nun, wie erwähnt, eine der Fragen auch die nach der soteriologischen und hamartiologischen Dimension des Offenbarungsgeschehens. Spricht man theologisch über Widerfahrnis und Andersheit, so kommt unausweichlich die Frage nach dem *malum* auf, nach der Gewalt, dem Übel, dem was die ‚gute' Ordnung stört – theologisch gesprochen: Sünde. Sünde ist hier verstanden als das, was man sich zuzieht – nicht als Tatsünde, was einer Handlungslogik folgt, aber auch nicht als metaphysischer Zustand im Sinne einer fundamental-anthropologischen oder kategorialen Dimension. Sünde ist zugezogene Sünde, ist Widerfahrnis, ist fremde Macht, die einbricht, unterbricht und stört. Auch hierzu soll auf die expliziten Ausführungen an anderer Stelle verwiesen werden,[13] denn auch diese Überlegungen dienen hier lediglich zur Annäherung – zur Annäherung an spezifische Implikationen eines Offenbarungsverständnisses vor dem Hintergrund des phänomenologischen Denkens von Pathos und Response, wie es oben kompakt erläutert wurde: die hamartiologischen und soteriologischen Implikationen von Offenbarung. Denn ist Sünde zugezogen, ist sie nicht Folge des selbstmächtig handelnden Menschen und ist sie nicht schöpfungstheologisch – also fundamental-anthropologisch – begründet und kommt die Sünde auch nicht durch Gott in die

[10] Vgl. Philipp Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 577–607; Philipp Stoellger, Vom Nichtverstehen aus. Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), Hermeneutik der Religion, Tübingen 2007, 59–89.

[11] Vgl. hierzu ausführlich Ebert, Offenbarung und Entzug, 1–21.

[12] Vgl. dazu und auch zu den trinitätstheologischen Implikationen a.a.O., 528–659.

[13] Vgl. a.a.O., 659–679.

Welt, sondern stellt sich als Eigenmacht, als eigenmächtige Dynamik dar, die aber wiederum keinen gnostischen Dualismus aufmachen will und die sich der Mensch dennoch selbst zuzieht, so muss sich ihr Sichzeigen und ihr Erscheinen, ihr Auftreten und das Moment des Sichzuziehens durch den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott doch irgendwie beschreiben lassen und an das Motiv der Offenbarung gekoppelt sein. Denn, wie kann der Mensch nach christlichem und jüdischem Zeugnis durch und durch Sünder sein, von Jugend auf, aber doch nicht von Schöpfung an? Wie kann sich der Mensch selbst die Sünde zuziehen, ohne dass sie aber nur die Folge seiner Handlung ist, sondern diesem widerfährt, in aller Mächtigkeit und Überforderung, in aller Störung? Wo zeigt sich Sünde und wie zeigt sie sich? Sie zeigt sich, so das Zeugnis der biblischen Schriften, am Menschen selbst, in dessen Antworten auf Gott verstanden als Beziehung zu Gott – z.B. als Störung des Gottesverhältnisses. Lässt sich dabei im Ausgang der Überlegungen zum Glauben als Antworten phänomenologisch ein Zusammenhang von Sünde und der ‚Unzulänglichkeit der Antwort' (Verrat, Verkennen, Bedürfnis, Thematisierung) ziehen, wobei Sünde zugleich als Störung einbricht, widerfährt, zugezogen ist, so kommen diese beiden Dimensionen doch darin zusammen, dass die Sünde im Zuge der Unzulänglichkeit der Antwort zugezogene Sünde ist, in der man sich immer schon und unausweichlich vorfindet.[14] Es bietet sich deshalb an, Sünde von ihrem Sichzeigen her in den Blick zu nehmen,[15] zu schauen, wie Sünde sich zeigt – und dies ist theologisch (christlich wie jüdisch) nicht ohne Offenbarung zu denken, wenn Sünde doch irgendwie als zugezogene Sünde mit der Antwort, dem Anerkennen oder Verkennen von, dem Zeugnis oder dem Meineid hinsichtlich, dem Vertrauen oder dem Misstrauen gegenüber dem Widerfahrnis der Offenbarung verbunden ist.

Protestantisch-theologisch – besonders in lutherischer Perspektive – wird diese Thematik wie bereits angedeutet meist unter dem klassischen Lokus von ‚Gesetz und Evangelium', der doppelten Struktur des Wortes Gottes behandelt. Besonders lutherische Theologen pochen auf diesen Dualismus – und werden dabei gleichsam jovial gönnerhaft: Das Gesetz erhält eine bleibende Bedeutung – hier ist aber immer schon ein ‚trotz...' mitzudenken. Auch wenn das Gesetz theologisch (*usus theologicus* im Unterschied zu den anderen *usi*) keine soteriologische Bedeutung mehr für sich besitze (trotz...), so doch immer noch eine hamartiologische im Aufweis der Sünde (*elenchticus*), der Sündhaftigkeit des Menschen – angesichts des Gesetzes wird die Sünde des Menschen offenbar, das radikale Sündersein aller durch und durch. Doch klar ist auch – es ist demgegenüber allein das Evangelium, dem die soteriologische Dimension zukommt, sodass letztlich das Gesetz im

[14] Vgl. a.a.O., 661–670.

[15] Klassisch dogmatisch wird dies häufig unter dem – nicht ganz unproblematischen – Begriff der Erkenntnis der Sünde behandelt.

Dienste des Evangeliums zu stehen kommt, das Gesetz immer schon vor dem Hintergrund des Evangeliums zu verstehen ist; ein Dualismus also, der klar hierarchisch strukturiert ist – ein hierarchischer Dualismus.

Im Folgenden soll von diesem klassisch lutherischen Denken Abstand genommen werden. Das *sujet* jedoch, die hamartiologische und die soteriologische Dimension des Offenbarungsereignisses, soll weiter im Fokus bleiben und im Rückgang auf die Überlegungen zu Pathos und Response und auf die Gedanken Levinas' zum Zusammenhang von Offenbarung und Tora und zur Anökonomie des Gesetzes (der Tora) neu und anders erörtert werden.

1. DAS GESETZ UNTER DEM ‚JOCH' DES HIERARCHISCHEN DUALISMUS

Der Zusammenhang von hamartiologischer und soteriologischer Dimension von Offenbarung hat wie erwähnt besonders bei Luther (und in seiner Rezeption) enormen Stellenwert erhalten. Bei Luther war es im Ausgang seiner Paulusinterpretation die Unterscheidung des Wortes Gottes (Offenbarung) in Gesetz und Evangelium, das Wort als Gesetz (*usus elenchticus/theologicus*), das die Sünde aufzeigt und tötet, und als Evangelium, das wieder aufrichtet.[16] Nun ist freilich Luthers Aufnahme im Sinne des *usus theologicus* differenziert und interpretiert oder identifiziert nicht eins zu eins, ‚glatt' Altes Testament mit dem Gesetz und Neues Testament mit dem Evangelium.[17] Doch muss auf ein Problem hingewiesen werden: Wenn man zugesteht, dass für Luther die Verheißungen des Alten Testaments selbst Evangelium (als christologisch vereinnahmte Verheißungen) sein können und Texte des Neuen Testaments Gesetz, so lebt doch die Differenz des Wirkens des Wortes Gottes von der sprachlichen Unterscheidung in Gesetz und Evangelium: Auch ein ‚evangelisches' Element des Alten Testaments ist für Luther nur deswegen ‚evangelisch', weil es nicht gesetzlich ist, und ein gesetzliches Wort aus dem Neuen Testament ist gerade deshalb nicht Evangelium, weil es ‚gesetzlich' ist. So zeigt sich, dass der Dualismus bei aller Verwobenheit auf einer tieferen Ebene bestehen bleibt. Und es ist dieser Dualismus, der zugleich im Sinne der

[16] Vgl. dazu Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 38; Gerd Theißen/Petra von Gemünden, Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen/Bristol 2016, 31–32.

[17] Vgl. Vgl. Klaus Wengst, Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014, 41; Philipp Stoellger, Art. Rechtfertigung, theologisch, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 7, Tübingen 2005, 676–694, 685; Volker Stolle, Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Pausperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 41–68,48.

Steigerungs- und Überbietungslogik hierarchisch strukturiert ist,[18] den Luther dann doch explizit auf die grundlegende Unterscheidung von Altem und Neuem Testament rücküberträgt.[19] Die Steigerungs- und Überbietungslogik wird lediglich verschoben. Diese Sicht ist jedoch, wie zu zeigen ist, exegetisch und systematisch unterbestimmt (und darüber hinaus höchst problematisch).

Das systematische Problem, das sich in einer solchen Steigerungs- und Überbietungslogik im Zuge eines hierarchischen Dualismus auftut, besteht darin, dass eine dem Offenbarungsereignis inhärente Struktur in Rückgriff auf ein metaphysisch duales System begründet wird.[20] Das Wort Gottes hat eine soteriologische und eine hamartiologische Dimension, wobei die eine dem Evangelium und dem ‚Evangelischen' zufällt und die andere dem Gesetz und dem ‚Gesetzlichen'. Dabei erweist sich aber das Gesetz als immer schon vor dem Horizont des Evangeliums gedacht – das Gesetz steht im Dienste des Evangeliums, ist auf dieses ausgerichtet, sodass die inhärente Struktur von soteriologischer und hamartiologischer Dimension der Offenbarung *teleologisch* (da hierarchisch-dualistisch) fundiert wird. Das hamartiologische Moment der Offenbarung *zielt* immer schon auf die soteriologische Auflösung, sodass die hamartiologische Dimension nur als vorbereitend, nur als Durchgang, nur im Dienste ‚des Heils' aufkommt. Die Radikalität der hamartiologischen Dimension ist immer schon relativiert vor dem Hintergrund des Evangeliums. Dabei findet in der Teleologie der Steigerungs- und Überbietungslogik des hierarchischen Dualismus ferner eine Hypostasierung des *Telos* statt – des Telos des Heils, dessen Präsenz in der Präsentation des Evangeliums als eigentliches Medium als Zielpunkt weiterhin die Stellung eines transzendentalen Signifikats, eines Sinnes, einer letzten Wahrheit einnimmt – und darin einer selbstgenügsamen Präsenz. Innerhalb dieser metaphysischen Struktur findet dann – und so schließt sich der Kreis – der hierarchisch geordnete Dualismus wieder seinen Platz in seiner Dualisierung von Evangelium und Gesetz und so auch der Positionierung des Gesetzes als notwendiger Durchgang. Die Fremdheit einer unaufhebbaren hamartiologischen Dimension der Soteriologie, die gerade nicht im Dienste der Soteriologie steht, d.h. von dieser letztlich nicht doch wieder aufgehoben wird, kann so nicht gedacht werden. Wie bereits erwähnt, verbindet sich dies bei Luther darüber hinaus

[18] Und gerade diese dualistische Hierarchisierung ist es, die bei allem Zusammenhang von Gesetz und Evangelium (vgl. a.a.O., 47–48), eben doch eine existenziale *Abfolge* (d.h. Teleologie) beschreibt (vgl. a.a.O., 50) – wie auch immer man das dann nennt: Aufhebung, Verwesentlichung, Erfüllung, Vereigentlichung.

[19] Vgl. Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel 1522–1546 (=WA DB) Bd. 8, Weimar 1954, 10–13. Vgl. dazu Wengst, Christsein mit Tora, 41–44.

[20] Auf Seiten der Philosophie wäre ein solcher hierarchischer Dualismus z.B. im Eigentlichkeits-Denken Heideggers zu finden. Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 219–262. Zum Zusammenhang von hierarchischer Dualisierung und Metaphysik vgl. Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt am Main [12]2013, 19.59.79.124.

mit einem verkürzten Verständnis von Gesetz (Tora/Nomos) bei Paulus und einer verstellten Sicht auf die Tora als Gnadengabe und so das alttestamentliche Offenbarungsverständnis.[21]

Demgegenüber soll an dieser Stelle mit Levinas die inhärente hamartiologisch-soteriologische Struktur des Offenbarungsereignisses herausgearbeitet werden, die gerade nicht auf einen hierarchischen Dualismus zurückgreifen muss, sondern diese Struktur dem Ereignis selbst entnimmt, dem Ereignis, wie es sich zeigt, indem es sich entzieht. Gilt es hier also Kritik zu üben, so bedeutet dies jedoch noch nicht, auf Luthers Einsicht in die Wirksamkeit des Wortes Gottes als ‚hamartiologisches Widerfahrnis und soteriologisches Widerfahrnis'[22] zu verzichten – nur auf die dualistische, aus seiner Steigerungs- und Überbietungslogik gewonnene Entgegensetzung (Evangelium versus Gesetz) ist zu verzichten, die biblisch in dieser Eindeutigkeit nicht gedeckt ist.[23]

Freilich könnte man nun einwenden, Luther gewinnt dies doch aus Paulus' eigenen Ausführungen. Darauf wäre zu antworten, dass bei aller Gemeinsamkeit des Rechtfertigungsverständnisses Luthers und Paulus' gerade in dieser Frage nach dem Gesetz doch entscheidende Differenzen zwischen Luther und Paulus auftreten – hat dies die ‚New Perspective on Paul'[24] bei aller Kritik von Seiten der klassischen Exegese überzeugend aufgeführt, so braucht man sich doch nicht einmal auf diese zu berufen, sondern kann ebenso auf Positionen jenseits der

[21] Doch auch bei Calvin, der anders als Luther den Gnaden- und Verheißungscharakter der Tora betont und diese in den Zusammenhang mit dem Gnadenbund stellt (vgl. Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (Institutio religionis christianae), hg. von Karl Müller, Neukirchen ²1928, 167–169 (II.7,1), dient das Gesetz *lediglich* als ‚Vorbereitung auf Christus' (vgl. a.a.O., 169–172 (II.7,2–3), sodass auch für Calvin letztlich das Verhältnis von Gesetz und Evangelium hierarchisch auf das Evangelium hin geordnet ist, sei doch Christus – der zwar schon unter dem Gesetz bekannt gewesen sei, doch erst im Evangelium ‚wirklich' dargeboten werde – doch erst im Evangelium „greifbar erschienen" (a.a.O., 219 (II.9,1)), sodass das Gesetz verspreche, das Evangelium aber bekräftige und vollziehe, das Gesetz als Schatten und das Evangelium als Körper zähle (vgl. a.a.O., 221 (II.9,3), das Gesetz lediglich auf die Anfangsgründe verweise, die „hinter der Höhe der evangelischen Lehre weit zurückbleiben" (a.a.O., 221–222 (II.9,3)). Auch hier begegnet dieselbe Problematik (hierarchischer Dualismus), dieselbe Steigerungs- und Überbietungslogik – dieselbe Problematik, sodass auch dieser Ansatz hinter sich zu lassen ist.

[22] Vgl. zu dieser aus der Mystik und Luther gewonnenen Unterscheidung samt der retrojiziert schöpfungstheologischen Dimension Philipp Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata', Tübingen 2010, 17.25.176.198–199.214–215.226.239–241.273–275 passim. Wie sich noch zeigen wird, wäre in kritischer Aufnahme Luthers eher zu sagen: wie das Evangelium Verheißung und Anklage zugleich ist, so ist auch die Tora zugleich Verheißung und Anklage – beide zeichnen sich als Sichzeigen im Sichentziehen durch eine hamartiologische und soteriologische Dimension aus.

[23] Vgl. Roland Bergmeier, Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament, Tübingen 2000, 55–56.

[24] Oder besser die New Perspective*s*.

unglücklichen Alternative von New und Old Perspective verweisen,[25] in denen auch gegenüber der New Perspective differenziert-kritische Stimmen diesen Punkt klar machen.[26] An dieser Stelle soll jedoch über den weiterhin unabgeschlossenen exegetischen Disput hinsichtlich des Verhältnisses von Luther und Paulus und der ‚eigentlichen' Auslegung der paulinischen Texte, der mindestens eine Ambivalenz in dieser Frage konstatieren muss, nicht entschieden werden. Stattdessen soll aus systematischer Perspektive – im Rückgang auf die Überlegungen Levinas' – der Versuch einer Artikulation des Zusammenhangs von hamartiologischer und soteriologischer Dimension von Offenbarung vorgenommen werden. Denn dieser ist – bei aller wohl berechtigten Kritik an Luthers Gesetzesverständnis und dem der lutherischen Tradition und so auch der Vereinseitigung im Zuge dieses Gesetzesverständnisses hinsichtlich ‚Israels' unter der Perspektive der Werke – durchaus ein

[25] Vgl. dazu z.B. Jens-Christian Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Paulusperspektiven, Stuttgart 2010, 21–103;

[26] Vgl. dazu die untereinander durchaus verschiedenen Ausführungen in Matthias Konradt, „Mein Wandel einst im ‚Ioudaismos'" (Gal 1,13). Paulus als Jude und das Bild des Judentums beim Apostel, in: René Bloch/Simone Haeberli/Christoph Schwings (Hg.), Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit, Basel 2010, 25–67; Matthias Konradt, Law, Salvation and Christian Identity in Paul and Matthew, in: Michael Welker/Gregor Etzelmüller (Hg.), Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology, Tübingen 2013, 181–204; Matthias Konradt, Luthers reformatorische Entdeckung – eine Relektüre aus exegetischer Sicht, in: Martin Heimbucher (Hg.), Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene, Neukirchen-Vluyn 2013, 13–41; Jörg Frey, Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen ^{2}2012, 25–65; Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005; Bergmeier, Gesetz, 55–56; Michael Wolter, Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8, EKK IV/1 (N.F.), Ostfildern 2014; Michael Wolter, Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm 9–16, EKK IV/2 (N.F.), Ostfildern 2019; Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 339–411; Klaus Wengst, Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk! Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008; Wengst, Christsein mit Thora; Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus; Jens-Christian Maschmeier, Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Paulus und Luther. Ein Beitrag zu den Begründungsstrukturen reformatorischer und paulinischer Ethik, in: Theologische Zeitschrift 2/68 (2012), 117–138; Theißen/von Gemünden, Römerbrief; Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig ^{4}2012; Hubert Frankemölle, Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium des aus den heiligen Schriften der Juden, Berlin 2013; Hubert Frankemölle, Völker-Verheißung (Gen 12–18) und Sinai-Tora im Römerbrief. Das „Dazwischen" (Röm 5,20) als hermeneutischer Parameter für eine lutherische oder nichtlutherische Paulus-Auslegung, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 275–308; Christine W. Hoffmann, Homiletik und Exegese. Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart, Leipzig 2019, 240–260. In dieser Aufzählung sollen die unterschiedlichen Positionierungen nicht vereinheitlicht werden – nur eine gewisse Tendenz zeichnet sich hier im Gegensatz zu einer klassischen ‚Old Perspective' in der Frage nach dem Verhältnis von Luther und Paulus ab.

gemeinsames Interesse Luthers, Paulus' – und wohl auch Levinas': Rechtfertigungstheologie und die Frage nach der Sünde, dieser Zusammenhang ist nicht einfach nur ein Nebenkrater – was wiederum nicht besagen soll, dass er den alleinigen Hauptkrater darstelle.

2. GABE DER TORA

Aus der christlich-theologischen exegetischen Diskussion sollen für die zu behandelnde Frage zur Blickschärfung folgende Momente aufgenommen werden – auch um die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Luther, Paulus und Luthers Paulusinterpretation zum Denken Levinas' zu verdeutlichen: Zunächst die Erkenntnisse hinsichtlich des Selbstverständnisses jüdischen Denkens auch zur Zeit des Paulus – mit seinen Gründen im Alten Testament, d.h. dem Gottesverhältnis im Sinne des menschlichen Toragehorsams, der sich als Antwort auf ein immer wieder in verheißender Erwählung vorangehendes Handeln Gottes zeigt.[27] An dieser Stelle soll ferner betont werden, dass hierzu auch die Einsicht in die radikale Sündhaftigkeit des Menschen nach Gen 6,5 und 8,21 gehört, d.h. die Einsicht in die Unmöglichkeit des erfüllenden, entsprechenden Toragehorsams und so die Angewiesenheit auf das gnädige Handeln Gottes, dennoch seine Gerechtigkeit zu erweisen. Dafür spricht schon das narrative Sündenbekenntnis und das Motiv des gnädig verheißenden Zuspruchs des Alten Testaments, wie es z.B. in Gen 6–9 eine eindrückliche Artikulation findet. Ferner wäre auf Texte wie den Kommentar Raschis zu Gen 1,1 zu verweisen, in denen diese Gottesbeziehung Israels ‚von Anfang an' ausgedrückt und dargestellt wird: „בראשית ברא [(*b^{e}rēšīt bārā'*)] Dieser Vers sagt, erkläre mich so, wie ihn unsere Lehrer erklärt haben (Ber. rab.), um der Thora willen, die das Erste Seines Weges genannt wird (Spr. 8, 22), und um Jisraels willen, das das Erste Seines Ertrages genannt wird (Jirm. 2, 3) [...]. [ברא אלהים (*bārā' '^{e}lōhīm*)] Gott (der Richter) erschuf, und es heißt nicht, der Ewige (der Allerbarmer) erschuf; denn zuerst bestand die Absicht, auf Grund der Gerechtigkeit zu erschaffen, da Er aber sah, daß die Welt dann nicht bestehen könne, schickte Er die Barmherzigkeit voran und verband sie mit der Gerechtigkeit, darum heißt es (Gen. 2, 4), am Tage, da der Ewige, Gott, Erde und Himmel erschuf."[28] Dies zeigt sich weiter darin, dass z.B. in „rabbinischen Texten weder die Betonung der Notwendigkeit menschlicher Toraobservanz noch deren Verknüpfung mit Segen, Leben oder Lohn ein Ausdruck eines gegen Gott gerichteten Bemühens, sich selbst ins Recht zu setzen"[29], darstellt. Es ließe sich sogar aufweisen, „dass der

[27] Vgl. Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus, 31.

[28] Shelomo ben Yitshak, Raschis Pentateuchkommentar, hg. von Selig Bamberger, Basel ^{3}1975, 1–2.

[29] Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus, 31.

Ausdruck ‚Rechtfertigung *aus Glauben*', bevor Paulus ihn verwendete, ein jüdischer Begriff war, der schon in Qumran und auch später bei den Rabbinen beachtliche Betonung fand."[30] Dies bedeutet freilich nicht, die historische Vielfalt des antiken Judentums zu verdrängen, sodass, ähnlich wie im Falle des Christentums von Christentümern gesprochen werden kann, so auch eine Rede von Judentümern denkbar wäre – und doch zeigt sich, dass auch in den verschiedenen Vorstellungen des Gottesverhältnisses das Motiv der Gnade und Erwählung vermittelt *auch* in der Tora von zentraler Bedeutung bleibt.[31]

Hierin wird nun ferner der bereits angesprochene und wohl kaum zu vernachlässigende Unterschied zwischen dem Verständnis von ‚Gesetz' bei Luther und von Nomos/Tora bei Paulus mehr als deutlich. So spricht Paulus besonders im Römerbrief[32] gerade nicht derart eindeutig, verallgemeinernd vom ‚Gesetz' und darin dualistisch von ‚Gesetz und Evangelium' – dies zeigen schon Röm 2,13[33] und 3,21–3,28.[34] Stattdessen ist für Paulus durchaus klar:[35] die Tora ist Gabe Gottes, sie ist soteriologische Gabe Gottes, sie ist heilvolle Zuwendung Gottes – Tora ist im wörtlichen Sinne für Israel εὐ-αγγέλιον (*eu-angelion*),[36] müsste man sagen (Röm

[30] Peter J. Tomson, „Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden" (Röm 2, 13). Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Pausperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 183–222, 215.

[31] Dies macht Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus, 46 Anm. 113; a.a.O., 46–47 Anm. 115 deutlich. Vgl. auch Gerd Theißen, The New Perspective on Paul and its Limits. Psychological Considerations, in: The Princeton Seminary Bulletin 27 (2007), 64–85, 71–74.

[32] Aber auch für die Überlegungen zum Gesetz im Galaterbrief lässt sich schließen, dass Tora hier nicht als Leistungsvorgabe zu verstehen ist und Paulus Kritik an der Selbsterlösung durch eigene Taten übt, „womit er aber vollkommen innerhalb des Judentums argumentiert" (vgl. Hoffmann, Homiletik und Exegese, 251).

[33] So lässt sich diese Aussage zur Rechtfertigung durch Erfüllung des Gesetzes nicht vor dem Hintergrund lutherischer Rechtfertigungslehre denken. Vgl. dazu Wengst, Freut euch, ihr Völker, 165–166; Wolter, Brief an die Römer I, 183; Tomson, Täter, 214.

[34] Vgl. Wolter, Paulus, 351–354.

[35] Vgl. dazu auch Wolter, Brief an die Römer II, 98–99.

[36] Vgl. Wengst, Christsein mit Tora, 163. Dies scheint auch Stoellger, Passivität aus Passion, 394 in Auseinandersetzung mit Levinas zu bestätigen, bei aller bleibenden ‚passenden' Unübersetzbarkeit (Singularität) (vgl. a.a.O., 344) dieses Erwählungsverhältnisses in z.B. das christliche Gottesverhältnis – was jedoch nicht erneut den Unterschied von Werk- und Glaubensgerechtigkeit benennen soll. So sind doch beide Verhältnisse vom responsiven Vertrauen auf die vorgängige Gnadengabe Gottes gezeichnet. Zu verweisen wäre auch auf die Ausführungen zu בשׂר (*bśr*) [eine freudige Botschaft verkünden] in: Gerhard Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι κτλ., in: ThWNT, Bd. 2, Stuttgart 1960, 705–735; besonders darin, dass dies auch in rabbinischen Schriften mit *verheißen* übersetzt werden kann und zugleich der mediale Aspekt (durch die Schrift) deutlich wird: „Gott, der heilige Geist durch die Schrift, die Himmelsstimme, Engel verkünden Menschen eine frohe Botschaft, deren Inhalt Sündenvergebung und Gebetserhörung oder Anteil am Leben der zukünftigen Welt sein kann" (a.a.O., 712).

9,4;11,29). Tora wäre so von der Verheißung her zu verstehen, als messianisches Sichzeigen Gottes in der oder als Tora – bezeugt, vermittelt in der Tora (Röm 3,21).[37] Bei Paulus ist die Funktion der Tora nun ferner, „die Erwählung Israels darzustellen“[38], und die ‚Werke des Gesetzes‘ (Röm 3,20.28; Gal 2,16; 3,2.5.10) sind „jene Handlungen, die von der *Tora* gefordert werden und durch deren Befolgung Israel seine Erwählung aus den Völkern zur Darstellung bringen kann und soll.“[39] Die Tora steht so für Paulus immer schon im Zusammenhang mit der Israel-Thematik. Für Luther wird demgegenüber das ‚Gesetz‘ aus dieser Funktion entlassen und zu einem „allgemeinen ethischen Regelwerk“[40] verallgemeinert – Gesetzlichkeit. „Es geht für Luther nicht mehr spezifisch oder allgemein um die Tora, sondern ganz allgemein um Werke“[41]. Selbst wenn Luther also noch den *usus politicus* kennt, so ist mit seinem Verständnis des *usus theologicus* ‚nur‘ als *usus elenchticus* anders als bei Paulus „die theologisch qualifizierte Verknüpfung von Tora und Israels Erwählung aufgelöst“[42],[43] sodass Israel für Luther und die folgende Rezeption zum „‚Typ des homo religiosus‘ bzw. zum ‚typischen Repräsentanten menschlicher Leistungsfrömmigkeit‘“[44] wird. So wird also das, was Paulus noch differenziert über Tora und Werke der Tora zu sagen hatte, nun endgültig und vereinseitigend unter die soteriologische Kategorie der sog. ‚Werkgerechtigkeit‘ oder Rechtfertigung durch Werke gestellt. „[So] wird mit der Gegenüberstellung von ‚Werkgerechtigkeit‘ und gnadenvoll zugeeigneter Glaubensgerechtigkeit faktisch ausgeblendet, dass auch das zeitgenössische Judentum sehr wohl von Gnade und Barmherzigkeit zu reden wusste“[45]. Mit Wolter ließe sich hier vom Entdeckungszusammenhang der

[37] Und, wie an anderer Stelle gezeigt, so singuläres Medium der supplementären Medienkette (vgl. Ebert, Offenbarung und Entzug, 576–588). Vgl. zu diesem Verhältnis von Gabe, Tora, Messias auf der einen und handlungslogischer Befolgung auf der anderen Seite Emmanuel Levinas, Schwierige Freiheit. Versuche über das Judentum, Frankfurt am Main ^{2}1996, 70–81.

[38] Wolter, Brief an die Römer I, 183 Anm. 60.

[39] A.a.O., 179.

[40] A.a.O., 183 Anm. 60.

[41] Konradt, Luthers reformatorische Entdeckung, 36.

[42] Wolter, Brief an die Römer I, 235.

[43] So geht doch die Tora nicht in der Wirkung im Sinne von Röm 5,20 auf.

[44] A.a.O., 236.

[45] Konradt, „Mein Wandel einst im ‚Ioudaismos‘“,60. So auch Frey, Das Judentum des Paulus, 63: „Es ist zweifellos ein Verdienst der ‚New Perspective‘, dass sie das überkommene Zerrbild vom Judentum als einer Religion der ‚Werkgerechtigkeit‘ wirksam bestritten und die unreflektierte Rede vom ‚Gesetz als Heilsweg‘ nachhaltig in Zweifel gezogen hat. Gegen die Wirkungsgeschichte paulinischer Theologie ist aus den jüdischen Quellen zu erkennen, dass die Tora für Juden Freude, nicht Last, Berufung, nicht Sklaverei bedeutet. Aufgrund neuerer Forschungen sollte es definitiv unmöglich sein, das Judentum der Zeit Jesu als ‚Religion völligster Selbsterlösung‘ zu bezeichnen und ihm ‚Werkgerechtigkeit‘ und Ritualismus vorzuwerfen.“ Und auch für Theißen/von Gemünden, Römerbrief, 43 ist klar: „Es gab keine Gruppe im Judentum, die nicht von der Barmherzigkeit und Gnade Gottes überzeugt war, einige stellten das Gesetz mehr ins Zentrum, andere Gottes Gnade und Erwählung. Gottes Gnade wurde dabei in verschiedener Weise ‚gesteigert‘: Betont wurde entweder ihr

Rechtfertigungslehre als ekklesiologische Dimension der Rechtfertigungslehre sprechen, die in der Auslegung Luthers außen vor bleibt:[46] „Wie verhält sich dieser Heilsstatus [Christus vermittelt die Teilhabe am Heil] zum theologischen Selbstverständnis Israels, das sein Zentrum in der Gewissheit hat, dass Gott es sich aus allen Völkern zum Eigentumsvolk erwählt hat und ihm für die Veranschaulichung und Darstellung seiner Erwählung die Tora gegeben hat"[47] – welche Gewissheit Paulus nach Röm 9–11 gerade durch Gottes Verheißung weiterhin als begründete ansieht: An der Erwählung ist nicht zu rütteln.[48]

Bereits diese Differenz sollte deutlich machen, dass zum einen das lutherische Verständnis von ‚Gesetz' und so auch der strenge Dualismus von ‚Gesetz und Evangelium', ‚Werke und Glaube' sich nicht in der vermeintlichen Direktheit auf die paulinischen Überlegungen zurückführen lässt. Zugleich wird deutlich, dass man sich von Luthers vereinseitigender Einordnung des Judentums unter der Perspektive der Werke als Verzerrung und Verstellung verabschieden muss.

Doch eine Frage bleibt: Wenn man schon auf den Dualismus von ‚Gesetz und Evangelium' unter der Differenz von ‚Werk und Glaube' getrost verzichten kann – und auch hinsichtlich der damit einhergehenden Vereinseitigungen –, so ist doch noch lange nicht ausgemacht, dass auch Luthers Einsicht in die hamartiologische und soteriologische Dimension von Offenbarung damit aufzugeben ist.

Dass dies nicht der Fall sein muss und man auch nicht unbedingt auf den hierarchischen Dual zurückgreifen muss, zeigt ein Blick auf Levinas' Überlegungen zu Offenbarung, Tora und Anökonomie des Gesetzes (der Tora), die im Folgenden näher besprochen werden sollen.

2. OFFENBARUNG UND TORA BEI LEVINAS

Übermaß, ihre Dominanz in Gottes Willen, ihre Priorität vor allem menschlichen Handeln, ihr Widerspruch zum Wert des Empfängers, ihre Wirksamkeit und ihre Unabhängigkeit von den Erwartungen einer Wiedervergeltung." Wobei Theißen hier zu undifferenziert von Gesetz im Unterschied zur Gnade spricht, wenn die Tora doch gerade als Gnadengabe verstanden wurde. Vgl. weiter a.a.O., 53. Vgl. auch Klaus Haacker, Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive" der Paulus-Auslegung, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Pausperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 1–15, 6–7: „Es lässt sich schlechterdings nicht bestreiten, dass die Grundlage jüdischer Religion, wie sie im Alten Testament bezeugt wird [...], eine freie Zuwendung Gottes zu diesem Volk ist, die auf keine Vorleistungen oder Würdigkeit reagiert".

[46] Vgl. Wolter, Paulus, 404–407; Konradt, Luthers reformatorische Entdeckung, 30–31; Hoffmann, Homiletik und Exegese, 267.

[47] Wolter, Paulus, 405.

[48] Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 576–588.

Zu Beginn – zwei Anmerkungen: Im Folgenden werden die Begriffe und die Begriffsdifferenzierungen, aber eben auch die Begriffsüberschneidungen des französischen Textes von *La Révélation dans la tradition juive* und der deutschen Übersetzung *Die Offenbarung in jüdischer Tradition* aber auch anderer Talmudlesungen Levinas' in aller kalkulierter ‚Ungenauigkeit' und Freiheit verwendet: So spricht Levinas von schriftlicher Tora [*Tora écrite*] oder schriftlichem Gesetz [*Loi écrite*] (Pentateuch), Gesetz (*Mitswa*), mündlicher Tora [*Tora orale*] oder mündlichem Gesetz [*Loi orale*] (verschriftlicht im Talmud) und auch von „Tora im eigentlichen Sinne"[49] [*la tora proprement dite*] als *Halakha*, sowie schließlich von Geboten (Gesetz*en*) [*loi/lois*] und Vorschrift [*prescription*].

Zweitens ist klar, dass hier eine Darstellung des Levinasschen Offenbarungs- und Toraverständnisses erfolgen soll, wie es in seinen Talmudlesungen zu Tage tritt, wobei diese Darstellung keinerlei Anspruch darauf erhebt, *das* jüdische Offenbarungs- oder Toraverständnis darzustellen.[50] Den Talmudlesungen Levinas' sollen dabei immer wieder Levinas' philosophische Texte an die Seite gestellt werden, um bestimmte Argumentationsgänge zu verdeutlichen und zu untermauern. Ist dies klargestellt, wollen wir uns gleich dem Text widmen.

Levinas liefert in seinem Text *Die Offenbarung in jüdischer Tradition* eine Bestimmung von Offenbarung hinsichtlich der Struktur, des Gehalts, des Faktums der Offenbarung und des menschlichen ‚Verstehens' dieser. Die Formen der Offenbarung sieht Levinas dabei ähnlich wie Ricœur in den „verschiedenen Genera der *Schrift* [*de la Bible*]" (70), der hebräischen Bibel, in ihrer Erscheinung bestimmt. Dabei betont Levinas jedoch, dass der Tora als Pentateuch dabei eine Privilegierung zukommt (70). „Das Judentum, in dem die Offenbarung bekanntlich nicht vom Gebot zu trennen ist"[51]. In Verweis auf den hebräischen Text und dessen (gerade nicht bloß grammatikalische) Schriftlichkeit[52] [*le gramma de l'Ecriture*; *l'épaisseur de l'Ecriture* und gerade nicht *de la Bible*] hebt Levinas ferner die *Rätselhaftigkeit* [*d'énigmes*], Fremdheit und Entzogenheit des biblischen Textes hervor, sodass er diesen als Mysterium bestimmen kann, das ein immer wieder Neulesen und Neuauslegen als Neuantworten,[53] eine immer mehr verstärkte Intensität aufruft (72). Weiterhin macht Levinas deutlich, dass dies „bereits die Teilhabe des Leser an der Offenbarung, an der *Schrift* [*à l'Ecriture*]" (72) bedeutet, eine besondere *Teilhabe*,

[49] Emmanuel Levinas, Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse, Frankfurt am Main 2005, 81. Die Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf diesen Text.

[50] Vgl. Adriaan T. Peperzak, Judaism and Philosophy in Levinas, in: International Journal for Philosophy of Religion 40/3 (1996), 125–145, 126.

[51] Levinas, Schwierige Freiheit, 141.

[52] Grammatik ist nicht gleich Grammatologie.

[53] Vgl. zu diesem Zusammenhang von Auslegung und Antwort Emmanuel Levinas, Stunde der Nationen. Talmudlektüren, München 1994, 103: „Ist das Menschliche nicht in seiner pluripersonalen Vielfalt der eigentliche Ort der Befragung und der Antwort, die wesentliche Dimension der Auslegung, in der das prophetische Wesen der Offenbarung zum Gelebten eines Lebens wird?"

die sich auf ein Geschehen bezieht, das auf ein „von anderswo, von außen kommendes, aber gleichzeitig auch in dem, der es aufnimmt, wohnendes Wort“ (72) verweist. Bereits hier wird deutlich, dass damit keine Konstruktion von Offenbarung, kein reiner Subjektivismus behauptet wird (75) – als ob wir die Offenbarung machen würden, sondern es wird das *Exteriore* „als etwas von außerhalb der Ordnung der Welt Kommendes“ (87) aufgerufen, das Ereignishafte, das Widerfahrende, das sich aber nur in der Aufnahme, oder besser der Antwort oder dem Zeugnis zeigt, indem es den, der es aufnimmt, immer schon bewohnt, besetzt und den Zuhörenden so zum „‚Schauplatz' [macht], auf dem das Exteriore [*l'extériorité*], das von Außen kommende, sich überhaupt nur zeigen kann“ (72–73). Auch hier lässt sich die oben beschriebene Struktur des Außer-ordentlichen, das sich nur in der Ordnung zeigt, erkennen. In diesem Motiv liegt schließlich die *Persönlichkeit* der Offenbarung und die *Singularität* des Offenbarungsereignisses nach Levinas begründet – wohlgemerkt: keine nummerische Singularität, sondern eine Unvergleichbarkeit des Ereignisses der Offenbarung, die sich in der Unersetzbarkeit des auf dieses Ereignis Antwortenden oder dieses Bezeugenden zeigt (73–74).[54] Wenn damit zwar kein Subjektivismus behauptet wird, keine Konstruktion der Offenbarung, so aber doch die *Gefahr*, das *Risiko* des Subjektivismus – mit Derrida könnte man sagen, die *Unentscheidbarkeit* des Zeugnisses zwischen Wahrheit und Fiktion,[55] die eine konstitutive Unentscheidbarkeit einträgt, die eben nicht im Verfehlen der Zeugen begründet liegt, sondern in der Struktur von Offenbarung, entzieht sich doch das Offenbarungsereignis immer schon und zeigt sich als das, was sich dem Zeugnis letztlich doch immer auch entzieht.[56] Nach Levinas lässt sich eine diese Unentscheidbarkeit, dieses Risiko des Subjektivismus ‚entscheidende' Instanz nur in der „historischen Kontinuität der Lektüre, [...] der Tradition der Kommentare“ (75) finden – der *mündlichen Tora*. Doch umgehend hat man Levinas' Kritik des Historismus, der Geschichtlichkeit und der Geschichte als Totalität im Ohr, die letztlich auch diese historische Dimension als alethologische Sicherung, als Bestimmung der Wahrheit, als absolute Entscheidbarkeit und Bestimmbarkeit verunmöglicht und konstitutiv verunsichert. Auch hier wäre an Derridas Überlegungen zum Zeugnis und zum Zeugen zu denken, die sich eben auch bei Levinas finden:[57] „Jede Wahrheit lässt sich bezeugen. Die Wahrheit einer

[54] Vgl. zur Singularität der Offenbarung und zum Zusammenhang von Singularität und Wiederholung Ebert, Offenbarung und Entzug, 576–588.

[55] Vgl. Jacques Derrida, Bleibe. Maurice Blanchot, hg. von Peter Engelmann, Wien [2]2011, 28–30.

[56] Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 620–629.

[57] Vgl. dazu weiter Emmanuel Levinas, Zeugnis und Ethik. 23. April 1976, in: Emmanuel Levinas, Gott der Tod und die Zeit, hg. von Peter Engelmann, Wien [2]2013, 210–213 und Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München [4]2011, 308–333.

Tatsache beruht auf der Wahrhaftigkeit der Personen, die sie bezeugen“[58] – und somit eben auch der Unentscheidbarkeit von Wahrheit und Fiktion.

Das mündliche Gesetz (mündliche Tora) führt Levinas zum Talmud (in *Mischna* und *Gemara*) als verschriftlichte orale Tradition von rabbinischen Diskussionen (75), die sich vorwiegend um den gesetzlichen Teil der Offenbarung drehen – bereits hier betont Levinas aber: „Das Bild, das man sich außerhalb des Judentums oder bei den Juden, die ihr Judentum verloren haben, vom Gesetzlichen macht – das man auf engstirnige Regelungen, die zu beachten seien, reduziert, oder aufs ‚Joch des Gesetzes‘ [*joug de la Loi*] –, ist kein zutreffendes Bild“ (76) – hierauf gilt es noch zurückzukommen. Die mündliche Tora besitzt nach Levinas dabei die gleiche Autorität wie die schriftliche – ist doch auch die *Mischna* am Sinai offenbart worden –, sodass sie eine Offenbarung darstellt, „die das Alte Testament ergänzt“ (76), mit diesem aber untrennbar verbunden bleibt (77). Bedeutsam ist hier für Levinas ferner die *Verschriftlichung* der mündlichen Tora und dem gleichzeitigen Andauern der *Diskussion* und die *Aufschiebung der Übereinstimmung*, die sich im ‚fixierten‘ Text immer wieder durchsetzt – sodass sogar über den „Abschluss dieser Diskussionen“ (79) in den messianischen Zeiten selbst diese Diskussion über den Abschluss durch die messianischen Zeiten unabgeschlossen bleibt (79). Von Bedeutung ist – und hierin liegt ebenfalls der Sinn der Rede vom Volk des Buches, der sich auf die *Materialität* und *Textualität* der Schrift [*l’Ecriture*] bezieht (beinahe physisch [*au sens physique*]) –, dass so „die vielfältigen und zuweilen widersprüchlichen Spuren [*les traces*], die die Offenbarung in der *Schrift* hinterlässt“ (80), gerade nicht auf eine Einheit zurückgeführt werden können und es so ein immer wieder Neuauslegen und immer wieder neues Antworten verlangt.

Die *Einheit* der Offenbarung drückt sich nach Levinas demgegenüber in der *Halakha* aus,[59] die der Offenbarung „ihre ganz eigene Physiognomie“ (81) verleiht, ihr charakteristisches, äußeres Erscheinungsbild und dies wohl in aller *Leibkörperlichkeit* der Gestalthaftigkeit und *Medialität* der Offenbarung – so auch das *textile* Bild: „daß das Judentum aus Geboten gewebt ist“[60]. In der *Halakha* wird deutlich, dass die „jüdische Offenbarung immer schon Gebot und die Frömmigkeit des Judentums Gehorsam“ (82) ist, Frömmigkeit des Gehorsams als Antwort auf die Offenbarung im Gebot, wobei Levinas nicht müde wird, zu betonen, dass auch dieser Gehorsam immer schon von einer Dialektik durchzogen ist – durch Diskussion (82) und wie sich später zeigen wird noch durch eine andere Art von Dialektik. Derart beruht also die Offenbarung auf der Vorschrift oder *Mitswa*, ohne aber zum ‚Joch des Gesetzes‘ [*joug de la Loi*] zu werden – wird das Gesetz doch nicht als Sklavendasein empfunden, sondern als gute, heilbringende Gabe, als Gnadengabe,

[58] Emmanuel Levinas, Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1993, 138.

[59] Und auch der *Aggada* als Texte und Lehren homiletischen Ursprungs samt Erzählungen.

[60] Levinas, Schwierige Freiheit, 141.

als Schenkung („Das Geschenk der Tora – ein GESETZ“[61]) –, da diese Einheit des Judentums in der Erfüllung der *Mitswa* gerade keine ‚doktrinäre Einheitlichkeit‘ sieht, sondern es ist die Praxis der Frömmigkeit, „die dem jüdischen Volk Einheit verleiht“ (83). Das Einheitsmotiv ist so in der Praxis selbst durch das Motiv eines *entzogenen Zentrums* ausgezeichnet, das sich immer wieder von neuem im Auslegen und Antworten zeigt.

Dabei gilt es nach Levinas, mit Rosenzweig – wie bereits erwähnt – zu betonen: Die Tora ist Gabe, Schenkung, Gnadengabe – „Das Judentum, in dem die Offenbarung bekanntlich nicht vom Gebot zu trennen ist, bedeutet also keineswegs das Joch des Gesetzes, sondern eben die Liebe. Die Tatsache, daß das Judentum aus den Geboten gewebt ist, zeugt von der ständigen Erneuerung der Liebe Gottes zum Menschen, ohne die die in den Geboten gebotene Liebe nicht hätte geboten werden können.“[62] Liebe vermittelt in der Gabe der Tora, die wiederum Liebe ermöglicht, asymmetrische Gabe,[63] die die immer verspätete Gegengabe ermöglicht – und deren Antwort gerade die Liebe Gottes (gen. obj.) in der Liebe des Nächsten ausdrückt: Toragehorsam als Antwort auf die Liebe Gottes (gen. subj.) vermittels der Tora. Und so kommt es, „daß die herausragende Rolle der *Mizwa* im Judentum kein moralischer Formalismus ist, sondern die lebendige Gegenwart der ewig erneuerten göttlichen Liebe.“[64] In der Beschränkung auf den Formalismus und die Überlegungen zur ‚Selbstrechtfertigung‘ hätte man „vergessen, daß Israel für ein Volk steht, das mit dem Gesetz beschenkt wurde, und somit für eine Menschheit, die zu der ganzen Fülle ihrer Verantwortung und ihres Selbstbewußtseins gelangt ist.“[65]

Von hier aus kommt Levinas nun auf den Gehalt der Offenbarung zu sprechen, der keine Dogmatik sein kann, sondern Beziehungen, „die zwischen Dem, dessen Botschaft die Bibel überbringt, einerseits und dem Leser auf der anderen Seite entstehen“ (85). Für Levinas bedeutet dies eine Aufforderung, „nur dem *Einzigen* treu zu sein“ (85),[66] „dem Allerhöchsten zu folgen“ (85), was zugleich bedeutet, „dass nichts höher ist als dem Nächsten nahe zu sein“ (85) – was die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe (samt Fremden- und impliziten Feindesliebegebot) beschreibt nach Dtn 6,4–9; 10,19 und Lev 19,18.34. Auch hier zeigt sich nach Levinas erneut die Unvertretbarkeit und Singularität: in der Verantwortung für den Anderen, derer ich mich nicht entledigen kann (85). Levinas kommt hier auf eine

[61] Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 76. Vgl. weiter a.a.O., 78–79.

[62] Levinas, Schwierige Freiheit, 141.

[63] Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 414–421.607–609.620.

[64] Levinas, Schwierige Freiheit, 141.

[65] Emmanuel Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1998, 18.

[66] Zu Treue und Vertrauen als Antwort auf die Treue Gottes als immer wieder erneutes Sichzeigen Gottes vgl. Ebert, Offenbarung und Entzug, 544–551.622–623.

Art Unausweichlichkeit [*impossibilité de me dérober*] der Antwort zu sprechen, die er nun als „Gehorsam dem *Allerhöchsten* gegenüber" (85) interpretiert (93). Gilt es, auf die Frage nach der Bestimmung des Gehorsams noch näher einzugehen, lässt sich jedoch schon hier zeigen, dass diese Verbindung von Unausweichlichkeit der Antwort oder Verantwortung und Gehorsam das Motiv des Gehorsams grundlegend ändert – hier geht es nicht um einen Gehorsam, der gefordert ist und zu dem man sich dann entscheiden kann, sondern Gehorsam steht für die Unausweichlichkeit der Antwort gegenüber dem Anspruch des Allerhöchsten, dem asymmetrischen uneinholbaren Anspruch, gegenüber dem sich jedes wählende, entscheidende Verhalten immer schon als nachträglich auszeichnet. Als solche zeigt sich diese „nicht abweisbare[...] Vorladung" (86), diese Unausweichlichkeit der Verantwortung, wie ein Erwähltsein, als Mutterschaft oder Schwangerschaft des Selben mit dem Anderen. Doch eben dieses Moment der Offenbarung, das Moment der Besetzung des Selben durch den Anderen, das Sichzeigen in der Ordnung, ist immer schon durch das Motiv des Sichentziehens bestimmt, das zeitlich einem „Warten auf den Messias [...]; [...] auf Gott [*l'attente du Messie*; *l'attend de Dieu*]" (86) gleicht und so die Beziehung im Offenbarungsereignis sich als eine Beziehung erweist, die von einem konstitutiven Entzug geprägt ist – so beweist das Warten auf Gott, das Ausstehen Gottes in der Offenbarung die Beziehung zu dem, „das nicht in die Gegenwart eintreten kann, weil diese zu klein ist, um das *Unendliche* aufzunehmen" (86).[67]

Dies führt Levinas schließlich zur Frage nach dem *Faktum der Offenbarung* und dem menschlichen ‚Verstehen' (87). Als Grundvoraussetzung wird erneut das Motiv der Unentscheidbarkeit betont, das im Motiv des ereignishaften Anspruchsgeschehens der Offenbarung begründet liegt: „Es gab Menschen, die eine himmlische Stimme hörten. Die Bibel warnt uns auch vor falschen Propheten. So dass das Prophetische selbst dem Prophetischen misstraut und derjenige, der der Offenbarung vertraut, ein Risiko eingeht" (87). Vertrauen ist hier also ein Vertrauenschenken, ein Vertrauensvorschuss, ein responsives Vertrauen,[68] ohne letzte Sicherheit und sogar ohne letzte Gewissheit:[69] Offenbarung „bleibt sich immer unsicher" (87). Levinas ergänzt diese Grundvoraussetzung ferner um den Punkt der besonderen Art der Erscheinung – hier am Sinai, indem er mit Dtn 4,15 spricht: „So hütet euch nun wohl – denn ihr habt keine Gestalt gesehen an dem Tage, da ER mit euch

[67] Vgl. zur messianische Raumzeitlichkeit (Zeit- und Ortsverschiebung) der Offenbarung im Rückgang auf Levinas, Derrida und Waldenfels Ebert, Offenbarung und Entzug, 536–555.

[68] Vgl. Bernhard Waldenfels, Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung, Berlin 2012, 278–288, bes. 283–285.

[69] Vgl. zum Motiv des Vertrauens hinsichtlich des Glaubens Ebert, Offenbarung und Entzug, 622–623 und zum Motiv des Ungewissen, das jede Gewissheit verunmöglicht a.a.O., 549–550.

redete aus dem Feuer auf dem Berge Horeb“ (87).[70] Offenbarung sei, so Levinas, „ein Sagen, das ohne Vermittlung die direkte Beziehung zwischen Gott und Menschen ausdrückt“ (87), und verweist dabei auf die Aussagen zum ‚von Angesicht-zu-Angesicht‘ der Begegnung Gottes (87–88). Die Offenbarung sei kein Bild, „das man mit Augen sehen könnte, sondern Wort“ (88). Hier zeigt sich eine erste unnötige Engführung des Levinasschen Verständnisses, das hinsichtlich der phänomenologischen Ausrichtung des Levinasschen Denkens auch vermieden werden könnte – und sich mit Levinas auch selbst vermeiden lässt. Zunächst ist zu sagen, dass nur, weil das Ereignis der Offenbarung selbst kein Bild ist, dies nicht bedeutet, dass es sich nicht in Bildern zeigt. Hier gilt es, die Differenz von *etwas zeigt sich als etwas*, die signifikative Differenz,[71] zu beachten. Gott ist sicherlich kein Bild, aber er zeigt sich, er offenbart sich in Medien – und warum nicht auch in Bildern. So könnte das Bilderverbot auch als Betonung des Anderen des Bildes verstanden werden: Das, was sich im Bild zeigt, wird sich immer schon und immer wieder dem Bild entzogen haben – ihr *könnt* euch kein Bildnis (Ex 20,4 und Dtn 4,16 פֶּסֶל [*pæsæl*]) machen. So ist nach Waldenfels das „Wovon des Getroffenseins [...] nicht nur sinn- und regellos, es ist im strengen Sinne *bildlos*, selbst wenn es zur Verbildlichung drängt [...]. Was noch nicht im Bild ist, wird auch künftig niemals völlig ins Bild treten. Hinter dem bekannten Gebot ‚Du *sollst* dir kein Bildnis machen!‘, [...] steht ein noch grundlegenderer Widerstand, der besagt: ‚Du *kannst* dir kein Bildnis machen‘ – außer hintendrein, so wie ein Schiffbrüchiger als *superstite lupo di mare* den Lebensfaden wiederaufnimmt oder wie ein Erfinder mit Erstaunen seinen Fund betrachtet.“[72]

Bei Levinas dagegen scheint sich zunächst ein altes metaphysisches Unmittelbarkeitsleiden, das bereits *Totalité et infini* nur schwer verdaubar machte,[73] bemerkbar zu machen. So z.B. Waldenfels' Urteil: „Wie sich in *Totalität und Unendlichkeit* gezeigt hat, ist der Andere für mich unmittelbar gegenwärtig und selbstgegenwärtig. Die Andersheit oder Fremdheit behält den Charakter eines Phänomens, genauer noch: Losgetrennt von der Totalität des Seienden, ist der Andere das

[70] Vgl. dazu Hendrik Stoppel, Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie, Zürich 2018, 217–219.

[71] Vgl. zur signifikativen Differenz Bernhard Waldenfels, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt am Main 2002, 28.

[72] Bernhard Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, Berlin 2015, 120. Vgl. Stoppel, Von Angesicht zu Angesicht, 217: „Da Israel niemals eine Gestalt Jhwhs gesehen hat [...], kann es keine bildliche Darstellung Jhwhs geben, jede Darstellung muss notwendigerweise etwas anderes zeigen und damit ein Götze sein.“

[73] Vgl. dazu die Kritik an Levinas in Jacques Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1972, 121–235; Bernhard Waldenfels, Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, Frankfurt am Main 2005, 200; Ebert, Offenbarung und Entzug, 341–351.

Phänomen par excellence, das in seiner Epiphanie Abwesenheit einschließt“[74]. Eine direkte Beziehung ohne Vermittlung, in Reinheit und Unmittelbarkeit? Dem Bibeltext nach wohl kaum – Wettererscheinungen, brennende Dornbüsche, steinerne Tafeln – wohl eher scheint die Vermittlung ursprünglich zu sein.[75] Und so scheint sich auch Levinas wenige Seiten später zu besinnen: „[D]as Erscheinen Gottes beschränkt sich auf eine verbale Botschaft (*dawar Elokim*), die meist Befehl ist“ (88). Ist nicht auch der Befehl, die verbale Botschaft sprachlich vermittelt? Levinas' Impetus an dieser Stelle ist zwar klar – nicht die Erzählung steht am Anfang der Offenbarung, sondern der Anspruch, das Gebot – und zwar als Anspruch des anderen Menschen.[76] Doch erkennt Levinas nicht doch mindestens eine Medialität hinsichtlich Sprache? Aber umgehend würde sich Levinas damit durch die Fixierung auf Sprache und Verbalität eine Phänomenvielfalt der Medien der Offenbarung verbauen. Nicht nur Sprache, nicht nur Wort – sondern Leib, Ton, Bild, Text, Schrift, und wohl auch das Antlitz des Anderen in aller Leibhaftigkeit,[77] wie Levinas es selbst in *Autrement qu'être* leibhaftig vor Augen führt: „Die Enthüllung des Gesichts ist Nacktheit – Un-Form – Selbstaufgabe, Altern, Sterben; nackter als die Nacktheit: Armut, runzlige Haut; runzlige Haut: Spur ihrer selbst“[78]. Somit geht es Levinas zwar nicht um einen im Sinne der unmittelbaren Präsenz „fleischgewordenen Gott[...]“, aber doch um einen Gott, „der in irgendeiner Weise den Lettern eingeschrieben ist [...]: in den Zeilen, und zwischen den Zeilen“[79]. Tora als Medium ereignet sich so „zwischen dem Menschen und dem Transzendenten“[80], als Medienwerk zwischen Gotteswerk und Menschenwerk.[81] Doch nicht nur wird mit Levinas gegen Levinas die vermeintliche Unmittelbarkeit durch die Vermittlung (mindestens) im Gebot und der Schrift gebrochen, sondern auch deren vermeintliche Präsenz von Angesicht-zu-Angesicht wird unterbrochen und verunreinigt, ja ursprünglich mit Nicht-Gegenwart kontaminiert im Verweis auf Ex 33,23 – der Anblick des Antlitzes wird gerade verweigert, selbst Mose sieht „nur die ‚Rückseite' Gottes“ (88), die sich in rabbinischer Tradition ganz materialistisch und medial, also

[74] Waldenfels, Idiome des Denkens, 200.

[75] Vgl. dazu bei Levinas Fabio Ciaramelli, Die ungedachte Vermittlung, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Zürich 2005, 75–86.

[76] So bezieht sich das von Angesicht-zu-Angesicht wohl auf die ‚horizontale' Transzendenz des Nächsten, doch gilt auch für diese, dass sich diese in radikaler Asymmetrie und Alterität vollzieht – und so auch in Bruch oder besser Verschiebung, die keine Präsenz und Unmittelbarkeit mehr erlaubt.

[77] Vgl. Waldenfels, Idiome des Denkens, 205. Vgl. zur Medialität Gottes Philipp Stoellger, Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/Philipp Stoellger (Hg.), Das Letzte – der Erste. Gott denken: Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag, Tübingen 2018, 351–393.

[78] Levinas, Jenseits des Seins, 199.

[79] Levinas, Stunde der Nationen, 95

[80] A.a.O., 101.

[81] Vgl. Stoellger, Gott als Medium, 381.

in der Leiblichkeit des Gesetzes, „als der Knoten, den die Gebetsriemen am göttlichen Nacken formten“ (88), darstellt. Ein Bruch, der sich auch in der Formel „Die Thora noch mehr lieben als Gott“[82], die als „Schutz vor dem Wahn eines unmittelbaren Kontakts mit dem Heiligen ohne vermittelnde Gründe“[83] verstanden werden kann, zeigt. Sichzeigen also immer schon als mediales Sichzeigen und zugleich ein Sichzeigen im Sichentziehen – etwas zeigt sich, indem es sich entzieht – ‚nicht enthaltbare Exteriorität‘, „unendlich und dennoch in Beziehung zu ihm“ (94) und somit Offenbarung im „Denken der Nichtübereinstimmung, der Differenz [...], der nicht reduzierbaren *Alterität*“ (95). Und es sind die Ereignisse um die Felsspalte am Exodus, die für Levinas dieses Sichzeigen im Sichentziehen als rätselhaftes Erscheinen in der *Spur* in aller Eindringlichkeit verdeutlichen: „Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.“[84]

Levinas sieht nun im Talmud eine Vertiefung des medialen Moments, des *etwas als etwas*, der dennoch am prophetischen Ursprung festhält. Die Tora ist seit dem Sinai – seit der Offenbarung in der Tora (Medium) –, seit sie geschenkt wurde auf der Erde „und erfordere die Exegese durch die Menschen“ (89), sodass sich die bereits erwähnte Struktur des Sichzeigens des Außerordentlichen in der Ordnung ergibt – die aber bereits in den Überlegungen außerhalb des Talmuds relevant war –, sodass das Wort an den Menschen ergeht (Widerfahrnis/Ereignis der Offenbarung), der Mensch aber gleichzeitig derjenige ist, „durch den es Offenbarung gibt“ (89), hier müsste man genauer sagen: durch den sie sich zeigt, sodass der Mensch in seiner Antwort auf das Ereignis oder Widerfahrnis „der Ort der Erscheinung der Transzendenz“ (89) wird – wohlgemerkt nicht die Transzendenz, nicht das Außerordentliche selbst, sondern deren Erscheinungsort.

Sind diese Voraussetzungen geklärt, kommt Levinas zum Hauptproblem – dem Zusammenhang von Offenbarung und Gehorsam (90). Das Problem dieses Zusammenhangs „liegt in der Möglichkeit eines Bruchs mit oder eines Durchstoßens der geschlossenen Ordnung der Totalität, der Welt, [...] der Vernunft, eines Bruches, der von einer Bewegung von außerhalb angestoßen werde“ (90). Deutlich wird wieder: Alles hängt an dem Moment der Transzendenz, des Außerordentlichen des Ereignisses der Offenbarung, die in die Ordnung einbricht, sie stört und konstitutiv besetzt, genauer immer schon besetzt hat, sie immer

[82] Levinas, Schwierige Freiheit, 113.

[83] A.a.O., 112.

[84] Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München ^{6}2012, 235.

schon von innen ausgehöhlt und korrumpiert hat (93.97). Für Levinas kann dies nur bedeuten, dass das Modell der Offenbarung ein ethisches Modell ist – nur dieses vermag, den Bruch mit der Totalität zu denken (91). Und so liegt nach Levinas die „Art und Weise, die Offenbarung entgegenzunehmen, im Gehorsam" (91), der aber gerade nicht durch die Alternative Zwang vs. Freiheit, Versklavung vs. Autonomie der Vernunft (92) bestimmt ist, sondern durch die verschobene Figur von Ex 24,7 „Alles was der Ewige sagt, werden wir tun und darauf hören" (91), deren Verschiebung in der Umkehrung des Tuns vor dem Hören in gerade diesem Moment des Ja[85] (Tun) vor der Alternative von Ja und Nein (Hören als Verstehen der Alternative von Ja und Nein zum Anspruch)[86], des Erfüllens vor dem Annehmen, der Zustimmung vor der Prüfung und sogar der Ausführung vor der Zustimmung,[87] des Antwortens als „Vertrauen[...] in den, der zu uns spricht"[88], vor jeder Prüfung, eine Verantwortlichkeit oder eher Antwortlichkeit samt deren Moment der Unausweichlichkeit beschreibt (91) – in aller Passivität, Geiselhaft und so Leiblichkeit dieser Antwortlichkeit (92). Eine derartige Struktur hat Derrida im Versprechen, als uneinholbares Ja des Versprechens,[89] in dem Sinne beschrieben, dass man „der Sprache und der Versprechensstruktur unterworfen [ist], die bedingt, daß Sprache an jemanden adressiert ist und daß sie folglich dem anderen antwortet. Und an diesem Punkt bin ich verantwortlich, noch bevor ich meine Verantwortlichkeit gewählt habe [...]. Ob man will oder nicht, ist man verantwortlich."[90]

Levinas fasst dies in Bezug auf Offenbarung so: „Eine Stimme, die zu uns spricht, zu hören, heißt *ipso facto* die Verpflichtung gegenüber demjenigen, der spricht, annehmen."[91] Levinas nennt diese Art der Verantwortlichkeit, diesen Gehorsam „Liebe ohne Eros, ohne Selbstgefälligkeit" (92). Auf diese vermeintliche Reinheit der Liebe soll später noch einmal zurückgekommen werden – mit Levinas gegen Levinas. Denn, so fragt Levinas, „kann sich die Transzendenz als solche in Antworten verwandeln, ohne sich, in dieser Verwandlung in Antworten, zu verlieren" (98)?

[85] Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 92: „Es handelt sich um ein Ja, das älter ist als die naive Spontaneität".

[86] Vgl. dazu auch Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 138.272–275.282 und Bernhard Waldenfels, Schattenrisse der Moral, Frankfurt am Main 2006, 49–55.

[87] Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 76 und 87–94.

[88] A.a.O., 80.

[89] Vgl. Jacques Derrida, Auslassungspunkte. Gespräche, hg. von Peter Engelmann, Wien 1998, 273.279.388. Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 423–424.

[90] Derrida, Auslassungspunkte, 389.

[91] Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 90.

3. OFFENBARUNG, ERNIEDRIGUNG UND DIE ZWEIDEUTIGKEIT DER LIEBE[92]

Dieser Fragestellung hat sich Levinas ausführlich in seinem Text *Menschwerdung Gottes* gewidmet.[93] An dieser Stelle soll es nicht um eine naheliegende und dennoch begrenzte Verknüpfung des Levinasschen Denkens mit einem Denken der Inkarnation Christi gehen,[94] sondern das Motiv der *Erniedrigung* soll verfolgt werden. So betont Levinas hier – im Unterschied zum ‚Gott' Platons, Aristoteles' und Hegels, welchen Göttern in der Rettung der Göttlichkeit die Herablassung fehlt (74) und in welchem Denken sich der außer-ordentliche Mehrwert einer Nähe wieder einordnet (74–75), jede Störung immer schon eingeordnet ist (75) –, dass Gott nicht als reine Jenseitigkeit gedacht werden darf und die Antwort auf die Frage nach der Offenbarung so mit einer Wahrheit nicht der strahlenden Herrlichkeit, sondern einer Wahrheit, „die durch Erniedrigung sichtbar wird, [...] einer Wahrheit, die verfolgt wird" (75), gekoppelt wird. Im Sichdemütig-Zeigen liegt ein Sichzeigen, ohne dass das, was sich zeigt, gänzlich in der Ordnung aufgeht, sondern ein Sichzeigen, das die Immanenz sprengt (76). Levinas beschreibt diesen Urmodus der Anwesenheit – hier sei der nicht unproblematische Ausdruck lediglich vermerkt – durch eine bestimmte Entzugsstruktur: So fragt Levinas, ob „der wahre Gott jemals sein Inkognito lüften kann, ob die ausgesprochene Wahrheit nicht sogleich als nicht ausgesprochen erscheinen müßte [...]? [...] Kann denn der Gott, der sich erniedrigt, [...] kann Er in seiner Unvergleichlichkeit in der Weltzeit Gegenwärtiges werden" (77)? Die Demut des Erscheinens muss also bereits Abwesenheit und Entzug sein, was sich zeitlich verschoben darin ausdrückt, dass ein Losreißen als Sichentziehen dem Eintritt als Sichzeigen in der Ordnung bereits vorausgegangen ist (78) – „ein Rückzug, der dem Vormarsch innewohnt, eine Vergangenheit, die quasi nie Gegenwart war" (78). Es ist nun die Denkfigur der Spur, „die die Vieldeutigkeit (oder das Rätsel) dieses Anachronismus – ein Eintreten, das später als der Auszug erfolgt, das folglich niemals in meiner Zeit gewesen und somit unvordenklich ist – darstellt" (78), Spur als Nähe im Antlitz meines Nächstens[95] in aller Nacktheit und Leiblichkeit – aber als Spur auch gerade im reinen Vorübergehen, in ‚*pure passage*' (Ex 33,18–23).[96] So ist das Gesicht, das

[92] Vgl. zum Folgenden: Ebert, Offenbarung und Entzug, 560–567.

[93] Vgl. Emmanuel Levinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 73–82. Die Seitenangaben in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf diesen Text.

[94] Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 560–576.

[95] Vgl. zu dieser Spurhaftigkeit auch Levinas, Stunde der Nationen, 108, wo von einer „Nähe zu diesem unsichtbaren und kaum thematisierbaren Gott" die Rede ist, „der mich betrifft und mich umstellt, mich heimsucht über das Gesicht des Nächsten".

[96] Vgl. Levinas, Die Spur des Anderen, 250. Zum Begriff der Spur vgl. Ebert, Offenbarung und Entzug, 364–374.382–398.403–410.454–455.508–511.562–567.

Antlitz beim reifen Levinas, als welches die Spur des Anderen leuchtet,[97] anders als noch in *Totalité et infini*,[98] im Sinne einer Nicht-Phänomenalität,[99] als rätselhafte oder enigmatische Weise des Erscheinens, als Spur beschrieben und somit gerade nicht als Präsenz, sondern: die Spur ist reines Vorübergehen – *pure passage*,[100] die Gesichter sind immer schon ausgelöschte Gesichter im Sinne der *ef-facés*:[101] „Das Gesicht ist gerade das Ausbleiben der Phänomenalität.“[102] Armut des Antlitzes und Unendlichkeit als *Illeität*[103] gehen so eine Allianz ein (78) – eine immer bedrohte und konstitutiv von *Verrat* gezeichnete Allianz im Sichzeigen. Wie Levinas wiederum in Bezug auf die Tora sagen kann: „Die Tora selbst ist der Gefahr ausgesetzt, weil das Sein selbst nur Gewalt ist und nichts dieser Gewalt mehr ausgesetzt sein kann als die Tora, die dazu *Nein* sagt. Das GESETZ weilt wesensbedingt im zerbrechlichen menschlichen Bewußtsein, wo es schlecht beschützt und allen Gefahren ausgesetzt ist. Aber auch diejenigen, die es annehmen, geraten von einer Gefahr in die andere“[104]. So wird Offenbarung gerade darin erfahren, bzw. ihr Sichzeigen zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie „unablässig mit ihrer eigenen Bestreitung in Berührung kommt und sie durchläuft“[105], ohne sich aber der Immanenz der Ordnung gänzlich einzugliedern, sondern sie erscheint, sie zeigt sich, Gott offenbart sich in der rätselhaften Weise der Spur, in der sich das Unendliche weigert, sich im Sichtbaren, in der Gegenwart zu versammeln.[106] Doch wie kommt es zu dieser Bestreitung, zu diesem Verrat an der Offenbarung ‚im menschlichen Bewusstsein‘, in der Immanenz, im Sein, in der Ordnung?[107]

Eine Klärung dieser Struktur kann eines der spannendsten Kapitel von *Totalité et infini* liefern: *Au-delà du visage* und die darin enthaltenen Überlegungen zur *L'ambuguïté de l'Amour* und der *Phénoménologie de l'Eros*. Wie gezeigt, spricht Levinas von einer „Liebe ohne Eros, ohne Selbstgefälligkeit“[108], als Verantwortung und Gehorsam gegenüber der Offenbarung in der Tora – und dies in zunächst nicht weiter problematisierter Reinheit dieser Liebe ohne Eros. Doch wie steht es um diese Reinheit? Wie steht es um das Verhältnis von Liebe und Eros? Im

[97] Vgl. Levinas, Jenseits des Seins, 44.

[98] Vgl. Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München ^{5}2014, 65.264.291. Vgl. dazu Waldenfels, Idiome des Denkens, 192–193.

[99] Levinas Jenseits des Seins, 199.201; Waldenfels, Idiome des Denkens, 200; Ebert, Offenbarung und Entzug, 361.

[100] Vgl. Levinas, Die Spur des Anderen, 250.

[101] Vgl. Waldenfels, Idiome des Denkens, 199–200.204.

[102] Levinas, Jenseits des Seins, 199.

[103] Vgl. zur *Illeität* Ebert, Offenbarung und Entzug, 369–374.

[104] Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 74–75. Vgl. zum Zusammenhang von Gewalt und Sein weiter Derrida, Gewalt und Metaphysik, 203–235.

[105] Levinas, Jenseits des Seins, 336.

[106] Vgl. a.a.O., 337.

[107] Vgl. a.a.O., 31.303; Waldenfels, Idiome des Denkens, 206.

[108] Levinas, Anspruchsvolles Judentum, 92.

Hintergrund der folgenden Überlegungen steht Levinas' Differenz von *Begehren* und *Bedürfnis*: Bedürfnis wird im Rahmen der Befriedigung, der Aneignung, des Ankommens und Erfüllens beschrieben – ein Bedürfnis, das befriedigt und gestillt werden kann. Demgegenüber ruft Levinas in der Beziehung zum Anderen das Begehren auf, ein Begehren, worin sich das Begehrte immer schon entzogen hat, immer entzogen haben wird und das Begehren so potenziert.[109] Die Thematik um Begehren und Bedürfnis spielt nun auch in den Talmudlesungen hinsichtlich der Frage nach der Offenbarung eine entscheidende Rolle: So kann hier Offenbarung mehr noch als mit dem Motiv der Lehre mit dem Motiv der *Verführung* in Verbindung gebracht werden: „Der Mensch verleitet, das geht böse aus, aber Gott verleitet, Gott verführt auch [...]. Was ist diese göttliche [...] Verführung, die doch wirklich offenbart?"[110] Levinas' Antwort: „Die göttliche Verführung ist die Tora"[111]. Gott verführt den Menschen durch die Tora und offenbart sich verführerisch. Er weckt durch die Tora Begehren, responsives Begehren – und scheinbar begehrt er es auch (in aller Bedeutungsweite des Motivs oder Wortes ‚Anspruch auf', *appeal* als Reiz oder Anreiz, *l'appel* zoologisch als Lockruf), Begehren zu wecken. Nach Waldenfels findet sich hier erneut die Struktur von Anspruch und Antwort: „Der fremde Anspruch wird laut, indem mein Begehren auf ihn antwortet"[112] – „Ein Antworten [...], das aus dem Begehren kommt"[113] und so als responsives Begehren durch die Ansprüche eines fremden Begehrens geweckt wird, wobei letzteres auftritt, indem ich leiblich – begehrend – darauf antworte.[114] Kann also das Motiv des Begehrens für die folgenden Überlegungen auch hinsichtlich der Frage nach der Offenbarung stark gemacht werden, so hat es in *Totalité et infini* nun aber häufig den Anschein, dass Levinas Begehren und Bedürfnis in unvermischter Reinheit strikt getrennt halten will – Bedürfnis als Weg der totalitären Aneignung vs. Begehren als Weg der ‚Metaphysik' als Weg zum Anderen, der den Anderen in seiner Andersheit belasse. Doch *Au-delà du visage* bricht mit dieser Reinheit – führt eine konstitutive Verunreinigung oder Kontamination dieser Beziehung zum Anderen ein.[115] Ausgangspunkt ist Levinas' präsenzkritische Feststellung, dass die Beziehung mit dem Anderen die Trennung nicht aufhebt, sondern die Beziehung des Selben zum Anderen durch eine Ungleichheit und Asymmetrie, eine Verschiebung bestimmt ist, als ruhmreiche Erniedrigung des Anderen als Armer und Fremder,

[109] Vgl. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 35–36.

[110] Emmanuel Levinas, Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 2006, 45.

[111] A.a.O., 46.

[112] Bernhard Waldenfels, Antwortregister, Frankfurt am Main ²2016, 527.

[113] A.a.O., 345.

[114] A.a.O., 342–343.

[115] Vgl. dazu Ebert, Offenbarung und Entzug, 620–621.665.

als Witwe und Waise – zugleich aber als Meister, in aller asymmetrischen Höhe und Ungleichheit.[116] Wenn hierin dem Subjekt noch eine responsive Rolle zukommen kann, so Levinas, dann im Sinne der Liebe. Doch – und dies ist bedeutend – Empfang des Anderen, Gastlichkeit, Begehren „vollziehen sich nicht als Liebe", aber die Transzendenz der Rede, das Antworten, das Sagen, „ist gebunden an die Liebe" (370). So richtet sich die Liebe, oder antwortende Liebe, auf den Anderen – wie schon die Talmudlesungen es deutlich machten – doch zeichnet sie sich darin durch eine Tiefe Zweideutigkeit aus, „die Zweideutigkeit eines Geschehens, das an der Grenze zwischen Immanenz und der Transzendenz liegt" (371). Die Zweideutigkeit der Liebe, die darin besteht, dass sich das Begehren „bricht [...] und befriedigt [...] wie das egoistischste und grausamste Bedürfnis" (371). Die Liebe bleibt so „eine Beziehung mit dem Anderen, die in Bedürfnis umschlägt" (371), wobei dieses Bedürfnis dennoch „die vollständige, transzendente Exteriorität des Anderen, des Geliebten voraussetzt" (371–372). Doch, indem sie über das Geliebte hinausgeht, dringt durch das Antlitz (διά [*dia*], *per*, hindurch, *à travers*, medial) „das dunkle Licht, das von jenseits des Antlitzes kommt, das dunkle Licht dessen, was noch nicht ist, einer Zukunft, die niemals genügend Zukunft ist" (372). Hier verbindet sich Medialität des Antlitzes als Spur und Kritik des Gegenwärtigkeitsdenkens mit einer Zweideutigkeit der Liebe – einer Liebe, die Begehren und Bedürfnis zugleich ist, die sich befriedigt, welcher Befriedigung sich aber zugleich immer schon das Jenseits des Antlitzes entzieht. Dies ist die Eigenart des Erotischen als die Zweideutigkeit der Liebe: „Die Möglichkeit für den Anderen, als Gegenstand eines Bedürfnisses zu erscheinen und dennoch zugleich seine Andersheit zu bewahren, oder anders gesagt, die Möglichkeit, den Anderen zu genießen, gleichzeitig diesseits und jenseits der Rede zu sein; diese Stellung gegenüber dem Gesprächspartner, die ihn gleichzeitig erreicht und über ihn hinausgeht; diese Gleichzeitigkeit von Bedürfnis und Begehren, von Begierde und Transzendenz, in der sich das Eingestehbare und das Nichteingestehbare berühren, macht die Eigenart des Erotischen aus, das in diesem Sinne das Zweideutige schlechthin ist" (372). Geht aber der Andere in seiner Andersheit nie im Bedürfnis und dessen Befriedigung auf, bei aller unausweichlichen Unreinheit des Begehrens, so wächst doch in diesem Entzug in der Befriedigung „von neuem das Begehren, das die Befriedigung beseelt" (376). Und so geht die Liebe „zwischen dem Jenseits des Begehrens und dem Diesseits des Bedürfnisses hin[...] und her" (397). Die Reinheit der Beziehung zum Anderen, das Sagen, die sich – auch hinsichtlich der Antwort auf die Offenbarung – als Liebe zeigt, ist so immer schon von Unreinheit durchzogen,[117] das Begehren von Bedürfnis, das Sagen von Gesagtem – und doch

[116] Vgl. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 366. Die Seitenangaben im Klammern in diesem Abschnitt verweisen auf diesen Text.

[117] Diese Unreinheit schimmert auch eindrücklich in der medialen Ambivalenz der Tora auf den Steintafeln, wenn doch das Kultbild in Ex 20,4 und Dtn 4,16 (פֶּסֶל [*pæsæl*]) und der Vorgang der

geht das Sagen nie im Gesagten, das Begehren nie im Bedürfnis auf, sondern verlangt ein immer neues Sagen und Antworten als *redire* und *dédire*.

Und kehren wir von hier aus zurück zu den Talmudlesungen Levinas' so finden sich nach Rav Nachman ‚zwei Triebe'[118] [יֵצֶר *yeṣær*], ein guter [טוֹב *ṭōḇ*] und ein (ebenfalls nach Gen 1,31 sehr guter [טוֹב מְאֹד *ṭōḇ mᵉōd*] böser [רָע *rāʿ*]) – Begehren und Bedürfnis scheinen auch hier zu lauern, gerade wenn man bedenkt, dass es nach dem Midrasch *Bereishit Rabbah* 9,7, der böse Trieb ist, ähnlich dem Bedürfnis und dem Genießen in Levinas' *Totalité et infini*,[119] ohne den keiner ein Haus bauen würde, es mit Koh 4,4 keine Arbeit, kein *erfolg*reiches Tun, keinen Konkurrenzkampf, d.h. keine Vergleichbarkeit und Ökonomie (Ordnung) geben würde: Haus, οἶκος, Ökonomie – bekannte Levinassche Motive im Feld des Bedürfnisses. Zwei Triebe also, die der Heilige geschaffen habe, den guten und den bösen, und die diese Ambiguität der Liebe verdeutlichen. So folgt Levinas Rav Simeon ben Pazzi und kommentiert diesen: „Wehe dem Geschöpf, weh mir, wenn ich meinem *Schöpfer* gehorche [guter Trieb, Begehren] (denn im Gehorsam meinem *Schöpfer* gegenüber werde ich ständig von meiner kreatürlichen Natur gestört), doch weh mir auch, wenn ich meinem kreatürlichen Wesen folge, meinen Trieben [böser Trieb, Bedürfnis] (denn der Gedanke an den *Schöpfer*, das heißt an seinem Gesetz verdirbt mir das Vergnügen an der Sünde!)"[120]. Aus dem ‚Wehe' (*way* [וַי]) bezüglich der Triebe („Das Wort *wajjitsär*, zerlegt in *waj-jitsär*"[121] von וַיִּיצֶר [*wayiyṣær*] in Gen 2,7 [יצר *yṣr gestalten, bilden* des Töpfers, *schaffen*]) gibt es kein Entrinnen – weh mir so, weh mir aber auch so. In einer eigenen, radikalen Struktur des *simul* – die im Gegensatz zu Luthers *simul* gerade nicht vor dem Hintergrund der eschatologischen Auflösung zum *iustus* (hier zeigt sich erneut der hierarchische Dualismus) besteht – beschreibt Levinas eine Zerrissenheit, die an Paulus' Überlegungen in Röm 7 erinnern:[122] „Immer bin ich zerrissen"[123]. Zerrissenheit, die darin besteht, „zwischen meinem *Schöpfer*, das heißt dem Gesetz, das Er mir gab, und dem Dasein gefangen zu sein: dem seligen Begehren [Ambiguität des Begehrens]

Herstellung (פְּסָל־לְךָ [*pᵉsāl-lᵉḵā*]) der zweiten Steintafeln durch Mose in Ex 34,1.4 mit der gleichen Wurzel פסל [*psl*] spielen (vgl. dazu Philipp Stoellger, Göttliche Szenarien oder: Wenn Gott eine Szene macht. Zur Refiguration religiösen Personals kraft szenischer Immersion, in: Christiane Voss/Katerina Krtilova, Lorenz Engell (Hg.), Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien, Paderborn 2019, 125–145, 135).

[118] Vgl. Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen, 125–126.

[119] Vgl. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 158–163.

[120] Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen, 127.

[121] A.a.O., 127.

[122] Vgl. zur Kritik an Luthers *simul* und zur Auslegungen von Römer 7–8 vor dem Hintergrund eines *radikalen simul*, einer radikalen Zerrissenheit Ebert, Offenbarung und Entzug, 629–631.670–679.

[123] Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen, 127.

der hungrigen Kreatur, dem, was Pascal ‚Konkupiszenz' nennt, und was wir das Erotische nennen würden."[124] Verunreinigung der Liebe durch das Erotische, des Begehrens durch das Bedürfnis und die Begierden – Zerrissenheit „zwischen dem Gesetz, das mir gegeben ist, und meinem Naturell, das sich nicht ohne Zwang dem Gesetz unterwerfen kann."[125]

Levinas verdeutlicht diese Situation der Zerrissenheit und des *simul* – von Anfang an – an dem Ereignis der Gabe der Tora, der Offenbarung am Sinai: Aufstieg und Fall am Sinai (Horeb) werden einander angenähert,[126] fallen gar zusammen: „Sie sind quasi simultan"[127] – *simul*. Das Volk vor dem Berg – so Rav Simai –, das befolgt und vertraut, bevor es versteht, das Ja sagt, bevor es zwischen Ja und Nein wählen kann, wird dafür von sechshunderttausend Engeln mit je zwei Kronen gekrönt, nur um umgehend ‚den Schmuck wieder abzulegen', um die Kronen von diesmal zwölfhunderttausend Racheengeln wieder abgenommen zu bekommen.[128] Der Antwortende „steht am Horeb, um sich zu schmücken, und auch schon um den Schmuck wieder abzulegen; wir sind gleichzeitig vor jeder Selbstgefälligkeit in bezug auf die Situation eines Versuchten gefeit und doch versucht vom Bösen und erliegen ihm bereits."[129] Wir erliegen dem Bösen *bereits*, immer schon – radikal Böses – und dies immer schon *mit* dem Moment der Feiung vor der Selbstgefälligkeit. Der reinen Liebe, dem reinen Vertrauen ist so immer schon der Verrat, das Misstrauen, dem Anerkennen das Verkennen und dem Versprechen der Bruch des Versprechens eingeschrieben. Diese Frage nach dem Motiv des unausweichlichen Verrats ist die Frage nach dem Weg, der „von der Nähe des Anderen zum Erscheinen des Seins führt"[130], zur Synchronisierung, zum Vergleichen, zum Thematisieren – d.h. zur Ordnung und zum Gesagten als „notwendige Unterbrechung des Unendlichen"[131]. Notwendige und unumgängliche Thematisierung, damit *sich* die ‚Bedeutung' des Unendlichen *selbst* zeigen kann.[132] So wird erst durch das Gesagte die Verstrickung der Stellvertretung zum Ausdruck gebracht, doch zugleich „mit seinen verschleierten Wahrheiten [...] verraten"[133]. Die Bedeutung des Unendlichen hat sich so verraten lassen, um sich für uns auszudrücken – unvermeidliche Thematisierung als Verrat – als Verrat oder Verstellung des unausweichlichen Eingehens des Sagens in das Gesagte, den es jedoch immer wieder von neuem zu

[124] A.a.O., 128.
[125] A.a.O., 128.
[126] Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 82.
[127] A.a.O., 82.
[128] Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 80–81.
[129] Vgl. a.a.O., 82.
[130] Levinas, Jenseits des Seins, 307.
[131] A.a.O., 349.
[132] Vgl. a.a.O., 332.
[133] A.a.O., 303.

reduzieren gilt im Widerrufen (*dédire*) und Wiedersagen (*redire*).[134] Waldenfels beschreibt diesen Verrat als einen Verrat „an dem Zu-Sagenden", in dem zugleich „etwas von dem [verraten wird], was zu sagen ist."[135] Levinas fasst diese Figur des Zusammenfallens von unendlicher Schuld, unendlicher Verschuldung und Gerechtigkeit prägnant zusammen: „Je mehr ich zu mir komme, [...] desto mehr entdecke ich mich als verantwortlich; je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich [...]. Die Unabweisbarkeit des Ich ist die Unverzeihlichkeit der Anklage, von der sich zu distanzieren nicht mehr möglich ist – der sich zu entziehen nicht erlaubt ist [...]. Als Unabweisbarkeit, die den Anachronismus einer Schuld anzeigt, welche der Anleihe vorausgeht, einer Verausgabung, die die Ressourcen übersteigt"[136] – in diesem sich immer schon und immer mehr verschuldet Haben im Antworten, indem die Antwort „im Antworten selbst immerzu hinter den Ansprüchen des fremden Begehrens zurückbleibt, [...] Angebote ausläßt und sich Ansprüchen gegenüber verschließt", erweist sich eine konstitutive Unzulänglichkeit der Antwort, die zur Folge hat, „daß keine Antwort sich völlig rechtfertigen läßt. Es ist unmöglich, Ansprüchen voll gerecht zu werden in der Weise, wie man ein Bedürfnis befriedigt oder eine geschuldete Leistung erbringt, eine Pflicht erfüllt."[137] Mit Waldenfels bleibt so zu fragen, „was es überhaupt heißen kann, einem Anspruch ‚gerecht' zu werden."[138]

Derrida hat dies in der Frage nach dem Sprechen vom Ereignis als Frage der Erscheinung des Ereignisses thematisiert: So „kann das Ereignis, wenn es erscheint, nur um den Preis erscheinen, dass es bereits in seiner Einzigartigkeit selbst wiederholbar ist [...], die Singularität als unmittelbar der Substitution anheimgegebene, wie Lévinas sagen würde"[139], sodass das immer schon zu späte, nachträgliche, antwortende Sprechen über das Ereignis oder Antworten auf das Ereignis, das das Ereignis ins Sein bringt, das Ereignis seiner Ereignishaftigkeit beraubt und so aber gerade das Ereignis verfehlt.[140] Und auch die Überlegungen zum Zeugnis lassen sich hier wiederfinden: Im Zeugnis wird die Wahrheit, von der das Zeugnis zeugt, qua Zeugnis öffentlich gemacht. Das Zeugnis verrät etwas – doch zugleich verrät es diese singuläre Wahrheit, indem es sie öffentlich, wiederholbar (reproduzierbar) macht, indem sie das Geheimnis verrät, verratend öffentlich macht.[141] Offenbarung wird also in diesem Sinne mit Levinas „gerade darin erfahren, daß sie unablässig mit

[134] Vgl. a.a.O., 332.
[135] Waldenfels, Hyperphänomene, 100.
[136] Levinas, Jenseits des Seins, 249.
[137] Waldenfels, Antwortregister, 358.
[138] A.a.O., 358.
[139] Derrida, Ereignis, 36.
[140] Vgl. a.a.O., 22–23.
[141] Vgl. Derrida, Bleibe, 28–30.

ihrer eigenen Bestreitung in Berührung kommt und sie durchläuft."[142] Mit Stoellger lässt sich demnach schließen, dass „Levinas' *Geschöpflichkeit* a limine durch die Tora und deren Nichterfüllung indirekt hamartiologisch" imprägniert ist, dass das Geschöpf bei Levinas „keine neutrale und unversehrte Bezugsgröße [ist], sondern wie die Tora die heilvolle Gabe ist, so der Mensch vor der Tora stets und immer schuldig, und zwar in der konkreten Urimpression, dem Anspruch des Anderen nie gerecht zu werden."[143] So ist für Levinas im Rückgang auf Raschi klar: „Je mehr wir unsere Schuld abtragen, desto größer wird sie, denn umso mehr sehen wird, wieviel noch zu entdecken und zu tun ist."[144] Offenbarung in der Tora und ihre *hamartiologische* Dimension also – und doch ist die Offenbarung in der Tora ebenso „soteriologisch imprägniert"[145], und dies im messianischen Sinne. Dies zeigen Levinas' Überlegungen zur Anökonomie des Gesetzes.

4. LEVINAS' ANÖKONOMIE DES GESETZES

Was ist diese soteriologische, messianische Dimension? Zunächst soll noch einmal die Verbindung von Offenbarung und Tora in Erinnerung gerufen werden. Die Tora ist als Offenbarung Gnadengabe und Schenkung, heilvolle Gabe – Offenbarung in der Tora, die nicht vom Gebot zu trennen ist, bedeutet primär Liebe, ständige Erneuerung der Liebe Gottes (gen. subj.) zum Menschen.[146] Eine in der Gabe der Tora vermittelte und Liebe ermöglichende Liebe – welche ermöglichte Liebe sich als der Toragehorsam als Antwort auf die Liebe Gottes in Form der Nächstenliebe darstellt. Die Tora ist so gerade *Segen* und sie zeichnet sich durch Reichtum und Fruchtbarkeit aus, als *Überschuss*, als ein ‚Mehr im Weniger', als ein „Jenseits-der-Vernunft, das der Vernunft geschenkt wird", sodass sie gerade nicht „weniger als eine Verpflichtung", sondern „mehr als eine Pflicht"[147] wird. Reichtum, Überschuss und ‚Mehr im Weniger', eine Gabe, die alle Ökonomie sprengt, alle Berechnung, alles Rechnen mit und auf Gott überschießt und aushebelt. Dies bedeutet, dass die „Worte der *Tora* [...] keine Schuld darstellen [können], denn eine Schuld kann beglichen werden, während wir es hier mit einer Rechnung zu tun haben, die immer offenstehen wird. Raschi führt in seinem Kommentar an dieser Stelle die originellste Kategorie unseres ganzen Textes ein; dem übergroßen Reichtum der Segnung fügt er ein Jenseits-der-Pflicht hinzu, das keine bloße Erfüllung einer Pflicht sei. Die Tora ist Stetigkeit, weil sie eine unbezahlbare Schuld ist. Je mehr wir unsere Schuld abtragen, desto größer wird sie, denn umso

[142] Levinas, Jenseits des Seins, 336.
[143] Stoellger, Passivität aus Passion, 349.
[144] Levinas, Jenseits des Buchstabens, 43.
[145] Stoellger, Passivität aus Passion, 349.
[146] Vgl. Levinas, Schwierige Freiheit, 141.
[147] Levinas, Jenseits des Buchstabens, 43.

mehr sehen wir, wieviel noch zu entdecken und zu tun ist.“[148] Es ist also eine *Anökonomie des Gesetzes* oder *der Tora*, die hier als soteriologische Dimension aufgerufen wird als immer wieder neue Segnung, als immer wieder neues Ansprechen, als immer wieder neues Schenken und Geben der Liebe, der wir uns unausweichlich entziehen können und auf die wir immer wieder von neuem zu antworten haben – immer wieder und immer wieder unzulänglich, *redire* und *dédire*.

Diese Struktur wird in dem bereits erwähnten Kommentar Raschis zu Gen 1,1 ebenfalls deutlich: „בראשית ברא [(*b^{e}rēšīt bārā'*)] Dieser Vers sagt, erkläre mich so, wie ihn unsere Lehrer erklärt haben (Ber. rab.), um der Thora willen, die das Erste Seines Weges genannt wird (Spr. 8, 22), und um Jisraels willen, das das Erste Seines Ertrages genannt wird (Jirm. 2, 3) [...]. [ברא אלהים *bārā' '^{e}lōhīm*] Gott (der Richter) erschuf, und es heißt nicht, der Ewige (der Allerbarmer) erschuf; denn zuerst bestand die Absicht, auf Grund der Gerechtigkeit zu erschaffen, da Er aber sah, daß die Welt dann nicht bestehen könne, schickte Er die Barmherzigkeit voran und verband sie mit der Gerechtigkeit, darum heißt es (Gen. 2, 4), am Tage, da der Ewige, Gott, Erde und Himmel erschuf.“[149] Gott als Richter erschafft zwar in der Absicht auf Gerechtigkeit, doch erweist sich umgehend das nicht bestehen Können der Welt vor dieser Gerechtigkeit, sodass er diesem Anfang die Barmherzigkeit sogar noch zeitverschiebend *voran*schickt und sie mit der Gerechtigkeit, an der die Welt weiterhin (und immer schon) nicht bestehen kann, verbindet. Um noch einmal auf das Tun vor dem Hören, das Ja vor dem Ja und Nein zurückzukommen – das ein Geheimnis der Engel darstellt und keine kindliche Einstellung:[150] Dem Sünder steht „ein Rückweg offen.“[151] Die himmlischen Kronen – Mose behielt seine beiden Kronen – „waren nicht für alle Welt verloren“[152] (messianisch immer wieder ansprechend *und* ausstehend, da immer wieder von neuem verkannt und uneinholbar?). Denn der Einklang, das Ja vor allem Ja und Nein, der *unbedingte* „Einklang mit dem Guten [...] ist nicht das Ergebnis einer Wahl zwischen Gut und Böse. Er besteht vorher.“[153] Immer schon und uneinholbar – und doch immer wieder unerreichbar. Was hier also auftritt, ist der Bund Gottes, der Gnadenbund oder Pakt, „der der Alternative von Gut und Böse voraufginge.“[154] Die Soteriologie ist also immer schon messianisch strukturiert und geht mit der Hamartiologie Hand in Hand – das Heil kommt nie an, lässt immer wieder neu auf sich warten, da es

[148] A.a.O., 43.
[149] ben Yitshak, Pentateuchkommentar, 1–2.
[150] Vgl. Levinas, Vier Talmud-Lesungen, 85.
[151] A.a.O., 85.
[152] A.a.O., 83.
[153] A.a.O., 82.
[154] A.a.O., 83.

doch immer schon verunreinigt ist, immer schon verraten und verkannt. Doch geht der Anspruch Gottes, seine Offenbarung in der Tora nicht in dem Verrat des Gesagten, der Immanenz auf, sondern zeigt sich immer wieder von neuem und verlangt immer wieder von neuem Antworten, ein immer neues und immer anderes Sagen als *redire* und *dédire* – Wiederholung, immer wieder von neuem, immer wieder anders (Iterabilität).

ZITIERTE LITERATUR

Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003

Shelomo ben Yitshak, Raschis Pentateuchkommentar, hg. von Selig Bamberger, Basel [3]1975, 1–2

Roland Bergmeier, Das Gesetz im Römerbrief und andere Studien zum Neuen Testament, Tübingen 2000

Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion (Institutio religionis christianae), hg. von Karl Müller, Neukirchen [2]1928

Fabio Ciaramelli, Die ungedachte Vermittlung, in: Pascal Delhom/Alfred Hirsch (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Zürich 2005, 75–86

Jacques Derrida, Auslassungspunkte. Gespräche, hg. von Peter Engelmann, Wien 1998

Jacques Derrida, Bleibe. Maurice Blanchot, hg. von Peter Engelmann, Wien [2]2011

Jacques Derrida, Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen, Berlin 2003

Jacques Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1972, 121–235

Jacques Derrida, Grammatologie, Frankfurt am Main [12]2013

Patrick Ebert, Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive, Tübingen 2020

Hubert Frankemölle, Das Evangelium des Neuen Testaments als Evangelium des aus den heiligen Schriften der Juden, Berlin 2013

Hubert Frankemölle, Völker-Verheißung (Gen 12–18) und Sinai-Tora im Römerbrief. Das „Dazwischen" (Röm 5,20) als hermeneutischer Parameter für eine lutherische oder nichtlutherische Paulus-Auslegung, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Pausperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 275–308

Jörg Frey, Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen [2]2012

Gerhard Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι κτλ., in: ThWNT, Bd. 2, Stuttgart 1960, 705–735

Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig [4]2012

Klaus Haacker, Verdienste und Grenzen der „neuen Perspektive" der Paulus-Auslegung, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 1–15

Christine W. Hoffmann, Homiletik und Exegese. Konzepte von Rechtfertigung in der evangelischen Predigtpraxis der Gegenwart, Leipzig 2019

Matthias Konradt, Law, Salvation and Christian Identity in Paul and Matthew, in: Michael Welker/Gregor Etzelmüller (Hg.), Concepts of Law in the Sciences, Legal Studies, and Theology, Tübingen 2013, 181–204

Matthias Konradt, Luthers reformatorische Entdeckung – eine Relektüre aus exegetischer Sicht, in: Martin Heimbucher (Hg.), Reformation erinnern. Eine theologische Vertiefung im Horizont der Ökumene, Neukirchen-Vluyn 2013, 13–41

Matthias Konradt, „Mein Wandel einst im ‚Ioudaismos'" (Gal 1,13). Paulus als Jude und das Bild des Judentums beim Apostel, in: René Bloch/Simone Haeberli/Christoph Schwings (Hg.), Fremdbilder – Selbstbilder. Imaginationen des Judentums von der Antike bis in die Neuzeit, Basel 2010, 25–67

Emmanuel Levinas, Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse, Frankfurt am Main 2005

Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München [6]2012

Emmanuel Levinas, Jenseits des Buchstabens. Band 1: Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 2006

Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München [4]2011

Emmanuel Levinas, Schwierige Freiheit. Versuche über das Judentum, Frankfurt am Main [2]1996

Emmanuel Levinas, Stunde der Nationen. Talmudlektüren, München 1994

Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München [5]2014

Emmanuel Levinas, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen, Frankfurt am Main 1998

Emmanuel Levinas, Zeugnis und Ethik. 23. April 1976, in: Emmanuel Levinas, Gott der Tod und die Zeit, hg. von Peter Engelmann, Wien [2]2013

Emmanuel Levinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995

Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Deutsche Bibel 1522–1546 (=WA DB) Bd. 8, Weimar 1954

Jens-Christian Maschmeier, Göttliche und menschliche Gerechtigkeit bei Paulus und Luther. Ein Beitrag zu den Begründungsstrukturen reformatorischer und paulinischer Ethik, in: Theologische Zeitschrift 2/68 (2012), 117–138

Jens-Christian Maschmeier, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Kritik alter und neuer Pauluspersperspektiven, Stuttgart 2010

Adriaan T. Peperzak, Judaism and Philosophy in Levinas, in: International Journal for Philosophy of Religion 40/3 (1996), 125–145

Philipp Stoellger, Deutung der Passion als Passion der Deutung. Zur Dialektik und Rhetorik der Deutungen des Todes Jesu, in: Jörg Frey/Jens Schröter (Hg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament, Tübingen 2005, 577–607

Philipp Stoellger, Gott als Medium und der Traum der Gottunmittelbarkeit, in: Hans-Peter Großhans/Michael Moxter/Philipp Stoellger (Hg.), Das Letzte – der Erste. Gott denken: Festschrift für Ingolf U. Dalferth zum 70. Geburtstag, Tübingen 2018, 351–393

Philipp Stoellger, Göttliche Szenarien oder: Wenn Gott eine Szene macht. Zur Refiguration religiösen Personals kraft szenischer Immersion, in: Christiane Voss/Katerina Krtilova, Lorenz Engell (Hg.), Medienanthropologische Szenen. Die conditio humana im Zeitalter der Medien, Paderborn 2019, 125–145

Philipp Stoellger, Im Vorübergehen. Präsenz als Entzug als Ursprung der Christologie, in: Elisabeth Hartlieb/Cornelia Richter (Hg.), Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung, Stuttgart 2014, 99–110

Philipp Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata', Tübingen 2010

Philipp Stoellger, Art. Rechtfertigung, theologisch, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Bd. 7, Tübingen 2005, 676–694

Philipp Stoellger, Vom Nichtverstehen aus. Abgründe und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.), Hermeneutik der Religion, Tübingen 2007, 59–89

Volker Stolle, Nomos zwischen Tora und Lex. Der paulinische Gesetzesbegriff und seine Interpretation durch Luther in der zweiten Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 41–68

Hendrik Stoppel, Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie, Zürich 2018

Gerd Theißen, The New Perspective on Paul and its Limits. Psychological Considerations, in: The Princeton Seminary Bulletin 27 (2007), 64–85

Gerd Theißen/Petra von Gemünden, Der Römerbrief. Rechenschaft eines Reformators, Göttingen/Bristol 2016

Peter J. Tomson, „Die Täter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden" (Röm 2, 13). Zu einer adäquaten Perspektive für den Römerbrief, in: Michael Bachmann/Volker Stolle (Hg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 183–222

Bernhard Waldenfels, Antwortregister, Frankfurt am Main ²2016

Bernhard Waldenfels, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt am Main 2002

Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006

Bernhard Waldenfels, Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung, Berlin 2012

Bernhard Waldenfels, Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, Frankfurt am Main 2005

Bernhard Waldenfels, Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Frankfurt am Main 2004

Bernhard Waldenfels, Schattenrisse der Moral, Frankfurt am Main 2006

Bernhard Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, Berlin 2015

Klaus Wengst, Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014

Klaus Wengst, Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk! Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart 2008

Andrew P. Wilson, Transfigured. A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration, New York 2007

Michael Wolter, Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8, EKK IV/1 (N.F.), Ostfildern 2014

Michael Wolter, Der Brief an die Römer. Teilband 2: Röm 9–16, EKK IV/2 (N.F.), Ostfildern 2019

Michael Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 359-372
ISSN: 1825-5167

A LEI DE LEVINAS
PARA ALÉM DAS TENTAÇÕES IDOLÁTRICAS

RICARDO TIMM DE SOUZA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil)
timmsouz@pucrs.br

ABSTRACT
The text aims to investigate the thesis that E. Levinas' thinking as a whole constitutes essentially a vast anti-idolatric project, not only in terms of theology and culture, but also in a strict philosophical meaning. This would be the "law" of Levinas' thinking.

KEYWORDS
Ethics, idolatry, magics, thinking, alterity.

Para o amigo Fabio Ciaramelli

> *Como os objetos se tornaram frios sob a luz da razão, perderam a aparência de animados, o que os anima – sua qualidade social – torna-se independente, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, uma coisa entre coisas.*
> T. ADORNO[1]

> *Pensar exige clareza de ideias, enquanto magia se pratica sob o domínio do obscurantismo.*
> V. KLEMPERER[2]

I.

A tese que aqui pretendemos expor é de que a obra de Levinas, considerada em seu todo, se constitui em um vastíssimo e profundo *libelo anti-idolátrico*. Naturalmente, é de domínio geral o fato de que Levinas, por razões as mais diversas que transparecem de maneira mais ou menos explícitas ao longo de seus textos – de suas origens culturais aos momentos específicos da história ao quais atentou, por exemplo, desde "Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo" – deve ser sempre compreendido como um pensador que se posta na posição mais distante

1 Minima moralia.
2 LTI – A linguagem do Terceiro Reich, p. 173.

possível de qualquer tentação de índole idolátrica, em termos religiosos ou filosófico-culturais. Todavia, nossa tese possui a pretensão de tornar claros alguns pontos que permitem pensar que a *motivação primigênia* do pensador lituano-francês já se estatui como um projeto historicamente atribulado de estabelecimento de um modelo de *pensamento intrinsecamente anti-idolátrico*, e cuja raiz e nervo principal é, exatamente, a aproximação de categoria de Exterioridade – *Autrui*, alteridade – como interdição original à insinuação da tentação idolátrica no universo do pensamento; e isto através da denúncia da *magia* que obnubilece os recantos do logos e nele, vezes demais, se insinua.

II.

Pois, de fato, se consideramos que habitamos um universo encantado pela indústria cultura a serviço de Mamon e de seus fantoches, não há como estabelecer um modelo de insurgência produtiva contra a lógica idolátrica onipresente se não for dedicada atenção muito cuidadosa à *sorcellerie*, à magia específica que habita a presente sociedade da pós-verdade necessariamente, sua dimensão *fabulosa* que intervém exatamente nos pontos nos quais a racionalidade se oculta de seu mister interpretativo e se converte, ardilosamente, em artifício de convencimento. Assim, há que se demarcar a sintática da geração das feitiçarias mentais que embriagam o intelecto e o convencem a seguir a trilha do absoluto de uma "imagem" que se apresenta na condição de não ser compreendida. Lembremos a definição de idolatria de V. Flusser: "Idolatria: incapacidade de decifrar os significados da ideia, não obstante a capacidade de lê-la, portanto, adoração da imagem"[3]. Tal incapacidade não se deve necessariamente à parvoíce, mas, muitas vezes, à *rede mágica* montada em torno a conceitos e enunciações exatamente para que não sejam compreendidos. Tal rede mágica, é importante ressaltar, constitui-se em elemento fundamental de *todas* as formas de idolatria. Dos modelos seculares de adoração de imagens à adoração de Mamon no tardo-capitalismo, algo não muda: a *fé na magia como tal*. Em outros termos, a fé na capacidade de saltar a instância crítica-avaliativa da coisa ou situação para assumir, imediatamente, a crença na identificação desta coisa ou situação com a *ideia de realidade* que o indivíduo, ou as multidões, validam como tal – em termos levinasianos, trofismos do Mesmo. E entramos aqui numa capciosa circularidade, pois, se a ideia, digamos "inconsciente", de magia necessariamente habita todas as formas de idolatria, a idolatria configurada como tal é, sempre, uma profissão de fé *hipnótica* na magia. T. Adorno expressa bem tal complexo em um conhecido aforismo de *Minima moralia*:

[3] Filosofia da caixa preta, p. 18.

> A regressão ao pensamento mágico à época do capitalismo avançado assimila-o a formas típicas deste capitalismo. Os fenômenos periféricos, obscuramente associais, do sistema, as pobres tentativas de olhar pelas fendas de suas muralhas, decerto nada revelam do que estaria fora dele, mas tanto mais revelam sobre as forças da decadência em seu interior. *Aquelas miniaturas de sábios que aterrorizam seus clientes diante de uma bola de cristal são modelos de brinquedo grandes, que detêm em suas mãos o destino da humanidade*. Tão hostil e conspiratória quanto os obscurantistas da *Psychic Research* é a própria sociedade. *O poder hipnótico exercido pelas coisas ocultas assemelha-se ao terror totalitário: nos processos atuais ambas as coisas se interpretam*. O risco dos áugures transformou-se, amplificado, na gargalhada sardônica da sociedade a respeito de si mesma: ela se deleita com a imediata exploração material das almas. O horóscopo corresponde às diretrizes dos *bureaux* às populações, e *a mística dos números prepara para as estatísticas administrativas e os preços impostos pelos cartéis*. A própria integração mostra-se no fim das contas como ideologia para a desintegração em grupos de poder que se exterminam reciprocamente. Quem cai aí dentro está perdido. (grifos nossos)[4]

"O poder hipnótico exercido pelas coisas ocultas assemelha-se ao terror totalitário: nos processos atuais ambas as coisas se interpretam". Em outros termos, o poder hipnótico exercido pelo líder fascista, por exemplo, e o exercido pela lógica impessoal dos "mercados", bem elaboradas por seus ideólogos, é o *mesmo*. A sustentação de estruturas mentais de crença que não sobreviveriam a nenhum tipo de análise minimamente séria de seus constitutivos *depende completamente* da magia funcionalizada procedimentalmente, exatamente com a intenção de que o âmago do existente esteja protegido da visão daquilo que se pode designar como "pensamento filosófico", ou, se quisermos, do pensamento *desencantado* propriamente dito em geral.

Estamos agora em meio a uma tessitura extremamente complexa de categorias, que necessita ser analisada a fundo. Pois a questão principal, na idolatria, *não* é a magia que a habita, por mais evidente que o elemento mágico ou fabuloso tenha, na racionalidade idolátrica, uma posição central. Pode-se mesmo dizer que a magia e suas lógicas constituem, apenas, o *elemento visível* inescapável da idolatria. A razão disso é que, se aprofundarmos a análise da questão da magia, perceberemos facilmente que sua essência não é o convencimento de quem a observa, mas a maravilha que desperta. O mágico que retira coelhos da cartola não tem como finalidade última convencer a plateia de que está engendrando coelhos *ex nihilo*, que vêm ao mundo pela cartola, mas, antes, está oferecendo ao público a aparência palpável de uma ação que é *inexplicável* no campo da lógica corrente. Em outros termos, está questionando, com seus atos, a naturalidade da natureza conhecida e corrente e, com isso, obtém o efeito de maravilhamento de seu público. E é este maravilhamento que seu público procura, e não a subversão ontológica de leis naturais.

4 ADORNO, T. Minima moralia, p.

A questão, portanto, está posta por ela mesma: a questão principal pela qual a magia tem de ser analisada não é ela mesma, mas *os efeitos* que alguém procura obter ao realizá-la.

III.

É possível, sem muita hesitação, designar de *sacralização* o conjunto de tais efeitos em sua ocorrência à realidade. "Sagrado" é uma palavra que se opõe a dois termos simultaneamente. Em primeiro lugar, a "profano", no sentido de Agamben; de fato, etimologicamente, "profanar" significa restituir ao uso comum aquilo que dele foi retirado:

> Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa "profanar". Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente "sagradas") ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas 'religiosas'). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. 'Profano' – podia escrever o grande jurista Trebácio – 'em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens'. ... (*D.* 11,7,2).[5]

Em segundo lugar, "sagrado" se opõe a "santo", *sanctus* – separado. Agora, porém, não separado pela vontade de alguém ou por atos consagratórios, exercícios de poder simbólico ou real que isolam algo ou retiram algo do uso comum que anteriormente disponibilizava, mas separado por sua própria *essentia* em sentido spinozano do termo, por sua realidade, que não depende da chancela de ninguém para se dar, já que se constitui como *Outro* em relação aos poderes do Mesmo.

Em síntese: *sacralizar*, portanto, significa postular *como* Outro algo que pertence à esfera de influência do mesmo. Tal postulação, neste contexto, assume o sentido de magia; e sacralizar, neste sentido, é assim um *ato de magia*: tem como intenção fazer passar por *separado* o que, na verdade, não o é. Essa é a razão pela qual o ato que permite toda a idolatria, o ato mágico de sacralização de algo, precisa ser analisado e compreendido em seus verdadeiros constitutivos. Essa é condição de

[5] AGAMBEN, G., Profanações, p. 65. Ainda: "A profanação implica... uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado" – AGAMBEN, G., Profanações, p. 68.

uma crítica radical das lógicas da idolatria, ou seja, de uma *crítica radical da racionalidade idolátrica*[6].

IV.

Em seu ciclo de "Leituras talmúdicas", E. Levinas dedica uma delas ao estudo da inter-relação entre magia e sagrado. Este estudo leva o nome de "Dessacralização e desencantamento"[7]. Trata-se de um texto fundamental para que se compreenda a necessidade estrita de exposição dos verdadeiros mecanismos de magia, encantamento, sacralização e idolatria, bem como todos esses conceitos se entrelaçam, uma vez que constituem, no fundo, aspectos ou estágios de um mesmo fenômeno.

Levinas inicia, como é de se esperar, pelo rechaço peremptório ao sagrado e a todas as lógicas de legitimação do mesmo.

> Sempre me perguntam se a santidade, quer dizer, a separação ou a pureza, a essência sem mistura que se pode chamar de Espírito e que anima o judaísmo – ou à qual o judaísmo aspira – pode permanecer num mundo que não seria dessacralizado. Perguntem-me – e aí está o verdadeiro problema – se o mundo está bastante dessacralizado para acolher uma tal pureza. *O sagrado, na verdade, é a penumbra em que floresce a feitiçaria que o judaísmo tem como um horror. O "outro lado", o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolhas do nada nas coisas – "disfarces" nos objetos do cotidiano –, o sagrado reveste-se do prestígio dos prestígios.* A revelação recusa esses maus segredos. Recusa de que dão testemunho, especialmente, estas páginas 67a-68a do tratado do Sinédrio. Estes textos, por suas definições da feitiçaria – os textos sugerem muitas delas –, permitem talvez distinguir o santo do sagrado para além das semelhanças formais ou estruturais evocadas aqui nesta manhã, quando se tentava denunciar e deplorar a degenerescência do sagrado do mundo moderno. (grifo nosso)[8]

E isso porque "a feitiçaria, prima irmã – se não irmã do sagrado – parenta um pouco decaída mas que, na família, aproveita as relações de seu irmão, aceito no mundo mais considerado – é a *mestra da aparência*."[9]. O mundo atual, como se constata muito facilmente, é um *mundo de aparências e ilusões*. Uma enorme quantidade de energia é gasta continuamente em publicidade e disseminação de informações que não têm outro objetivo que não vender produtos ou justificar sua compra, por exemplo. Inverdades que *parecem* verdades, estupidez que *parece*

[6] Cf. SOUZA, R. T., Crítica da razão idolátrica – tentação de Thanatos, necroética, sobrevivência, Porto Alegre: ZOUK, 2020.

[7] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas.

[8] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 97-98.

[9] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 98.

inteligência, construtos artificiais que *parecem* expressões naturais das coisas, linguagens ressecadas que *parecem* linguagem vigorosa, desejos doentes que *parecem* expressões de saúde psíquica, Thanatos que *parece* Eros – a lista é infinda. E todas estas aparências são consequência do exercício de uma só lógica: a lógica sacralizadora por parte do poder do Mesmo que se exerce no mundo da vida, usurpando o lugar do Outro através de suas próprias projeções.

E, se assim é, uma sociedade humana e vital consistiria em uma sociedade verdadeiramente dessacralizada, onde a enganação e o embuste fossem compreendidos como tal e não como outra coisa completamente diferente deles.

> A sociedade verdadeiramente dessacralizada seria então uma sociedade na qual cessaria esse embuste impuro da feitiçaria, difundido por toda parte, que antes faz viver do que aliena o sagrado. *A verdadeira dessacralização tentaria separar positivamente o verdadeiro da aparência essencialmente misturada com ele.*[10]

Mas tudo começa com a análise da feitiçaria e da magia, mães de todas as ilusões. É com exemplos concretos da tradição que Levinas aponta os caminhos que recebemos como herança e que podem significar a superação da tentação mágica:

> Na Mishna, vou buscar a primeira frase, que não será desenvolvida na passagem traduzida, e que não se refere ao nosso problema. Comecemos aqui: "O feiticeiro, caso exerça uma atividade, é passível de sanções..." (...) *É passível de sanções se o ato de feitiçaria entra no circuito de uma atividade que tenha uma finalidade de ultrapasse o simples jogo de ilusão.* (grifo nosso).[11]

Nada há de errado com o jogo de ilusões – desde que ele permaneça o que realmente é, um *jogo de ilusões*, e nada mais. Nada há de maldade no mágico que se proclama mágico. A questão inicia quanto *o mágico se esconde por detrás de sua magia para iludir a audiência fingindo que a ilusão não é uma ilusão.*

> "... mas de modo algum se fica apenas na ilusão". O rabi Akiva, em nome do rabi Josué, disse: "Duas pessoas colhem pepinos, uma delas é passível de sanções, aquela que disso dá ilusão é absolvida."[12]

Quem ilusoriamente colhe pepinos, e este ato a ninguém prejudica – por exemplo, o colhedor não tenta transformar os pepinos em mercadoria – esse é absolvido. Não há mal algum nisso. Quem, porém, faz da ilusão uma imitação da realidade, e vende *nada* como se fosse algo, esse é passível de sanções:

> A Mishna – que só assumirá todo seu sentido através da amplificação do problema que a Guemara terá suscitado através das questões novas que vão desencadear suas

[10] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 98.

[11] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 99.

[12] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 99.

> próprias questões e através dos sentidos não explícitos que vão aparecer no sentido por ela enunciado – *distingue entre a feitiçaria que tenta provocar ilusões e aquela que tenta tirar proveito*. No exemplo citado, trata-se de um feiticeiro não muito exigente; não comercia com um produto muito caro, é um pobre feiticeiro que produz pepinos em um campo. Ficar na ilusão não chega a ser coisa grave, mas se o feiticeiro colhe os pepinos, se a ilusão chega a se integrar a um processo econômico – e a vida econômica moderna é, afinal, o lugar privilegiado da colheita de pepinos ilusórios e de gordos proveitos que se tiram de uma tal safra –, *a feitiçaria torna-se um ato criminoso*. É passível de sanções. (grifos nossos).[13]

A feitiçaria, por si mesma, não é um ato criminoso. Apenas se torna um ato criminoso que se a usa para lesar a credulidade alheia, oferecendo-lhe um peso de realidade que ela não possui e não pode possuir.

> (...) O rabi Akiva responde: "Estabeleço meu argumento para um israelita de israelitas, para quem a escritura prevê diversas formas de morte; quanto a ti, estabeleces argumento para um israelita de idólatras, para quem a Escritura não previu senão uma única forma de morte". (...) O rabi Akiva reconhecia aqui que o sentido de seu argumento consiste, precisamente, em não compreender a feitiçaria como uma perversão pagã. É uma perversão do próprio povo santo. A feitiçaria não vem de más influências, ela é o descomedimento do próprio saber, para além daquilo que se pode apoiar no verdadeiro, *a ilusão que resulta do verdadeiro insuportável e que tenta do próprio fundo o verdadeiro*; perversão judia, quer dizer, perversão de todos aqueles que podem se elevar ao verdadeiro, de todos aqueles que se reúnem ao pé do Sinai. (grifo nosso).[14]

V.

Nota importante: feitiçaria como perversão – pois leva indiretamente, de algum modo, à idolatria – não é apanágio dos espertalhões e imorais, mas tentação constante àqueles que poderiam não praticar e, todavia, estão sempre prestes a sucumbir a seus encantos. Entenda-se por "povo santo", aqui, o conjunto daqueles que *sabem* sobre a magia, seus graus e perigos e suas consequências. a questão nunca se coloca no sentido de fazer equivaler "povo santo" ou "povo escolhido" a "povo em estado de beatitude, infenso a pecados e males". Pelo contrário: *é exatamente porque o saber traz responsabilidade que o ato de utilizar este saber para explorar ou degradar o Outro, seja de que forma for, é hediondo*. "Povo santo" significa "povo responsável", ou não significa nada. Responsabilidade pela justiça, que significa a procura constante de descerramento dos véus que envolvem as dimensões da realidade, na medida em que estas se dão. *É pelo intelecto responsável que a ética é realizada e a justiça promovida*; veja-se o famoso dito de

[13] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 99-100.

[14] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 105.

Adorno: "só existe uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça". O demais vive ao alcance da tentação da magia. E, se é verdade que não existem mágicos ingênuos, também não existem idólatras ingênuos, pois o que engendram e no que investem suas energias são sempre, de algum modo, frutos da magia. *O idólatra é um mágico sem pudor*.

> Mas, desde logo, problema filosófico: como é possível uma tal degradação? Como a santidade pode se confundir com o sagrado e virar feitiçaria? Como o sagrado pode se transformar em encantamento, em poder sobre os homens? (...) O rabi João disse: "Por que a feitiçaria é chamada *kechafim*? Porque ela contesta a Assembléia do Alto." (...) De fato, se vocês escreverem em hebraico a fórmula: "Eles contestam a Assembléia do Alto", *Makhichim famalia chel maala*, aí encontrarão as letras "k", "ch", "f", "m", formando a palavra kechafim (não tratamos de vogais!), que significa feitiçaria. Processo, claro, que nenhuma etimologia séria justificaria, mas enuncia-se uma ideia interessante: o sentido da feitiçaria seria uma contestação da ordem mais alta. Contestação do Absoluto. O diabólico, o luciferiano *não*. *O mágico diz* não *à ordem mais alta*. Mas como é possível? De onde viria esse não, no sim do Absoluto? Nada está fora dele para se opor a ele. Louca ideia essa de um sagrado que se degrada! Isso nunca foi o Absoluto, é seu simulacro! Como a suprema presença seria afastada de si própria? Espinosa nos ensina exatamente o caminho do pensamento que leva a Deus, mas nunca conseguiu demonstrar como Deus afasta de si próprio para dar lugar a um conhecimento do primeiro gênero que substitui sua ideia. *A menos que a feitiçaria (...) tenha algum modo de existência inédito, entre o ser e o nada, na loucura das cabeças humanas. Ela não é nada para a pessoa ou a civilização que tinham atingido o sagrado verdadeiro – a santidade – a serviço do Mais Alto. Não as ameaça. Não as tenta.*[15]

"Ordem mais alta" significa, se quisermos, princípio de realidade freudiano. A sofisticação talmúdica traz à visibilidade, ainda uma vez, a complexidade no trato da realidade que a realidade impõe. O Mais Alto em nada intervém; permanece como uma espécie de sombra da consciência, um "Outro internalizado" que regula as ações, ou seja, que faz corresponder o *desejo ao ato e o ato ao desejo*, na atitude *separada*, o "ateísmo original" levinasiano, que caracteriza o início da verdadeira trajetória vital-subjetiva em auto-constituição pelo Outro, ou seja, quem chegou a tal nível de *consciência voluntária*. A esse, a feitiçaria "não ameaça, nem tenta". Não há risco de idolatria na "santidade", ou seja, na separação, pois o narcisismo do Mesmo é interditado pela Alteridade da verdade – da realidade. Um Sujeito em processo de constituição não pode dirigir simplesmente seus tentáculos em direção ao que simplesmente lhe apraz, pois tal seria a negação de seu próprio trajeto temporal-consciente até então, e significaria sua falência e a de todos os seus esforços; ninguém dá um soco em uma rocha impunemente.

[15] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 107-108.

VI.

A questão é que talvez "a feitiçaria tenha algum modo de existência inédito, entre o ser e o nada, na loucura das cabeças humanas". Essa observação é precisa. A magia, que ocupa o mesmo lugar da idolatria – na medida em que é um pressuposto da segunda – como que cria para si um espaço de validade "entre o ser e o nada". *Ela apenas é quando se esfumaça no nada, mas este nada reassume, constantemente, uma aparência de ser: ideias-imagens*. O mundo contemporâneo é sabidamente uma usina imparável de fabricação de ideias-imagens, mais conhecidas como *aparências*. "Aparência" não é senão, e apenas, o que aparece; sua *essentia* não corresponde a alguma realidade, a não ser à paradoxal aparência dela mesma... Todavia, ainda mais paradoxal é que as aparências, sob o signo de Thanatos, dirigem o mundo contemporâneo; o vital é degradado em *aparência falhada*. Isto torna possível que a máxima coagulação de sangue vertido, por exemplo, numa guerra, corresponda de algum *modo mágico* à assepsia completa de um mundo virtual-plastificado – o que preside, por exemplo, a *dronificação* do mundo[16].

E o ressalto, mais uma vez, está em demarcar definitivamente a diferença entre técnica e feitiçaria.

> Se vocês conhecem os mistérios da criação, podem, como o Maharal de Praga, *fabricar um objeto de aparência sobrenatural*. Há autorização para isso. Esse texto audacioso nos ensina, entretanto, *o ridículo que haveria em impor limites às possibilidades humanas. Abaixo as superstições reacionárias e os pavores diante do progresso técnico!* Desde que não abuse da ilusão, pode-se tudo ousar, até a fabricação da carne sintética. Isso não é feitiçaria. Carne sintética, sim, mas carne para Shabat. Não se trata de um detalhe. São permitidos sonhos mais audaciosos ainda, desde que o Shabat permaneça: *a soberania do homem capaz de furtar-se a contragosto à ordem, às necessidades e à engrenagem das coisas*. A comparação entre as leis que regem a feitiçaria e as leis que regem a transgressão do Shabat não são, portanto, puramente estruturais. A lei do Shabat marca o limite entre a técnica e a feitiçaria. A feitiçaria, num certo sentido, é a *profanação do Shabat*. (grifos nossos)[17]

[16] CHAMAYOU, G. Teoria do drone.

[17] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 113. O comentário se refere à produção do que Levinas refere aqui como "carne sintética": "(...) há o ato desde o início autorizado, como aquele do rabi Haniná e do rabi Uchia, que, todas as vésperas de Shabat, estudavam a doutrina da criação, criavam um novilho à terça parte de sua maturidade e o consumiam." (LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 113). Segue Levinas: "Sou sempre tocado a perceber, através das discussões jurídicas ou das comparações puramente formais da Guemara, louvores significativos e que provavelmente são o essencial. Que a feitiçaria possa ser comparada à transgressão do Shabat – por oposição àquelas que chamaram delicadamente de sabá os encontros das feiticeiras – é coisa muito notável. Que o Shabat seja, afinal de contas, para o homem, mas que só possa ser para o homem e de seus abusos – e da feitiçaria da interiorização, como podemos chamar agora a magia do murmúrio – é mais notável

Técnica é exercida por quem é capaz de escapar à tentação "da ordem, das necessidades e das coisas"; feitiçaria, em seu pior sentido, é a subversão da capacidade judicativa que permite diferir entre a autonomia ética e a "heteronomia" tentadora das coisas à disposição para manuseios impróprios, *incluindo a criação de ídolos*.

VII.

Levinas cita excertos nos quais aparecem exemplos nos quais a confusão entre magia e realidade é candente, muitas vezes com consequências tragicômicas:

Pequenos casos.

Entramos agora por um caminho aparentemente anedótico: casinhos de feitiçaria contados por velhos sábios que se distraem. A conversação habitual dos sábios, *Sichath houlin chel Talmidei hahamim*, tem, entretanto, um sentido.

Contou o rav Achi: "Uma vez vi Abu de Karna assoar-se e saírem bolas de seda de suas narinas."

Trata-se provavelmente daqueles que manipulam universos por simples jogos de escrita; compram e vendem num canto de escritório vagões de trigo e navios de petróleo e deslumbram frágeis olhos.

Um outro caso e o mesmo problema: há algum tipo de criação na feitiçaria? Não, não há criação na feitiçaria; os feiticeiros – não li no texto que se segue, faço uma paráfrase aproximada – não são capazes de criar nem o ser mais insignificante, nem o maior ser, só podem criar seres já existentes, deslocam as coisas. Operam "truques" para reuni-los quando estão dispersos, para fazer com que apareçam fazendo-os vir de algum lugar. Confusão, rebuliço, mas nada de novo.

Eis:

Rav contava ao rabi Hia: "Um dia vi um árabe cortar um camelo com sua espada. De repente, tocou tambor diante dele, e o camelo ressuscitou." O rabi Hia replicou: "Você encontrou (depois dessa operação) sangue e esterco? Tratava-se apenas de uma ilusão."

Claro, os feiticeiros não têm poder sobre o vivente. Conheço, nesse caso, uma literatura completa de conflitos e de problemas patéticos, em situações paradoxais em que não há uma lágrima, nem uma só gota de sangue quente, nem um tostão de verdadeira humanidade. Ah, se restasse somente um pouco de esterco quente depois de todos esses dramas e essas crises! Mas é apenas desperdício de papel...

Outra história:

ainda" (LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 114).

"Zeéri chegou um dia a Alexandria do Egito e comprou um jumento." (...) Quando quis dar de beber ao jumento, o encanto se rompeu e ele se viu sentado sobre o tronco de uma pinguela.

O burrinho era apenas um tronco. Quando ele quis dar água ao jumento, o encanto se rompeu; consta que a água reduz de fato o poder da feitiçaria, a água desencanta. Principalmente a água fria. Então, os outros lhe disseram: "Se tu não fosse Zeéri, não te daríamos dinheiro, porque aqui ninguém compra sem provar com água o que está comprando."

O mundo moderno.

Nenhuma coisa é tão idêntica a si própria. A feitiçaria é isso, o mundo moderno, nada é idêntico a ele. Ninguém é idêntico a ele, nada se diz, porque nenhuma palavra tem sentido próprio, toda palavra é um sopro mágico; ninguém escuta o que você diz; todo mundo supõe, por trás de suas palavras não ditas, um condicionamento, uma ideologia.

Novo caso com sentido semelhante:

"Um dia Ianai foi a um albergue e pediu água para beber. Quando uma mulher estendeu-lhe a chetitá, ele percebeu que seus lábios se mexiam. Derramou um pouco de água no chão: eram escorpiões. Então, ele lhe disse: "Bebi da sua, beba da minha." Quando ela bebeu, transformou-se em jumento. Ele montou no jumento e saiu assim pela rua. Lá, uma amiga da mulher rompeu o encantamento e viu-se Ianai montado em uma mulher".

Último exemplo: a famosa rã chegada ao Egito como segunda praga. O texto do Êxodo diz *tsfardea*, no singular. Cria-se então um problema: não havia uma rã enorme cobrindo o Egito? Isso teria sido horrível, parecendo mais *O cadáver de Amadeu ou como se livrar dele*, de Ionescu. A feitiçaria seria então a invasão da vida pelos resíduos da vida, o afogamento da cultura sob os arquivos da cultura, a permanência triunfante de toda a interrupção e de todo o começo. O sagrado na própria impossibilidade da dessacralização! A menos que o substantivo no singular indique uma monstruosa proliferação de uma rã única: proliferação do mal, ou simplesmente da moda. A menos – e esta eventualidade também é evocada pelos comentadores – que tenha sido suficiente uma única rã para atrair ao Egito todas as rãs do mundo. Uma rã, ou o mal... Não sei se os proletários de todos os países se unem, mas os criminosos de todos os países, apesar de todas as suas dissensões, apresentam uma frente única. O crime tem sempre uma dimensão internacional. Há apenas uma rã. Ela coaxou, e logo o Egito se encheu de rãs.[18]

[18] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 114-117.

VIII.

Todas essas "loucuras" ocorridas "entre o ser e o nada" tem em comum o mérito de evidenciar como o universo mágico é, na verdade, uma atmosfera onipresente. Por vezes, tão presente que "aqui ninguém compra sem provar com água o que está comprando", como em Alexandria do Egito – ou, certamente, em alguma metrópole moderna, embora a água não seja mais, hoje em dia, um index de sanção de realidade.

E a única forma de resistência a este universo de tentações mágicas – ou seja, à regressividade ou permanência do espírito a(em) um nível de algum modo *pré-consciente* de sua vocação à realidade, essa doença fátua e sólida simultaneamente, que faz com que o investimento energético individual se dirija a uma quimera qualquer concebida por alguém com a intenção de enganar, como ocorre sempre que se constitui a arquitetura de uma configuração idolátrica – é um *despertar do saber enevoado pelo onirismo da promessa vazia de felicidade*.

> Resta a última pergunta, que surge diante do espírito de vocês e que a Guemara faz: o rabi Eliezer praticava a feitiçaria? (...) Mas como podia ele (O rabi Eliezer) agir assim? Não aprendemos nós: aquele que exerce o ato é passível de sanções? É diferente quando se trata de aprender. O mestre realmente disse: "O texto (Dt 18, 9) ensina: 'Não aprendas a fazer abominações.' Não deves aprender a fazê-las; mas deves aprender a fazer tudo para compreender e para ensinar."[19]

A saúde intelectual – a distinção entre Thanatos e Eros e, tanto quanto possível, o desejo erótico em contrapartida à tentação tanática – depende da *temporalidade* que permite à consciência apoderar-se de si mesma. E é fundamental a desposseção narcisista do saber que se sabe, pois ocorre sempre o risco de transformação do saber novamente em magia, ou, como classicamente descrito por Adorno e Horkheimer, em "mito"[20]. Hoje em dia, conhecer as lógicas da magia é uma necessidade anterior ao conhecimento das coisas, de tal modo as coisas estão envoltas por *magia*. Isso explica o nível inédito de ecossistema idolátrico que o mundo alcançou globalmente na atualidade, por exemplo, na *adoração idolátrica da mercadoria* na condição promulgada de que *tudo*, de algum modo, é mercadoria.

> Esse último ponto é essencial: tudo aquilo que aprendemos no mundo das ilusões e da feitiçaria sobre essa decadência do sagrado na qual se tem o falso sagrado (ou melhor, o sagrado simplesmente), precisa ser conhecido. No saber dessas abominações reside a única relação que o judaísmo consente com esse sagrado e sua dessacralização. A santidade que o judaísmo busca não deve nada nem ao mundo

[19] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 129.

[20] ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M., Dialética do esclarecimento.

> sagrado nem ao mundo dessacralizado no qual sempre degenera o sagrado, alimentando-se de sua própria degenerescência; a santidade que Israel busca nada tem a ver com o reino do deus mortal cuja morte o judaísmo nunca ignorou, para ele consumada há milênios. A santidade que ele quer vem-lhe do Deus vivo.[21]

IX.

O que aqui, por razões óbvias, está sendo sublinhado por Levinas em relação ao mundo judeu, pode e deve ser compreendido como uma necessidade universal; o que aqui, no contexto de uma "Leitura talmúdica", se dirige aos crentes do "Deus vivo", tem igual validade para qualquer um que prefira a vida à morte, Eros a Thanatos. A santidade não é uma categoria teológica ou religiosa, mas eminentemente *ética*; é a capacidade de não ceder, em nenhuma hipótese, à tentação de relegar o ato a exercer a algo diferente de uma *consciência* capaz de antever ao máximo de consequências que deste ato advêm ou podem advir. Em suma, encontramos aqui o *coração* da filosofia, a *megalopsykhía* aristotélica, dos mais antigos autores aos nossos contemporâneos – e a figura da "maioridade" de Kant ocupa um lugar central neste arco. Levinas se prova, nesta Leitura talmúdica, tão ou mais filósofo do que em qualquer outra de suas obras.

E o que, em outras épocas, poderia ser considerado um esforço intelectual para iniciados – compreender as raízes da idolatria que hoje domina o mundo em infinitas modalidades e de infinitas formas – é hoje, pura e simplesmente, uma *condição de sobrevivência.*

Eis, portanto, o que chamamos no presente contexto de Lei de Levinas: combater de todas as formas a *racionalidade idolátrica* – sempre expressões da violência do Mesmo – em todas as suas manifestações e em todos os momentos. Nada impede que a chamemos, igualmente, de Lei da Filosofia.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W., *Minima moralia,* São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, G., *Profanações*, São Paulo: Boitempo, 2007.

CHAMAYOU, G. *Teoria do drone*, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

FLUSSER, V. *Filosofia da caixa preta,* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

[21] LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas, p. 128-129.

KLEMPERER, V., *LTI – A linguagem do Terceiro Reich,* Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LEVINAS, E., "Dessacralização e desencantamento", in: LEVINAS, E., *Do sagrado ao santo – cinco novas interpretações talmúdicas*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

SOUZA, R. T., *Crítica da razão idolátrica – tentação de Thanatos, necroética, sobrevivência*, Porto Alegre: Zouk, 2020.

Symposium

Ivan Cerovac, *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*, Palgrave Macmillan, Cham 2020

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 375-386
ISSN: 1825-5167

EPISTEMIC DEMOCRACY, POLITICAL LEGITIMACY, AND REASONABLE PLURALISM

ELVIO BACCARINI
Department of Philosophy
University of Rijeka (Croatia)
ebaccarini@ffri.hr

ABSTRACT
After presenting some of Cerovac's theses (2020), the article explains some challenges to the criticism of all forms of epistocracy that he developed. The objections are expressed through the employment of some elements of Rawls's conception of public justification, more precisely of public reason. It is remarked that Rawls's theory of public reason has two sides. One is represented by the characterization of reasonable disagreement. The other side is represented by the fact that disagreement is not reasonable in all cases. In such situations, limited forms of sophisticated epistocracy are justified.

KEYWORDS
Epistemic democracy, epistocracy, public reason, Rawls.

1.

It is a privilege to have the possibility to discuss Ivan Cerovac's book (2020). The volume represents an important contribution, both in summarizing the debate on epistemic democracy, so far, as well as in providing new arguments to the dispute.

Cerovac's main thesis is on the line of David Estlund's famous epistemic democratic doctrine (Estlund 2008). The main tenets of the position are that, in order to have political legitimacy, a political framework of political decision-making (i) must be fair toward its participants; (ii) must be the epistemically best model, among all those that are fair. To illustrate, let's think about three models: (a) epistocracy – the epistemically best citizens rule; (b) democracy – each citizen has an equal say and equally shares political power in the political decision-making process; (c) political lottery - the name of the one who rules is extracted by chance. Political lottery is ruled out because it does not have any epistemic credential. But the main thesis endorsed and supported by Cerovac is that epistocracy is ruled out because of being unfair. This is because citizens are not treated like equals, and

the different treatment is not adequately justified. Thus, a central tenet in Cerovac's book is that inequalities are unfair, if they are not properly publicly justified.

The conception of adequate justification corresponds to John Rawls's liberal principle of legitimacy: "Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason" (Rawls 2005: 137). Cerovac, correctly, puts it in relation to John Stuart Mill's criterion of legitimacy. Thus, like Cerovac remarks, when Mill justifies some inequalities in the process of public decision-making, he strongly remarks that it would be unreasonable, from people's own perspective, to refuse them. Mill highlights the difference between the inegalitarian system that he proposes, on one hand, and disenfranchisement of some persons, on the other hand. The latter can be reasonably rejected: "Every one has a right to feel insulted by being made a nobody, and stamped as of no account at all. [...] To have no voice in what are partly his own concerns, is a thing to which nobody willingly submits to" (Mill 1977: 474). But, on the contrary, some inequalities in the public decision-making process cannot be reasonably rejected: "No one but a fool, and a fool of a peculiar description, feels offended by the acknowledgment that there are others whose opinion, and even whose wish, is entitled to greater amount of consideration than his" (Mill 1977: 474). On the contrary, some inequalities in political influence "are such that can be understood and accepted by the general conscience and understanding" (Mill 1977: 476). This general capacity to assess, through each person's own cognitive abilities, that stronger political influence of some people is justified, is fundamental. Namely, "this superior influence should be assigned on grounds which [each qualified person] can comprehend, and on which he is able to perceive the justice" (Mill 1977: 474). This appears to mirror Rawls's principle of legitimacy, and it will be the criterion for assessing legitimacy of public decisions in the present paper, in accordance with Cerovac's book.

I discuss Cerovac's exclusion of all forms of epistocracy, as the alleged result of the application of Rawls's liberal principle of legitimacy. Such an exclusion appears as problematic in consideration of Rawls's description of valid public reasons. Such are the reasons that we employ in relation to some particularly important public decisions, and that we may reasonably be expected to endorse as free and equal persons. In fact, in my view, Cerovac does not pay sufficient attention to the difference present in Rawls's determination of public reason, between conditions of reasonable pluralism, on one hand, and unreasonable objections to public decisions, on the other hand. This is partly justified by the fact that Rawls's main concern is represented by managing with conditions of reasonable pluralism. But, Rawls was perfectly aware that some disputes are not matters of reasonable

disagreement. In such cases, public reasons are simply the best reasons, and there is no reasonable disagreement about them. If such reasons are a matter of knowledge of particular skilled persons, a specific authority is attributed to them. The rest of us manifest reasonableness by endorsing the legitimacy of reasons put forward by them, and, conversely, unreasonableness in rebutting such reasons.

In the paper I proceed as follows. First, I briefly represent Cerovac's theses that I intend to discuss. Second, I describe Rawls's description of valid public reasons, and the Rawlsian challenge to Cerovac's rejection of all forms of epistocracy. Third, I express some ideas of a more nuanced approach to epistocracy, in conformity with Rawls's doctrine, and respectful of Rawls's, and partly Mill's, conception of legitimacy.

2.

Epistocracy, criticized by Cerovac, to put it simply, is the conception of legitimacy of public decisions, according to which public decisions made by people with superior epistemic status have legitimacy, in virtue of this epistemic status. Cerovac presents three forms of epistocracy (Cerovac 2020: 118).

Strong epistocracy attributes the exclusive legitimacy to rule on all questions to the epistemically privileged persons. The legitimacy of public decisions derives from the legitimacy to rule of the members of this epistemic elite, based on their epistemic merits. Moderate epistocracy relies on the privileged epistemic status of some persons in some fields. This status attributes them the exclusive legitimacy to rule in their fields of expertise. Thus, only climatologists have the legitimacy to rule, when climate issues are disputed. The basic idea is that all citizens have a potential right to participate in public decision making, at some moments, during their lifetime. However, they are not allowed to participate in ruling in every occasion, but, just when they have specific competence for the decision under examination (Cerovac 2020: 121). Weak epistocracy, that Cerovac refers to as sophisticated, as well, attributes to each minimally competent citizen the legitimacy to participate in the process of public decision making. However, not all citizens have an equal say. The arrangement is paradigmatically represented by the plural voting system pictured by John Stuart Mill (Mill 1977). In such a system, every citizen who has a basic level of education is allowed to participate in the ruling of society. However, equal influence is not allowed to all citizens. Thus, for example, persons with higher education have a stronger influence manifested in having more than one vote in the process of public decision-making.

The first argument employed by Cerovac is called 'the expert-boss fallacy'. It represents the moral argument against epistocracy. Like Cerovac says, the authorship of this argument belongs to Estlund (2008) and Rawls (2005). The basic idea is that expertise does not imply authority. In addition, a form of consent, that does

not need to be actual, and that attributes authority to experts, is required (Cerovac 2020: 122-125). However, we cannot expect the needed consent to appear. Let's remember that public decisions, and, among them, those that establish the political order of a political community, must be acceptable to all reasonable persons. The problem for epistocracy is that reasonable persons can disagree on it on at least two grounds. The first is related to the idea of public equality, as defined by Thomas Christiano (2008). The idea is that epistocracy contradicts public equality that, on the other hand, requires procedural equality of all citizens in the decision-making process. This, according to the view, represents a basic violation of justice. The second ground to reject epistocracy is represented by the republican idea of non-domination (Pettit 1999). The idea is that our freedom is respected as it should be only when we are not under the domination of other people. For example, we are not really free if we are in a condition of slavery, even when our master permits us to do everything that we want to do. We are not free, because our freedom is under the discretionary power of the master. The fact that she has decided to be absolutely permissible is not sufficient to define us as free. We are free only in an order where we have the status of equals in the public decision-making process. This, obviously, is not the case in an epistocratic order, and this is why a republican cannot accept it.

The second kind of objection is epistemic. In fact, there are two distinct epistemic objections. The first is represented by invidious comparisons (Cerovac 2020: 125-126). The basic problem is constituted by the fact that the moderate epistocratic thesis must be accompanied by the possibility to identify who the experts are, for any single field, otherwise, the thesis is ephemeral. But, Cerovac says that "in the conditions of reasonable pluralism of moral and political doctrines, having such public agreement on the criteria for expertise or on particular experts is impossible" , (Cerovac 2020: 125). He offers a few illustrations, and I mention two of them. First, we see disagreement (that Cerovac needs to judge like reasonable) among supporters of the moderate and the weak epistocratic thesis. The two theses identify experts in a basically different way. According to the former, experts are scholars in specific fields, let's say, economics, climatology, epidemiology, etc. According to the latter, expertise is generalized. Experts are represented by all prominently educated people in general, and they are privileged by the epistocratic norm in all fields. The second illustration is represented by epistocrats who think that experts in God's will need to rule. They diverge about these experts, in relation to the religion that they endorse.

The second kind of epistemic worry is represented by the demographic objection (Cerovac 2020: 147-149), that Cerovac reproduces from Estlund (2003). The problem is represented by the possibility that the better educated and skilled part of the population may suffer from some epistemic defects. For example, they can be concentrated in the socially, politically and economically advantaged part of the

society. As a consequence, they can suffer from a biased perspective, with consequent harms for the epistemic quality of decisions.

A problem is represented, says Cerovac, by empirically latent features. Such features are related to possible suspicions that some biases (for example, prejudices toward members of a religion, or an ethnic group) are present in the epistemically advantaged population, even though there is no clear empirical evidence about this. Some people can reject epistocracy because of such suspicions. Second, there can be the suspicion that some epistemically disturbing features are correlated with better education. For example, let's imagine that, even though this is not clearly visible, the best educated have dispositions to competitiveness that reduce those of solidarity, and they are, thus, biased in favour of radically individualistic conceptions of justice. Again, it is not needed that everybody agrees on these suspicions. A public decision, in order to be legitimate, must not be the target of reasonable rejection of some people. Thus, in order to show that epistocracy does not satisfy the liberal principle of legitimacy, it is sufficient that objections are reasonable, and endorsed by some persons.

Cerovac's conclusion is that epistocracy fails to meet Rawls's liberal principle of legitimacy. We cannot assume that reasonable persons will agree about the epistemic elite that can legitimately rule, nor whether it is justified to render public decisions exclusively a question for circumscribed elites.

In my view, it is possible to offer a Rawlsian defence of a form of epistocracy. My central point is that, contrary to what Cerovac says, it is possible to justify a form of epistocracy, through the employment of Rawls's liberal principle of legitimacy. Because, like Cerovac says, this principle corresponds to some of Mill's theses, the defence of a form of epistocracy that I will offer is Millian, as well, although it is different in content, to the one sustained by Mill.

3.

My first considerations regard Rawls's own operationalization of his liberal principle of legitimacy. In fact, contrary to Cerovac, Rawls inspires the justification of the legitimacy of a form of epistocracy through the employment of his principle. In brief, Rawls says that when a public decision is justified through valid public reasons, the decision is, in virtue of this, reasonable and, thus, legitimate. When a public decision contradicts valid public reasons, it is unreasonable and not legitimate. In my view, this founds a challenge to Cerovac's theses.

I start by Rawls's description of valid public reasons. Such are the reasons that we can employ when we justify some qualified and particularly important public decisions. Among valid public reasons, and, paradigmatically for the present paper, there are "the methods and conclusions of science when these are not con-

troversial" (Rawls 2005: 224). This, in my view, inspires a form of epistocracy, in opposition to Cerovac's overall rejection.

The opposition is not immediate. Rawls speaks about valid public reasons, while Cerovac speaks about who is part of the constituency of public decisions. But, in the present context, the two issues, at the end, overlap. Although Rawls does not say that members of the scientific community have the final legitimacy to make decisions, for example, like a specific decisional institutional body, and this could be the role of a fully democratic institution like the parliament, at the end, the theses endorsed by scientists represent the final verdict for legitimacy. Because of the fact that public decisions are legitimate when, and only when, they are justified through valid public reasons, and "the methods and conclusions of science when these are not controversial" (Rawls 2005: 224) are among valid public reasons, the role of public institutions, like the government, or the parliament, is that of putting in practice such reasons, when they matter. At the end, experts are those who rule, although, possibly, through intermediaries.

Let's represent through an illustration. Imagine that we must take the decision about prescriptions for the containment of a pandemic. The public decision must be justified through "the methods and conclusions of science when these are not controversial" (Rawls 2005: 224). This can be done directly, by constituting a scientific body that has the public legitimacy to make coercive decisions, or indirectly, by an obligation of, let's say, the government to put in practice the methods and conclusions of the scientific community.

Now, Cerovac could object and say that public decisions, even in the condition of a pandemic, are rarely issues of a single scientific response. Thus, policies for the containment of a pandemic can require responses from biomedical sciences, but, economics, theories of personal freedoms, psychiatry, and other sciences and fields of expertise, as well (for example, that of participating in religious rituals).

This complicates my thesis, that I interpret as a Rawlsian thesis, because it is coherent with Rawls's description of valid public reasons. But the basic idea is still valid. The final decision must not be based on conclusions and methods of a single science, but on balancing responses of all relevant sciences. Again, however, the voices of the scientific community establish the range of legitimate public decisions. Such are those decisions that are justified through the complex employment of the conclusions and methods of sciences. Not all voices in society have an equal value, and voices that appeal to theses that contradict the conclusions and methods of science can be legitimately neglected.

Cerovac could reply by appealing to the distinction between goals and instruments to realize them. He could say that science and experts indicate the way to realize goals that are, however, established in a fair procedure, where legitimacy is linked to procedural egalitarianism.

But I think that this reply is not efficacious. Legitimate goals, again, are circumscribed by valid public reasons. Such are reasons that do not contradict the ideal of citizens like free and equal, certain basic rights and liberties, etc. In fact, such ideal, values and principles are, probably, established more democratically than conclusions and methods of science that are exclusive to an epistemic elite. Every reasonable person, in the Rawlsian view, can assess, and endorse, such valid public reasons. This means that all persons with normally developed human capacities could have the potentialities to be part of the constituency. However, this does not mean that, actually, all persons are included. Some persons, for example, can have the capacities to be reasonable, but for negligence, social impairment that impeded an adequate education, or some other reasons, can be unreasonable, and, thus, not qualified to participate in the determination of legitimate social aims. At the end, it could, even, happen that in some disputes most of people are unreasonable, and only a few are reasonable, and able to establish which are legitimate social goals. In such cases, decisions established through egalitarian democratic procedures, can be illegitimate, and the legitimate decisions can be those established by a restricted body of people experts in the field. Contrary to the cases bodies of scientific experts with the power to make public decisions, that are mainly imaginary, in the usual institutional order in constitutional democracies, here we have a clear possible idea. Such a body could be represented by supreme courts.

Until this point, I have only shown that the Rawlsian thesis is opposed to that defended by Cerovac. This has some significance, because Cerovac develops his thesis by relying on Rawls's liberal principle of legitimacy. However, it is still an open question whether Cerovac's employment of Rawls's principle is flawed. I show, the rationale for Rawls's position, opposed to Cerovac's. In fact, such rationale is offered by Mill, and discussed by Cerovac.

As Cerovac correctly describes (Cerovac 2020: 134-136), the basic idea that Mill has relies on the distinction between the power that one has over herself, and the power one could have over others. The power that we manifest by participating in the political process regards others, and not only ourselves. This puts on each of us responsibility not to make harmful decisions, and this is why the principle of competence becomes prominent. Like I have shown, Cerovac wants to resist Mill's appeal to competence. Now, I discuss and reject his arguments.

I start by the argument that regards the value of procedural equality. It is not in conformity with the liberal principle of legitimacy to assume the value of procedural equality as absolute. It is permitted to deviate from it, if there is justification for this. In fact, Mill provides such a justification – procedural equality is overridden, when the well-being of others is at stake. This is justified, because no one has the right to harm others. Alternatively, we could speak about basic rights and legitimate interests.

This looks reasonable, in the same way as attributing absolute value to procedural equality is not reasonable. This thesis is employed by Christiano, one of the main authors that inspire Cerovac's criticism of epistocracy. In his view, procedural equality in the decision-making processes is not the only constituent of public equality. Substantive rights and liberties matter, as well (Christiano: ???). Thus, it is even legitimate to suspend democratic decisions, when some of them are violated, although, this must be applied with great and due caution (Christiano: ????). Otherwise, all possible sorts of discrimination and various policies that lead to catastrophes, because of the rule of ignorance, could obtain legitimacy.

I reply in a similar way to Cerovac's endorsement of the republican non-domination principle. Non-domination can have a positive, and a negative side, as well. The idea that one is not completely free, if her freedom is at others' disposal is reasonable. Procedural equality in the process of public decision-making is reasonably an answer to such a challenge. However, in the same way as in the discussion that regards Christiano's principle of public equality, substantive values must be considered as well. Decisions that result from procedural fairness can be illegitimately harmful. Think, for example, about the anti-mask reactions in a pandemic. Imagine, which is not difficult to do, that the majority of a population refuses the obligation to wear the medical mask based on science, and opts for a libertarian policy based on pseudo-science and conspiracy theories. Imagine that, because of this, prescriptions to wear medical masks do not pass. The result is uncontrolled pandemic, with resulting harms for the health of people, as well as economic stability and social rights. This appears as an irresponsible use of the principle of non-domination, and, certainly, not one that can be judged as reasonable. At this point, we have an answer to the alleged expert-boss fallacy. In some cases, experts have legitimacy to rule, and the rest of us must give up to their authority, because of the responsibility that we owe to others' legitimate well-being and rights, in social life. In my view, this is a self-evident principle of civilized social life. It is disputable how far does our responsibility toward others' well-being and rights go. But there are clear cases, like the protection of others' health from serious injuries or illness, nonetheless. This is admitted by a radical supporter of the consent theory of legitimacy, like Alan Simmons, as well. "Others have rights against us only that we do our fair shares in contributing to acceptable levels of security and well-being" (Simmons 1999: 768). Our duties toward others are limited, but present, and it is difficult to imagine a civilized society where this is not respected. Such duties represent limits to the legitimacy of procedural equality and can be a possible basis for a form of epistocracy. However, epistemological challenges must be met, before conclusions.

The first, is the challenge of invidious comparisons. In order to render operative the epistocratic thesis, it is needed to establish reliably who the experts are. However, like we have seen, Cerovac says that "in the conditions of reasonable

pluralism of moral and political doctrines, having such public agreement on the criteria for expertise or on particular experts is impossible" (Cerovac 2020: 125).

This is true, if we focus on the examples that Cerovac offers, for example, the one that regards possible experts in the will of God. However, in some other cases there is no reasonable pluralism, because some theses are clearly wrong. Wakefield's thesis about the causal link between vaccine and autism is clearly wrong, and it is unreasonable to use it as a public reason (Godlee et al 2011). Thus, we can, also, say that Wakefield is not a reliable expert. The reality of anthropogenic climate change is highly probable, and, thus, it is reasonable to endorse it as a reason in public justification, and unreasonable to deny it (Oreskes 2004). Experts who are engaged in the dispute by following proper scientific methods, appropriate to the field, and rely on the best knowledge at disposal, are reliable. Persons who rely on pseudoscience and conspiracy theories are not reliable. The argument of reasonable pluralism does not hold in the two situations, in conformity with Rawls's description of valid public reasons. Obviously, there are deniers of science. But this is a fact of mere pluralism, and not a fact of reasonable pluralism. Because of the fact that Cerovac founds his theses on the latter, and not on the former, we have a counterexample to his argument, and we can remove a challenge to the justification of a form of epistocracy.

The second epistemic challenge is represented by the demographic objection. In this context, I comment the argument of latent empirical features, as well. In fact, the demographic objection, and latent empirical features, could be challenges. But a challenge to be reasonable needs to be supported by valid reasons. Mere suspicions are not sufficient. Further, suspicions must not be generalized, but oriented to specific areas. For example, it could be demonstrated that the demographic argument is valid in the field of political economy, but not in the field of climatology. In the absence of clear and specific evidence, the demographic argument and the argument of latent empirical features are not valid public reasons, but mere speculations.

4.

In this section, I offer some ideas of an institutional arrangement that is in conformity with the Rawlsian description of valid public reasons and that, in my view, represents a more pertinent and nuanced scheme, in comparison to Cerovac's overall rejection of epistocracy.

The basic idea is that of the distinction between disputes characterized by reasonable pluralism among the general population, on one hand, and those that are not distinct by such reasonable pluralism, on the other hand. In the former case, all forms of epistocracy are unjustified, in virtue of the epistemological arguments offered by Cerovac, that I endorse in these conditions. In the latter case, a form of

epistocracy is justified in virtue of the responsibility that we owe to the legitimate relevant interests of other persons. Such responsibility is the defeater of the alleged expert / boss fallacy. When we participate in public decision-making, we must be careful of not harming others' legitimate interests and rights. In some situations, establishing the proper public decision requires not diffused expertise. In such cases we must conform to the experts' knowledge. Not doing this is either an expression of disinterestedness toward others' basic rights and legitimate interests, or a manifestation of the belief that we can know better than people who have been engaged in developing the needed sophisticated skills. This belief is properly characterized by Mill like unreasonable, while such a firm disinterestedness toward others is a manifestation of the moral side of unreasonableness.

I will not even begin to offer an outline of the proper institutional epistocratic arrangement. I offer just some general considerations. First, as I have indicated, it is needed to distinguish between matters of reasonable pluralism, and, thus, not eligible for epistocratic solutions, on one hand, and those that are not matter of reasonable pluralism, on the other hand. Among the latter, there are, for example, disputes, where justification is provided by valid scientific proofs, reasons and methods. Epistocracy, limited to this domain, is motivated by the privileged role that scientists have in these debates. We can relate this idea to Rawls's indication of "the methods and conclusions of science when these are not controversial" (Rawls 2005: 224) as valid public reasons.

In frequent real-life situations, however, Rawls's description of valid scientific reasons is too narrow. Frequently, we need responses of science, even when many questions are controversial among scientists. This, however, does not render the disputes matters of reasonable pluralism, in general. We can, still, distinguish between valid methods of science, and eligible conclusions of science, on one hand, and pseudoscience and conspiracy theories, on the other hand. In the latter case, we have unreasonable reasons for the justification of public decisions, and we can simply neglect them and the conclusions that they support. In the former case, we have a matter of reasonable pluralism, and a set of eligible decisions. This is because scientists appeal to valid reasons and follow valid methods, but their conclusions are not victoriously proved. Because of burdens of judgment, empirical underdetermination, etc., valid reasoning and epistemic virtue in research and response to empirical evidence are not sufficient for more determinacy. We do not have a single, victoriously proved conclusion, but a set of eligible conclusions distinct by reasonable pluralism. However, this reasonable pluralism is limited in range. It is reasonable pluralism among eligible conclusions of science, and only experts are involved in it. As far as reasonable pluralism is present, the proper solution can be represented by the procedurally fair choice among eligible conclusions of science made by experts in a fair procedure. We have, then, a form of epistocracy, at the end.

The involvement of experts in epistocratic segments of public decision-making, however, must be complex. Public decisions that require sophisticated expertise is frequently a matter of complex expertise because of being multidimensional. Sustainable development, for example, includes considerations from various natural sciences, but involves questions that regard social sciences, like economics and sociology, and basic human rights. The decisional body must include experts from all these fields. This renders the functioning of epistocratic segments of public decision-making complex, and I am not trying to explain in details how to construct it. Just to offer an idea, they can be based on the power of veto. This power could be used to impede decisions justified through reasons that are not valid public reasons. Such are, for example, reasons based on pseudoscience and conspiracy theories, as well as on unreasonable moral beliefs, like the one that all persons who do not have a sufficiently strong natural immunologic response do not deserve protection, and, thus, prescriptions for the containment of a pandemic are not needed. Another such belief is the one that we do not need to care about what will happen with the planet, and with human beings, in a future distant, let's say, 50 years.

At the end, the epistocratic idea that I propose in alternative to Cerovac's overall refusal of epistocracy, corresponds to a weaken version of what the author defines like moderate epistocracy. Experts have a privileged role in public decision-making, but only to their field of expertise, and, probably, only with a power of veto, to block decisions justified through not valid public reasons. This is, clearly, opposed to Mill's general attribution of a privileged status in the process of public decision-making to the more skilled and educated, like in what Cerovac calls weak epistocracy. However, the proposal is partly Millian, in virtue of the adherence to the elements of legitimacy that correspond to Rawls's liberal principle of legitimacy.

5.

In the paper, I have addressed some challenges to Cerovac's criticism of epistocracy. First, I rely on the fact that, when public decisions are at stake, we owe an attitude of responsibility to others. This is because it is our duty not to harm others' rights and legitimate interests. As a consequence, we must attribute the legitimacy to rule to those most competent, when it is possible to establish who they are. Here the situation varies. Sometimes, all persons who have normal human capacities are competent. Sometimes only a restricted elite includes competent people. Sometimes we cannot establish who is competent. But, when we can establish competent people, we must attribute to them the legitimacy to rule, when basic rights and legitimate interests are at stake.

Second, I follow Rawls, when he says that there are reasons that we can endorse as valid, because they are beyond reasonable pluralism. Such are "the methods and conclusions of science when these are not controversial" (Rawls 2005: 224).

At the end, I indicate complications represented by the fact that sometimes there is reasonable pluralism inside science, but we must make public decisions, nonetheless. Further, situations are frequently complex, and we need the expertise of various sciences, while each of them can pull in different directions. In such cases, the rule of experts can be justified, nonetheless, in virtue of a distinction between their valid public reasons, on one hand, and reasons that are not valid, like the paradigmatic cases of pseudoscience and conspiracy theories, on the other hand. In such cases, decisions must be established procedurally, but only by the inclusion of experts. Proper institutional arrangements must be established in order to render operative this idea.

BIBLIOGRAPHY

Cerovac, I. 2020. *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*. Cham: Palgrave Macmillan.

Christiano, T. 2008. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

Estlund, D. 2008. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.

Godlee, F., Smith, J. & Marcovitch, H. 2011. Wakefield's Article Linking MMR Vaccine and Autism was Fraudulent: Clear Evidence of Falsification of Data Should now Close the Door on this Damaging Vaccine Scare. *British Medical Journal*. 342: 64-66.

Mill, J.S. 1977. *On Liberty*. In: *Collected Works of J.S. Mill Vol. XVIII*, ed. J.M. Robson, 213-310. Toronto & London: Toronto University Press & Routledge & Kegan Paul.

Oreskes, N. 2004. The Scientific Consensus on Climate Change. *Science*. 306: 1686.

Rawls, J. 2005. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

387 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 387-397
ISSN: 1825-5167

THE ROLE OF EXPERTS IN DELIBERATIVE EPISTEMIC DEMOCRACY

NEBOJŠA ZELIČ
Department of Philosophy
University of Rijeka
nzelic@ffri.hr

ABSTRACT
In this paper I discuss some problems for epistemic democracy as it is presented and defended by Ivan Cerovac in his book *Epistemic Democracy and Political Legitimacy* (2020). I discuss three problems I think are present in his discussion about the role of experts in democratic deliberation. The first problem is concerned with what the proper design for the educative role of technical experts is in deliberative democracy. The second problem deals with the question if there is a certain moral duty of justification towards other citizens of our choice of normative experts. This implies that, in the first place, we have a duty to consult opinions of those who know better than us when we are in the process of enacting decisions that have an influence on the lives of other citizens. Finally, I briefly mention the problem of Constitutional or Supreme Court; namely, are they normative experts or technical experts because this group of experts is not present in Cerovac's discussion of the role of experts.

KEYWORDS
Epistemic democracy; experts; deliberation; legitimacy.

In this paper I discuss some problems for epistemic democracy as it is presented and defended by Ivan Cerovac in his book *Epistemic Democracy and Political Legitimacy* (2020).[1] I will present Cerovac's main ideas and arguments for epistemic democracy and then I will discuss three problems I think are present in his discussion about the role of experts in democratic deliberation. The first problem is concerned with what the proper design for the educative role of technical experts is in deliberative democracy. The second problem deals with the question if there is a certain moral duty of justification towards other citizens of our choice of normative experts. This problem is connected to the argument that, in the first place, we have a duty to consult opinions of those who know better than us when we are in the process of enacting decisions that have an influence on the lives of other citizens. Finally, I briefly mention the problem of Constitutional or Supreme Court; namely,

[1] This work was supported by the Croatian Science Foundation under grant HRZZ-UIP-2017-05-3462 (project "Well-being, Affiliation and Social Justice").

are they normative experts or technical experts because this group of experts is not present in Cerovac's discussion of the role of experts.

Cerovac's discussion is centred on three tenets – the truth tenet, the knowledge tenet and the authority tenet. The truth tenets hold that "there are true (at least in the minimal sense) procedure-independent normative standards for evaluating political decisions" (Cerovac 2020: 19). Accepting this tenet implies that the legitimacy of decision-making procedure will in part depend on its ability to produce decisions of procedure-independent quality. The second tenet is the knowledge tenet which holds that "some people know these normative standards better than others" (Cerovac 2020: 10). In other words, some people have better epistemic capabilities in the sphere of politics, they are more likely to reach true standards for political decisions and produce better political outcomes. But, accepting these two tenets does not lead Cerovac towards accepting the third tenet, authority tenet, which holds that "normative political knowledge of those who know better implies that they should have political authority over others" (Cerovac 2020: 10). The point of Cerovac's book is to accept the first two tenets, but to reject the third tenet which would lead to epistocracy in contrast to democracy. Cerovac accepts Rawls' idea that "our equal moral status is not the result of us having equal degree of epistemic capabilities, but the result of us having certain moral (or minimally epistemic) capabilities above some minimal degree or threshold" (Cerovac 2020: 107).

But, it is also clear that the justification of democracy cannot be exhausted solely by moral values such as fairness or equality as rejection of authority tenet could imply. There are other decision-making procedures which respect these moral values like coin-flipping, equal lotteries or famous Estlund's example of "queen for a day."[2] What gives democracy legitimacy and justification as the best procedure among all morally acceptable procedures? The answer for Cerovac is clear – it is its epistemic performance, "the justification of democratic legitimacy has to rest (in part) on its epistemic value, because otherwise it would have equal legitimacy-generating potential as other fair decision-making procedures" (Cerovac 2020: 197). Democracy is epistemically the best procedure among all others which meet the moral criterion of fairness and equality. This conclusion follows from his acceptance of truth tenet and knowledge tenet. We have to be cautious here; it does not mean that epistemic performance of democracy must be very strong, in the sense that it produces correct decisions every time, but rather, simply, that it is better than any other fair decision-making procedure. We can notice here how strong the priority of moral justification is for democracy on his account. Moral grounds are the basis for any decision-making procedure, and in theory at least, only slightly

[2] Queen for a day is Estlund's example of procedure where single voter is picked at random to make a decision. Queen for a Day is interesting because it seems procedurally fair (each person stands the same chance of being selected) and over the long run its average competency is the average competency of the population. So it is arguably just as fair and as competent as majoritarian democracy. See (Estlund 1993).

better epistemic performance wins the day for democracy. Of course, it is far better to find a procedure with the best epistemic performance among a big family of forms democracy can take. And Cerovac here, unsurprisingly, endorses the form of deliberative democracy as best in its epistemic performance – "public deliberation has greater epistemic value than the simple aggregation of political preferences or claims through a voting mechanism, thus epistemic deliberative democracy represents the procedure with legitimacy-generating procedure" (Cerovac 2020: 197). Deliberative democracy assumes that there is a public good about which citizens can reason and about which they can be right or wrong. By accepting truth tenet it follows that we can reach true (in the minimal sense) decisions and a morally plausible way in reaching these decisions involves deliberation among morally equal citizens under fair opportunities to participate in discussion.

But, in Cerovac's approach a further step must be taken. If we accept the knowledge tenet than we agree that there are those who know better how we can reach epistemically better decisions. In certain sense this is not controversial, in every society there are experts who have better knowledge than the majority of citizens or those to whom certain epistemic credibility is given by citizens themselves. Deliberative democracy is an epistemically better procedure than the aggregative one also because it provides space for communication between citizens and experts. It accepts a fact that we are not an independent epistemic agents and that we heavily rely on knowledge of others.[3]

If we focus on communication between citizen and experts I think we can see a certain problem of the role of experts in deliberative epistemic democracy. Of course, Cerovac will differentiate between experts on normative moral issues and experts on technical issues. For the former group of experts there is no public agreement on who the experts are, but on the latter we should expect more agreement among reasonable citizens. We cannot agree, for example, who is a moral expert on the issue of (extra)marital affairs, but we can agree on who is an expert in epidemiology. I shall now focus on the latter group of experts, the experts in technical knowledge, leaving the discussion of moral experts for later.

The question is – what is the role of experts in deliberative epistemic democracy? In answering this question Cerovac says that we should accept the idea of the division of epistemic and political labour. He primarily sees this division in the way that "citizens should select aims and values the society is to pursue, and experts should devise means (laws, policies, and political decisions) that will help to achieve those

[3] It is important here to note that we can have reson to accept deliberative democracy on the basis of truth tenet alone. For example, we can follow Habermas and say that for discovering truth we need ideally inclusive community and acertain what they would agree to under hypothetical conditions of ideal democratic discourse. Of course, we can discuss is this discovering or constructing truth. See (Habermas 1992: 474 – 475).

aims" (Cerovac 2020: 213).[4] It seems to me that this does not exhaust all epistemic potential of deliberative democracy. If one of the important reasons for deliberation is its epistemic benefit than it should have to find a more appropriate way to include experts in deliberation. Experts should have more to say within the process of deliberation providing their knowledge as subject of discussion as well, and not only the role of devising means. If we want deliberative democracy to have a good epistemic quality it should find a way to put experts inside deliberation as such. But, this will raise the problem of deference to experts if we do not devise deliberative procedures appropriately. We can illustrate this problem by having insight in democratic deliberative procedure on a smaller scale than the whole society.

Democratic procedure of deliberation I have in mind is mini-public like, for example, mini-publics or citizen assemblies. James Fishkin explains mini-publics in the following way: "A random, representative sample is first polled on the targeted issues. After this baseline poll, the members of the sample are invited to gather at a single place for a weekend in order to discuss the issues. Carefully balanced briefing materials are sent to the participants and are also made publicly available. The participants engage in dialogue with competing experts and political leaders based on questions they develop in small group discussions with trained moderators. Parts of the weekend events are broadcast on television, either live or in taped and edited form. After the deliberations, the sample is again asked the original questions. The resulting changes in opinion represent the conclusions the public would reach, if people had the opportunity to become more informed and more engaged by the issues" (Fishkin in Wright 2010: 131). The model of citizen assembly includes all relevant aspects of deliberative democracy even better than a large scale discussion. It includes carefully selected persons who represent wider public, it includes discussion, and, finally, in many models it includes democratic authorization when it is used as a decision-making tool and not only as an advisory device. For example, in British Columbia in 2004, this model was used to propose a change of electoral system and this proposition was given a vote in referenda at a level of a whole province (and it did not pass).[5] This model is interesting for our discussion because it strongly relies on communication between experts and citizens and as such reveals many benefits, but also problems, which can be transferred to the level of the whole society and which can put certain doubts on Cerovac's proposal of such clear division of epistemic labour between citizens and experts.

What I want to emphasize is that this model reveals the importance of the *educational* role of experts. This is primarily a role they are given, and not simply or primarily in devising means to achieve aims chosen by the citizens. What's im-

[4] Cerovac also argues that communication is not unidirectional, from experts to citizens, but bidirectional, it includes communication from citizens to experts. I do not discuss this issue here.

[5] See (Smith 2009: ch. 3).

portant here is the way the experts influence the choice of aims. For example, experts in British Columbia Citizen Assembly came in deliberation venue to educate people about benefits and problems with various electoral systems and then they move away leaving citizens to discuss by themselves. Experts provide their evidence, answer citizens' questions and then stand aside to allow the citizens to weigh the different ideas they have been exposed to.

So, experts provide lay citizens with their knowledge about a particular issue, in this case electoral systems, in order for epistemic output of deliberation to be better. And this is something Cerovac would accept. Even though I previously mentioned that he sees experts as those who provide the best means for the chosen aims he also refers to this educational role. He writes: "(E)xperts should be able to contribute to the first stage of decision-making process (selection of aims), from which they are normally excluded, and it also seems that citizens should be able to contribute to the second stage of the process (creation of laws and policies) from which they are normally excluded" (Cerovac 2020: 209). Thus, it seems that Cerovac takes the benefits of epistemic input experts can give seriously even at a level of forming and choosing aims. But, maybe it is also important to address problems this educational role can have at this level. That is actually the reason why I started with an example of citizen assemblies or mini-public. They have been studied enough to reveal certain benefits and problems of experts being involved in process of citizens' deliberation.[6] These are the problems which I think we can expect to occur particularly at a larger level. It has been emphasized that a good thing in mini-publics is that experts are given an opportunity to present evidence and to answer participants' questions and this is the only impact they have on citizens (Smith 2009: 88). In such a democratic design citizens are more in control of their relationship with experts. Persons studying these democratic models agree that if experts were given a more substantial role working alongside participants, their expertise would place pressures on citizens to defer to their authority. So, if we take this problem seriously, it implies that in democratic deliberation which is not so carefully designed as, for example, citizen assemblies, there is a problem of pressure on citizens to defer to authority of experts which can be a certain form of manipulation which puts obstacles to the idea of citizens choosing aims they want to pursue themselves. If this sounds plausible than this is a problem we should be aware of in democratic deliberation at a level of a whole society. Democratic deliberation in society is not so well designed in order for citizens to have control of their relationship with experts. Usually, experts will be present from the start of deliberation and heavily influence the way in which citizens choose their aims. In other words, there is a danger for democratic deliberation to be manipulated by experts. We should keep in mind that democratic authorization is still working well even in this case. Finally, it is citizens who will vote

[6] For example, see (Lang 2008).

for a proposed solution. But, if experts together with politicians (who are also democratically elected) can manipulate with deliberative process in such a way then we can talk about democratic expertism rather than epistemic democracy. Thus, it seems to me that Cerovac has to give us more on his account of how he sees the role of experts within the deliberation itself if he insists on an educational role of experts and not only of experts as devising means for chosen aims or decisions.

I can offer one possible solution to the presented problem that I think Cerovac can agree with, but of course I will be looking forward to his comment. It seems to me that it can be argued that citizens in their political deliberation have a certain responsibility to listen to experts. Let me try to explain. Expert/boss fallacy says that from the fact that someone is an expert it does not follow that this person has political authority. Authority in democracy is given to someone by democratic authorization. So, if this level of authorization is not in place, a person cannot claim her authority on the basis of her expertise. Cerovac explains this problem by borrowing an illustration from Jontahan Quong's case of *the sailboat*:

> "I would like to invest my money in the stock market with the aim of creating sufficient funds to buy a large sailboat when I retire. You are a friend of mine, and because you are a stockbroker, you know a great deal more than I do about which investments I ought to make. I can best achieve the goal of securing the necessary funds by investing in the stocks you tell me to, indeed we can assume my investments are certain to perform better if I follow your advice than if I try and make my own decisions. In this particular context there is little, if any, intrinsic value to my making these financial decisions on my own. I have a fulfilling career as a philosopher, I have no independent interest in learning the ins and outs of financial investments, and there is no reason to suppose my life will be significantly improved if I succeed in becoming an expert in the stock market; doing so would just get in the way of the fulfilling career I have already embarked upon. What is of central importance in this example is that my investments do well enough so that I can buy a sailboat" (Quong in Cerovac 2020: 117).

Similarly as Quong, Cerovac uses this example to argue that while a person has certain expertise it does not follow that I am obliged to follow its directives, if a person is financial expert it does not follow that he has authority over my financial investment. But Cerovac recognises that there is a distinction between this example and politics. In political decision-making we affect many other members of political community and not only ourselves. From this Cerovac draws a conclusion that "it is one thing to ruin our own savings and another to ruin savings of other people" (Cerovac 2020: 124). Thus, in political decision-making we do have certain responsibilities towards others who will be affected by our decision. Still, Cerovac thinks that this does not change the argument from expert/boss fallacy. He just says that some form of consent is needed to give one person political authority over others.

What is missing here is actually stating that in this kind of a situation where our decision affects lives of many others we have a responsibility or even a duty to refer

to certain experts (if we recognize one) in reaching our decision. I believe we can argue that we have a (moral) duty towards others to refer to certain experts when we vote for a decision and use our right for democratic authorization. Where does this duty come from? It seems to me that we can derive it from three steps. First, we have a natural duty of justice to uphold and maintain just institutions. We can find this duty in Kant when he says that we have a duty to get out of state of nature. We need authority to determine otherwise merely provisional rights, to enforce them and to specify them in concrete cases. Of course, his argument is about the creation of public character of authority and not about the democratic character of that authority. But, we can further follow Hart and Rawls in saying that if one benefits from participation in an institution one has a duty to contribute to that institution as well. We can say that this is a part of a natural duty to *uphold* and *maintain* just institutions. So, from here, we can derive a republican element of democracy; if politics is a collective good then we have duties to participate in politics to maintain that good.[7]

The second step is to accept the fact of reasonable pluralism which implies that we cannot a priori accept that we all agree on political decisions and that this should not be a product of our selfish interests or ignorance but a product of difference caused by our free use of human reason under free institutions. So, when justifying, at least, procedures for political decision-making we should respect the liberal principle of legitimacy (LPL): "Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their commo human reason" (Rawls 1993: 137). According to Estlund and Cerovac this will bring us a decision-making procedure which respects our equality.

Finally, among all those decision-making procedures which respect equality, we have a duty to choose a procedure which has the best epistemic record because this procedure will best promote the well-being of all involved. If what Cerovac claims in his book is plausible then this procedure is deliberative democracy. It relies on reasonably just institutions, it respects our equality and it is best in promoting epistemically best results by respecting the first two constraints. But, there are further issues we should keep in mind. As already said, Cerovac holds that we have to accept the knowledge tenet – some people know the normative standards better (so, there are experts in politics). The other feature he puts in the centre of epistemic democracy in plural society is invidious comparisons – "we cannot publicly define who the experts are: in the conditions of reasonable pluralism of moral and religious doctrines, no individual or group of individuals can be publicly regarded as experts

[7] We have to be cautious here, we can claim that this duty comes from sociological fact that this is the only way to maintain free and democratic institutions. We do not have to claim that this duty comes from our nature as political beings as one strain of republicanism claims.

regarding any political decision" (Cerovac, 126). Thus, if there is a duty to listen to experts, those who know better, when we make decisions that affect other citizens, and those experts exist, but we cannot agree who they are, then this duty falls on our discretion to discern who the experts are.

Before we go on, I should pause for a minute. The problem of invidious comparison is present only when we speak about normative standards – there is a problem with defining who, we can say, moral experts are. But, there should be no such problem with technical experts we discussed above – experts in medicine, economy, climate change and some other more technical issues which are closely connected to politics. I do not claim that there is problem of invidious comparison in this case. I believe Cerovac also agrees that it is different in a technical situation and that, in that case, the knowledge tenet is not controversial at all. So, to go back to our previous discussion of deliberation and possible manipulation of experts, we should keep in mind that in that case we were talking only about technical experts. In these cases we can expect that all citizens have a duty to hear experts but they do not have so much discretion in choosing who the expert will be. Taking too much discretion in choosing your own expert in questions of technical knowledge or science can rather be a sign of epistemically irresponsible behaviour than exercising your responsibility towards others.

The problem is different when we talk about experts in normative domain. In that case the problem of invidious comparison is present even though the knowledge tenet obtains. So, having these two things together it seems to me that it can be argued that in fulfilling our social role as participants in deliberation we have to use our competences to hear those who know better (knowledge tenet) but the problem is that we cannot expect others will agree with our choice of experts (invidious comparison). The basis of this duty is moral – it is a duty to be a good citizen, which means to be ready to cooperate with others in distributing burdens and costs of cooperation in such a way to promote the well-being of others. When we argue for a decision-making procedure then an important place in an argument should be the well-being of those who will be influenced by these decisions. So, as participants in a decision-making procedure we have to take into account the well-being of others. It is a moral concern because an important element of well-being is that everyone is being treated equally but it does not stop here.[8]

Even if it is understood solely as a moral duty, it also includes an important epistemic element – to bring good decisions we have to rely on those who know better than us what good decisions are. I don't know if Cerovac would accept this proposal, but if he does then there is a possible problem for his approach.

[8] This is not controversial for Cerovac because he accepts Christiano's claim that we should look for procedure which promotes best well-being. See (Cerovac 2020: 55-57).

Namely, the problem here can be that if this duty is directed towards others, towards the well-being of others, than how we can exercise our discretion in choosing experts? Certainly, we can expect cases where people will choose to follow experts others do not recognize as experts. Of course, this discretion is not full. For example, we cannot recognize as experts those who do not see the importance of maintaining just institutions and we cannot recognize as experts those who do not respect equality in decision-making procedure because these two things (natural duty of justice and liberal principle of legitimacy) come prior to this duty. But still, there will be large disagreements between citizens in choosing their experts even though they accept the importance of justice and the democratic procedure. The question here is how should citizens justify their choice of policy to others if experts are involved in this decision? I believe that in this case we must take substantive aspect of liberal principle of legitimacy which Cerovac does not take into account. Cerovac accepts only the procedural aspect of liberal principle of legitimacy – it applies the principle only to the justification of the constitution that shapes and constrains the process of democratic decision-making. "Particular political decisions are legitimate even if there are some reasonable citizens who cannot be expected to endorse them" Cerovac claims and continues "as long as they are a product of a decision-making procedure that all reasonable citizens can endorse" (Cerovac 2020: 8). Substantive interpretation goes deeper into the process of decision-making and it claims that a political decision is legitimate if it could be justified in accordance with ideas and principles acceptable to all citizens as free and equal. Premises used in this justification must be such that all reasonable (or qualified) citizens can accept them even if they do not accept the decision.

If what I was arguing is plausible about having a certain epistemic duty to listen to experts (in the circumstances of knowledge tenet and the problem of invidious comparisons) than citizens should be ready to explain their decision in terms others can find, at least, acceptable. For example, what if someone takes the Pope as an expert and consults his opinion before making a decision? She is doing the best she can epistemically according to her conception of good and the comprehensive doctrine she accepts. So, first she must be ready to accept that her decision will not pass, she cannot expect the right to veto the decision different than the Pope's opinion because this will go even against the procedural interpretation of LPL. But, it seems to me that she must also be ready to justify to others her decision in such a way that the others, who do not accept the Pope as a moral expert, can at least accept as plausible. To take the *sailboat* example above again. When I am in position to decide about financial security of others then I have a moral duty to listen to a financial expert. And if I and others disagree on who the financial experts are, still I have a duty to consult an opinion of the one I take to be an expert. Furthermore, I also have an obligation to explain to others why my decision, reached in consultation with the expert, is good for them in terms they can accept. I cannot simply say that

I vote for decision X simply because a person I accept as authority says that this is the best decision. So, I do think that there are good reasons to take a certain form of substantive interpretation of LPL into account and not only rely on the procedural. Of course, the duty I discuss is not legal duty, it is not that someone is under legal obligation to explain to others who the experts she consults are. Rather, it is similar to what Rawls would refer to as moral duty of civility which asks of citizens to "be able to explain to one another...how the principles and policies they advocate and vote for can be supported by the political values of public reason. This duty also involves the willingness to listen to others and a fair – mindedness in deciding when accommodations to their view should reasonably be made" (Rawls 1993: 217). It is an ability or readiness to explain to others our decisions made by consulting certain experts because we do have a duty to consult experts and even be willing, sincerely, to explain why we take someone as an expert. What is different is that we do not have to follow public reason in the narrow sense, our explanation does not have to be in terms of shared political values. I believe that something like this duty follows from the acceptance of the knowledge tenet in political deliberation at a level of citizens as participants in decision-making.

Finally, I want to briefly look into the problem of invidious comparison described by Cerovac. He says that "while we can publicly agree that we want to be medically treated by doctors, we cannot publicly agree on who should make our laws regarding euthanasia or abortion" (Cerovac 2020: 201). When we read this, this seems correct. But, is it? Of course, we cannot agree on who should make laws regarding euthanasia or abortion if we have in mind religious leaders or scientists because of widespread disagreement among citizens of conceptions of good and comprehensive doctrines. Cerovac here mentions some possible candidates for this role and rejects them, he mentions various groups people will favour: "Some will favour ethics professors (though they will also disagree since some are Kantians, some utilitarians and some might employ virtue ethics), others will favour their religious leaders (who might also disagree depending on the religion they represent), and yet some might favour scientists (doctors, evolutionary biologists, sociologists) or even other public figures (singers, actors, football players)" (Cerovac 2020: 201). But, Cerovac here misses one important group and that is the Constitutional Court (or Supreme Court in United States) which in many liberal democracies has a right to question precisely the laws he mentions, laws on abortion and euthanasia. And this group and their decisions are not democratically authorized, at least in a way which plays a prominent role in Cerovac's book and that is voting. In certain cases they will make decisions that cannot pass democratic vote, that are sometimes going against the will of the majority even after deliberation. We can mention some famous examples from the US like the decision against racial segregation or the decision to legalize abortion. These decisions were certainly not supported by the majority of citizens, at least at the state level, when they were enacted. So, it is not clear

at all, what is Constitutional or Supreme Court according to Cerovac? Are they some kind of technical experts or some kind of normative experts? And if they are some kind of the latter group are they some special group that we expect all will agree with? Of course, we can say that their decisions are based on the interpretation of values in constitution, but then we can question which generation authorized constitution and how it binds the present constitution if democratic authorization is so important. We can also say that judges are chosen by representatives of citizens and this is true on paper, but in actual life the act of choosing Judges is very far from the act of citizens' voting so this is, at best, very remote kind of democratic authorization. Thus, it seems to me that analysing this question is very important for the whole discussion of the role of experts in a democratic society.

At the end, as conclusion, I have to say that I agree with most of what is said in Cerovac's book. I agree with his defence of democracy which includes epistemic argument but it refutes every kind of epistocracy – from certain model of epistocratic authocracy to more moderate models of Millian schoolocracy. I hold that book is great contribution to this debate and I hope that my discussion here will give Cerovac more space to clarify and explain more issues I mention here.

REFERENCES

Cerovac, I. 2020. Epistemic Democracy and Political Legitimacy. Cham: Palgrave Macmillan.

Estlund, D. 1997. "Beyond Fairness and Deliberation", in Bohman J. and Rehg W. (eds) Deliberative Democracy. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 186–187.

Habermas, J. 1992. Between Facts and Norms. Cambridge, MA: MIT Press.

Lang, A. 2008. „The Agenda Problem in Participatory Governance: Evidence from the BC Citizens' Assembly", in Warren M. E. and Pearse H. (eds.) Designing Deliberative Democracy: The British Columbia Citizens' Assembly. Cambridge: Cambridge University Press, 85–105.

Rawls, J. 1993. Political Liberalism. New York: Columbia University Press.

Smith, G. 2009. Democratic Innovations. Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, E.O. 2010. Envisioning Real Utopias. London and New York: Verso.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 399-413
ISSN: 1825-5167

ON THE EDGES OF THE POLITICAL: EPISTEMIC DEMOCRACY AND POLITICAL LEGITIMACY

ANA MATAN
Faculty of Political Science
University of Zagreb (Croatia)
amatan@fpzg.hr

IVAN VLADOVA
Faculty of Political Science
University of Zagreb (Croatia)
ivan.vladova11@gmail.com

BARTUL VUKSAN-ĆUSA
Faculty of Political Science
University of Zagreb (Croatia)
bartul.vuksan-cusa@studenti.fpzg.hr

ABSTRACT
This article questions some of the assumptions about politics and democracy made in Ivan Cerovac's book (*Epistemic Democracy and Political Legitimacy*, 2020, Palgrave Macmillan). We claim that rational proceduralism and democratic deliberation rest on an idea of democratic citizens that is far too idealistic and in tension with the concept of truth advanced in the book. Following arguments developed by Merleau-Ponty, Rancière, and Lefort, we also question Cerovac's understanding of politics and point to a neglected but essential role that perceptions play in politics. The second part of the article stresses the importance of power and conflict in politics following Schmitt and Neumann. Schmitt and Neumann's contributions portray power, conflict, irrationality, and apathy as phenomena inherent to democracy. We conclude that this valuable book on epistemic democracy avoids too many of politics' complexities and is thus best placed to contribute to a certain taming of democracy.

KEYWORDS
Homo democraticus, appearance, deliberative democracy, irrationality, political anxiety.

1.0. INTRODUCTION

Epistemic Democracy and Political Legitimacy is a relevant and exciting contribution to the discussion covering the liberal principle of legitimacy prompted by John Rawls' *Political Liberalism* (1993) and the subsequent theoretical developments of deliberative democracy and public reason. Our comments on the book follow a long strain of complaints against liberal political theory (Guess, Honig, 1993) that stress its lack of engagement with the nature of politics and the consequent portrayal of democracy as a rational deliberation procedure. We start by presenting some of the basic assumptions of the deliberative model of democracy offered in the book and then, as political scientists, partly take up the challenge the author puts in front of us to implement the ideas presented in the book into contemporary politics (Cerovac, 2020: 2). However, we stop short of delivering institutional proposals for everyday politics. We primarily point to those Cerovac's rational proceduralist model's assumptions that stand in tension with the real world of politics and impede its implementation.

In the first part of the article, and following arguments developed by Merleau-Ponty, Rancière, and Lefort, we introduce the concept of *homo democraticus* (the democratic man) to critique what we see as an overidealized view of the democratic citizen as a truth seeker and an ideal of democracy as a truth and equality hunt. We conclude the first part by aligning Cerovac's proposal with other attempts to discipline or tame democracy. Here we mostly rely on Simendić and Pavićević's book Disciplining democracy (2016). The second part of the article emphasizes the need for greater engagement with political life's complexity. The main idea here is to show the impact that irrational antagonisms, political power, and political community prerogative have in democratic decision-making. Furthermore, we warn that contemporary democracies are under a severe threat of a constant narrowing of the public sphere, which is also a threat to society's quest to arrive at the right decisions. In other words, we confront Cerovac's model with political reality, which can be disappointing for rationalists given the unescapable insecurity in political life.

1.1. Contours of the deliberative model

Cerovac's book is about different legitimacy-generating features of the democratic decision-making procedure. He contrasts pure proceduralist and instrumentalist accounts of democracy's legitimacy generating features in an elegant exposition, only to arrive at his preferred rational proceduralist account. Cerovac, builds on David Estlund's rational proceduralist account of epistemic democracy and argues that both the fairness of the procedure and its result assessed by independent criteria of truth are substantial for legitimacy. In order to achieve a right combination of both features

without compromising either of them, Cerovac builds a deliberative democratic model with a proposed division of epistemic labor between citizens and experts where citizens set the goals, aims, and values of the political community and experts devise the means, i.e., policy proposals.

Specifically, Cerovac establishes a model that builds on the political community's intelligence, assuming that an individual can reach a wealth of information only if he approaches public deliberation where he will see arguments, reasons, and evidence of other perspectives and positions (Cerovac, 2020: 184-187). Thus, only in deliberative democracy, the citizen is in a situation where she can see and evaluate other people's positions. Only in deliberative democracy, the citizen lands in a public space of evidence, arguments, and reasons based on which she can revise her position and make better decisions. These deliberative democracy features make it a better decision-making model than either the pure proceduralist or instrumentalist ones. Cerovac tries not to put too much of a burden on the citizenry in all this. Therefore, he introduces epistemic labor division to position citizens in a leading position and experts to follow citizens' direction (Cerovac, 2020: 204-209). However, he adds a deliberative moment to this simplified model of epistemic work – citizens should be in interaction, that is, in two-way communication with selected experts (Cerovac, 2020: 209-212). Deliberation then seems to be a constant of his model, i.e., deliberation permeates all phases in the process of policy creation, from placing the problem on the agenda to creating and evaluating a specific policy solution. Cerovac is right when, based on Ermanova and Möller's (2016) work, claims that our search for truth is not absolute. However, one can object that his argument rests on precisely the same things that he criticized in the other models. Namely, although our search for truth is not absolute, indeed, he does not see the ultimate consequences of that insight. More precisely, if our search for truth is not absolute, then our will to deliberate cannot be absolute either. We are talking about a very responsive model that requires citizens to see deliberation as something that benefits themselves. The whole model is based on citizens' willingness to enter the deliberation space that is supposed to inherently benefit them because it would lead to a betterment of society.

1.2. The desire to change the democratic man

So, no matter how much the whole process tries to facilitate the citizens' position by introducing experts and their responsibility, it still rests on the citizens' presumed will for deliberation. Citizens must be willing to enter deliberation, and they should also be ready to change their established positions. Our initial question is simple: is the desire or the duty to publicly debate enough to get citizens out of the comfort of their positions, which are often shaped by a whole host of more or less rigid factors? Regardless

of their quality or validity, political attitudes depend on many factors such as primary and secondary socialization, education, environment, wealth, peer groups, parents' education, existing social divisions, and so on. It is tough to imagine that an individual would overcome all these forces that determine him based solely on participation in public debate if he is willing to participate at all. Of course, here we leave aside all those poisonings of the public discussion that can happen or are happening. For the sake of argument, let us look at Žižek's (2020: 56) example of a modern man, precisely, a man from whom Cerovac expects to be above all deliberative and therefore willing:

> (...) we stay at home, work on our computers, communicate through videoconferences, exercise on a machine in the corner of our home office, occasionally masturbate in front of a screen displaying hardcore sex, and get food by delivery, never seeing other human beings in person.

While this is an example aggravated by the current pandemic, it is clear that we are seeing an old photo robot of the *homo democraticus* that we are familiar with since Plato. The example is lacking since it does not portray the political "embedding" of the individual. Still, it faithfully depicts citizens' condition who the deliberative democratic model expects to exchange reasons, arguments, and evidence constantly. But, we repeat, the example is a kind of overture to a more profound symptom, the symptom of a democratic man. With this typically Žižekian example, we get the image of a man reluctant to approach the public. Actually, both withdrawal and participation define the democratic man since, as Plato teaches us, *homo democraticus* can not be permanently reduced to either of those moments. Although Žižek sees the potential for change since the isolation caused by the pandemic could lead us in the direction of rethinking our nonsense, he warns us that the constant need for participation is a recipe for doom. "[T]he urge to fill in every moment of the time allotted to us with intense engagement unavoidably ends up in a suffocating monotony "(2020: 57). In this context, instead of constantly participating and thus rationalizing, the individual prefers to go public covertly, through gadgets he uses daily, watching content that interests him (or is served to him), without much desire to argue and change his position.

On the contrary, Cerovac requires each citizen to constantly articulate her position and provide evidence for it while being open to criticism, which could consequently lead to the demystification of our prejudices and biases, to their abolition.[1] In short,

[1] More clearly, Cerovac (2020: 190) talks about the establishment of a community that, by establishing quality public deliberation, that is to say, by serving our positions to the public, would provoke a kind of testing of our positions and thus show prejudice and bias in our assumptions. The whole mechanism is seen as valid in the process of disclosing bias, precisely, biases are, according to him, a valid resource for detecting other biases. But this can very easily go in another direction - in this way, our biases can be strengthened because from the public space of evidence and arguments, we can only take what suits us,

Cerovac asks a reluctant voyeur who approaches the public reluctantly and to his pleasure to be a deliberative enthusiast who would have nothing but the search for truth on her horizon. In his search for the epistemic validation of democracy, it seems like Cerovac is looking for an agent that can be found only at one moment, the moment of participation. He doesn't seem to realize that moments of respite immanent to the vibrant nature of the *homo democraticus* are also the manifesto of that vibrancy.

It could be said that Cerovac is looking for a transformation of the democratic man, more precisely, he wants the democratic man to be what he is not. *Homo democraticus*, as Rancière (2008) shows, has been the same since Plato - he is a glutton who wants one thing in the morning and something else in the evening.[2] Therefore, it is difficult to find a constant will to participate in deliberation in such an agent because he has no constant desire for anything. In Plato's (2008: 1647-1648) words, he is colorful and beautiful, interwoven with different passions, namely, he:

> (...) lives from day to day indulging the appetite of the hour; and sometimes he is lapped in drink and strains of the flute; then he becomes a water-drinker, and tries to get thin; then he takes a turn at gymnastics; sometimes idling and neglecting everything (...) His life has neither law nor order; and this distracted existence he terms joy and bliss and freedom; and so he goes on.

So, the problem before us is twofold: on the one hand, we have a citizen who finds it difficult to leave the warmth of his own (political) position. At the same time, he is a democratic man who is not permanently attached to anything but the variability of his desires. *Homo democratic* may want deliberation, but his drive will only be an expression of something momentary in whose place, in the *perpetuum mobile* of his passions, something else will take the next hour, day, or week. Žižek's example was used here only as a reminder of a long-detected phenomenon - the phenomenon of a democratic man who, through contextually conditioned moments of withdrawal, i.e., through the instability of his desires and passions, cannot be reduced to the subject of a deliberative model.[3]

moreover, we can only further cement our own position. Although Cerovac uses this argument to show that the deliberative variant of democracy is a better solution than simply adding up the votes (which it is), this does not mean that deliberative democracy cannot result in less rational solutions.

[2] Moreover, if we adopt Rancière's position, Cerovac's division of epistemic work, which is based on the recognition of knowledge tenet (there are people that just know more), becomes questionable since *"Homo democratic* becomes impatient whenever faced with competence, including that of a physician or lawyer. Competence calls into question his own sovereignty." (Rancière Prema Schnapperu, 2009: 17-18).

[3] It is precisely this double vitality that Rancière speaks of: on the one hand, democratic excess is that people of democracy retreat into the individuality of the private sphere (which can result in new aspirations and demands), while on the other hand they at times manifest surplus collective activity (2008: 14 -

1.3. Politics as l'apparaître

On the other hand, the deliberative model of epistemic democracy presented by Cerovac is highly insightful. Assuming that relevant information is dispersed throughout the political community, Cerovac concludes that deliberative democracy is good because it provides a shared space for the community's stakeholders to see different perspectives, i.e., the light and darkness of other people's positions. With this, Cerovac acknowledges Merleau-Ponty (2013) lesson that the only haven for us is available through other people's presence. The proposed model recognizes this - we are inevitably referred to the other, to their opinion, point of view, and arguments. In other words, we cannot speak of any political venture without the other.[4] The tremendous political lesson of Merleau-Ponty is that the other is always constitutive of ourselves. In this sense, Cerovac's model is beneficial - it shows that the initial step must be openness to the other, receptivity to other people's positions, arguments, and perspectives. But the model neglects what this openness to the other immanently implies. Openness to the other always means a new contingency because what the other brings is never predictable and cannot be calculated - it is always incomprehensibly surprising.[5] In this sense, politics is a contingency, and one can not reduce it to the predictability of the models that should lead us to correctness. Therefore, the truth of politics has no ultimate location - it simply happens precisely in that encounter of people, in their activity (Althusser, 1999: 22) that is contingent and thus unpredictable.[6] People's activity and their encounters are not guaranteed to fit the deliberative democracy model, although it could indeed happen.

The problem deepens here: namely, the whole project of seeking the truth in politics is doomed in advance if we seek the truth in political action *per se* or in the quality of

15). Of course, Rancière ironizes the situation and says that evil is a democratic life itself which, somewhat paradoxically, should be ruled by good democratic government. Of course, all of the above is an introduction to his point - democracy is unmanageable, and all attempts to control it are in fact symptoms of hatred of democracy, which will be discussed later.

[4] Merleau-Ponty describes it vividly: "There is a circuit between the self and others, a Communion of Black Saints. The evil that I do to myself, and in struggling against others I struggle equally against myself"(1964: 212).

[5] It is in this context that Lefort called Merleau-Ponty a thinker who destroys any certainty, one who knew that real questions are never exhausted in its answers (2000: 135), thus referring to constant openness to the other and the world, of course, alluding that the answer is never the final answer - the search never over, it lasts permanently.

[6] "[Machiavelli] knows that there is no truth - or rather, nothing true - other than what is actual, that is to say, borne by its effects, nonexistent outside them; and that the effectivity of the true is always merged with the activity of men.." (Althusser, 1999: 22). Apropos former, the substance can be sharpened to the end, as Althusser (1999: 102) does in the footnote, illustratively mentioning Lenin: "truth is always concrete, realized in concrete forces, *actual*; and it is effective because it is actual".

the procedure that produces decisions that should be legitimate. Since we are always directed to the other or to her view, the meaning is given only in the reflection that the political act has in the eyes of others. The truth in politics is, in that sense, trapped in the perceptions of others. In this context, the main condition of politics is first and foremost a mirage or semblance since it takes place in the realm of appearance – this is what Merleau-Ponty (2013) and Lefort (2012), interpreting Machiavelli, want to tell us. The truth of politics is conditioned by the fact that politics takes place in front of the eyes of others:

> (...) Or as mirrors set around in a circle transform a slender frame into a fairyland, acts of authority reflected in the constellation of consciousness are transfigured, and the reflections of these reflections create an appearance which is the proper place – the truth, in short – of historical action.[7] (Merleau-Ponty, 1964: 216)

Therefore, Cerovac's claim (2020: 4) that assessing a political decision's legitimacy doesn't mean analyzing other people's opinions, but the procedure's moral and epistemic qualities necessarily reveal only one part of the story. The constitutive field of politics takes place exposed to others' views. Therefore, we cannot speak of legitimacy in isolation, i.e., without considering other people's perceptions as a particular political truth condition. Although Cerovac makes a laudable move by recognizing deliberation as a place of openness to the other, or to something new, at the same time, he isolates political legitimacy from the fundamental condition of politics, that is, from the field of perception and opinion of people (*l'apparaître*), from which it cannot be separated.

1.4. Squaring the democratic circle

It seems unfair to leave Rancière in the shadow of Plato's photo robot of a democratic man. That would be wrong because Rancière uses Plato only as an ancient window into the world of modern critics of democracy. Moreover, although he builds on

[7] Let us just look at Lefort's (2012) example that thematizes Agathocles: Agathocles was a lowborn man which is not a problem in itself, but he failed because he didn't realize the need to change such a perception of himself in the eyes of the people, that is, in the eyes of those to whom he is constantly exposed. Therefore, the truth of politics is a mirage, that is, it takes place in the medium of the opinion of others. Of course, here, at least for now, we leave aside the question of power, a question that Cerovac, building his model, also left aside. It should only be mentioned here that Lefort thought that politics (political debate) should not be reduced to a struggle of ideas - ideas become operational as the work of subjects (that are woven into power relations) and the success of their maneuver depends on the power of the discourse they establish in order to change the very field in which they operate, precisely, to open it to what was hitherto foreign to it (Lefort, 2012: 156-157). Thus, politics always involves more than the argument itself, and the deliberative space of evidence and reason never comes as such - it always involves actors as holders of power and discourse as the discourse of power.

the image of a democratic man, he rejects Plato's view of democracy because he believes that it represses the singularity of democracy and politics by reducing democracy to regime, way of life and/or character (1999: 101). It brings us to Rancière's understanding of democracy and the final stage of our argument's first part. Albeit Cerovac's model is commendable in many ways, for example, in recognizing the necessity of strengthening equality in the informal sphere (Cerovac, 2020: 220-230), we consider the deliberative democratic model in its entirety, i.e., the model has a precise role for the citizens, for the expertise and representative government. It means that even though the citizens are at the helm, in effect, the *demos* has a precise and limited role assigned to it. Although deliberation, taken ideally, is praiseworthy as an attempt to intensify the *demos'* political life, we still talk about reducing democracy - embedding the demos in a broader model means reducing democracy to what it is not. Quite precisely - in this model, by vary the fact that it is a model, democracy is attempted to be governed.

Rancière's lesson is that democracy is unmanageable. For Rancière, democracy can not be modeled or predicted. It is an unpredictable subjectivization process that pushes the boundaries imposed by the existing order, even if it is a democratic order (1999; 2008: 62). The democratic subjectivization process disrupts existing models of order and their harmonious functioning (Rancière, 2008: 76):

> Democracy is not a regime or a social way of life. It is the institution of politics itself, the system of forms of subjectification through which any order of distribution of bodies into functions corresponding to their "nature" and places corresponding to their functions is undermined, thrown back on its contingency (1999: 101).

In *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*, deliberative d democracy is a decision-making procedure where every subject (citizens, experts, the government) has its predefined role to play. As opposed to that, Rancière sees democracy more as a stage where the *demos* defines and redefines itself and does not have a pre-set scenario in which it reads its part. Moreover, democracy disrupts routine models based on a definite distribution of positions and chances; the excess of democracy exploits its contingency. In short, we see democracy as subjectivization that does not coincide with anything already given by the state or society. We see it as subjectivization that does not need politics as a fixed sphere, which Cerovac's model seems to assume (Rancière, 1999: 99-100; Kursar, 2012: 57).[8]

[8] Continuing Rancière's problematization of experts presented in the second footnote, it should only be briefly pointed out that it is not an essential problem in *homo democraticus* - Rancière uses it only to arrive at his own understanding of democracy. Therefore, the focal point here is not a critique of the democratic man as one who does not admit expertise because it destroys his sovereignty, but, on the contrary, it is a critique of the seemingly democratic order that the author sees as something essentially oligarchic, that is, an oligarchy built with the help of scholars or experts who are working on the fixation

We are approaching Lefort's understanding in which indeterminacy is a fundamental feature of democracy, that is, democracy is about constant openness to the uncertain that is coming - in a word - it is a dissolution of markers of any certainty (1988: 19). In a democracy, there is no final word; there is no truth that has finally been found and then recorded in stone, *au contraire*, it is a phenomenon of constant openness to the context of endless history (Lefort, 1986: 303-304; Bilakovics, 2013: 149). Consequently, in a democracy, no certainty is persistently hunted by alternative procedures, democracy is not reducible to the output of any model – it is precisely that which avoids any modeling and certainty. The democratic society is always architecturally open (Bilakovics, 2013).

In terms of the previously stated interpretations of democracy, it seems justified to conclude that Cerovac's model is epistemically superior to the others he presents in his book. Still, his model, from the point of view of Rancière and Lefort, is not open and indeterminate enough. In this sense, he adds to the tradition of disciplining democracy and mastering the democratic process and its outcomes (Pavićević and Simendić, 2016: 14).[9] The vitality of democracy depends on the subjectivization it carries, that is, on its ability to "change and expand the space for effective citizen participation in the political process" (Pavićević and Simendić, 2016: 180)[10]. Still, Cerovac's modeling of democracy seems more like an attempt to finally write down the democratic truth in an elegantly defined procedure.

2.0. RETURN OF THE POLITICAL?

In the first part of this review, we challenged the author's ideal of the deliberating democratic citizens and contrasted it with the ancient Plato's photo robot of the *homo democraticus*. Following Rancière and Lefort we stressed that neither the identity of the democratic citizens nor the identity of the demos can be determined in advance, not even for the sake of a reasonable deliberating procedure. The identity of the democratic citizens is usually (and always temporarily) established in a political process that is rife with conflicts, not of comprehensive doctrines, but power. Epistemic democracy

of division of places and competences (see the fourth chapter of *Hatred of Democracy* and the third point of Leonardo Kovačević's afterword which deals with the struggle against forms and networks of power that "turn individuals into their objects in the field of knowledge, truth, consciousness and discourse" (pp. 124-125). (translated from Croatian).

[9] Cerovac is aware of this interpretive feat of Pavićević and Simendić (2016), since he wrote a review of their book in which he emphasized that their text represents a challenge for theorists of epistemic democracy (2017: 109).

[10] Translated from Serbian.

presupposes a rational exchange of arguments as a waypoint to producing the right and just outcome. As critics of liberalism usually stress, political life is plagued by irrationality and existential conflicts that are hardly reconcilable through rational means.

One need not go as far as the controversial Carl Schmitt (1995: 26), who defined the political as the struggle between friend and foe to acknowledge that even a deliberative search for truth may turn nasty where the outcome of the deliberation is implemented by force. Democracy thus cannot be equated solely with a deliberative procedure in which people and experts aim to reach a rightful decision. In many cases, it is "a procedure "of establishing "who we are "and that question does not have a valid answer outside the decision (always temporary) of a concrete political community. That's probably why Chantal Mouffe (1996: 8-9) writes that it is impossible to conceive political community and democracy without the "us "vs. "them "distinction:

This antagonistic dimension is precisely what the consensus approach is unable to acknowledge. This distinction is overlooked by rationalists... since they overlook a conception of the well-ordered democratic society as free from antagonism and without exclusion—in order words, the illusion that it is possible to establish a 'we' that would not imply the existence of a 'them".

We can repeat here our fear from the beginning of the review that Cerovac expects too much of the democratic citizen. He hopes that she will put aside her social, private, and even irrational aspects to become a public person enthusiastic about what is right. As Chantal Mouffe points out, political life cannot be understood merely as a dialogue in which we exchange rational agreements to reach a consensus. (Mouffe 1996: 10-14). The Epistemic approach put forward by Cerovac is a consensus-seeking approach, truth being the thing that makes the consensus possible. Rational debate leads us to the truth, but political life is not just about rationality. Schmitt urges us to accept a dimension of political life that we cannot reduce to a set of technical moves and neutral procedures. Schmitt's position is maybe an extreme one, but it is a necessary reminder of antagonistic struggles between various power positions which can never be entirely rationally resolved.

2.1. Neumann's view: unhealthy public sphere

Irrational political conflicts are not the only irrationality in politics. Franz Neumann was a critically oriented social scientist who searched for a precise definition of political concepts and warned us of another irrationality plaguing politics - anxiety. As noted, the epistemic approach presupposes a healthy public sphere to reach the right decision. Neumann's analysis of democracy can help us comprehend the state of contemporary democracy that negatively impacts the track of truth. We shall reconstruct some of Neumann's intriguing insights mainly in his writings on anxiety, power, and freedom.

Neumann opts for democracy because it is a system that maximizes political freedom and tracks the truth, but the truth is political freedom for him. Freedom must be understood comprehensively, together with its negative aspects, before one could think about a rational decision-making procedure for truth-tracking.

In *Anxiety and Politics,* Neumann writes about anxiety that paralyzes nations and makes citizens incapable of making individual decisions. Using Freud's conceptual tool, he tries to enlighten the danger in which anxiety can be transformed into political apathy, leading to rejection of a political systems' rules (Neumann 2017: 614). Neumann states that anxiety is omnipresent and can be destructive for a political community. Anxiety is perpetuated by external dangers and leads to an abandonment of one's ego and irrational identification with a mass movement. This theory comes in handy in explaining how masses sometimes identify with their leaders. Identification is not rational but affective, and every notion of truth tracking becomes irrelevant.

Anxiety is inextricably linked with creating an enemy's image and fostering fear. In this constellation, demagogues encourage irrational feelings towards certain groups of people. Anxiety poses a severe challenge to democracy and its ability to reach the right decision. Yet, it is a process that often plays out in contemporary democracies, where it plagues the public sphere. Populist leaders utilize this kind of anxiety by imposing a national enemy's image. The current political system is not responsive enough, meaning many citizens rely on populist leaders who supply them with their version of the truth. It is what Neumann (2017: 618) calls caesaristic identification which,

> may play a role in history when the situation of masses is objectively endangered, when the masses are unable to understand the historical process, and when the anxiety activated by the danger becomes neurotic aggressive anxiety through manipulation.

In this way, some citizens abandon the rules of a democratic system and identify on an irrational basis with the leader who creates false concreteness. Contemporary democracy failed to realize adequate possibilities for meaningful political action, and ever-rising populist movements institutionalized citizens' anxiety. Such institutionalized anxiety truly takes place in political life and seriously damages capacity for individual political action. Autonomous individual action is one of the critical aspects of Cerovac's model since it leads to the right decision. Nevertheless, anxiety transformed into political apathy poses a grand challenge for this conception of democracy.

As a political scientist, Neumann often speculates about prerogative power which circumvents the legal system. Democracy is naturally conceived as fortified by legal rules. The state's dictates can sometimes be different from the need to search for the right decision leading to the state's autonomous action. The epistemic model propped up by Cerovac relies heavily on a debate between citizens and experts. Whatever conclusion that debate may foster can sometimes be irrelevant since the state can act

independently. Also, this exchange between citizens and experts is happening in a real political system where power plays an important role: "The efforts of the individual, his intelligence, his vision, his readiness to take risks, are easily shattered by the constellations of power "(Neumann 2017: 625). Politics is a battle for ideas, but it is also a power struggle. Cerovac's model overlooks the power constellation in society, although he insists on the equality of conditions, including power, to achieve the best outcome. Still, we must cope with the fact that power is unequally distributed and it affects truth tracking.

Some features of political life are omnipresent and cannot be overlooked. Therefore, Cerovac's approach needs to apprehend political power, which structures the public sphere and affects the deliberative model. What is right in politics is always submitted to some constellation of power, and it may be a result of a political leader's action. And even though this political leader may lead people in the wrong direction, he still can amass people beside him who forge an alliance with him on some irrational basis.

2.2. Something to consider besides political anxiety

The main idea of this section is to show how a demos is stripped from its power. We shall point to some of the negative processes happening in a democratic society that undermine the notion of a public man's. The main idea of narrowing the demos' power in democracy springs from an attack on the public sphere. Offer (2013: 23) notes that ever since the neoliberal turn, public institutions are losing control over quality, price and allocation of public services. In the name of economic concepts like effectiveness, privatisation, deregulation etc., the public sphere is in danger. This leads citizens losing faith in democracy and are pulled in a private sphere to become mere consumers. Neumann also saw this:

> The last type, the most dangerous, is the result of the malfunctioning of the democratic state. Its symptoms and causes have often been analyzed: the growing complexity of government; the growth of bureaucracies in public and private life; the concentration of private social power; the hardening of political parties into machines which, because of the high cost of politics, tend to exclude newcomers from the political market (Neumann 1953:932).

Offe notes a double loss of control – the goverment's loss of control of the economic sector and citizens' loss of trust in democratic control. It is an appalling situation that renders people uninterested in political life. Cerovac claims that equality is essential in both the private and public sphere. But our contemporary problem is that the vast majority of citizens are being pushed in the private sphere. Deliberation, on the other

hand, exists only in the public sphere. We believe that any notion of truth tracking can only be conceived in a healthy public sphere.

Reducing the quest for the right decisions to an exchange between experts and citizens is not encompassing the entire political life. The experts-and-society model should be enriched by considering other organized actors trying to put forward their truth, for example, the mass media. They sacrificed their quest for knowledge to attain more readers, and they perpetuate their version of the truth.

The quality of tracking the political process is very much falling which further complicates reaching the right decision. Stoker (2012) also notes that the cause for citizens' unhappiness and apathy is that political debate in contemporary society is complicated, and many people have lost interest in it. The majority of decisions are compromises of political elites. Sometimes the right decision is sacrificed for the benefit of the state. These few notions are just some thoughts that the epistemic model of democracy should consider.

CONCLUSION

Epistemic Democracy and Political Legitimacy is a book that should be much appreciated for its sincere theoretical effort to square and coherently combine different legitimacy generating features of democratic decision making. The proposed deliberative democratic model that rests on a division of epistemic labor between citizens' and experts balances the value of true or right political decisions and the importance of an inclusive, fair, and equal democratic procedure. We criticized the model for its otherwise admirable ambition to bestow the democratic citizenry with an overidealized view of a truth seeker. We contrasted the ideal with the *homo democraticus* (the democratic man) known since Plato as a photo robot of a citizen whose interest in public affairs comes and goes and who is not a democratic deliberation enthusiast. In the second part of the article, we emphasized the need for greater engagement with real politics complexities. We concluded that this valuable book on epistemic democracy avoids too many of those complexities and is thus best placed to contribute to a certain taming of democracy.

LITERATURE

Althusser, L. 1999. *Machiavelli and Us*. London: Verso.

Bilakovics, S. 2013. Lefort and Tocqueville on the Possibility of Democratic Despotism. In: (ed.) Plot, M. *Claude Lefort. Thinker of the Political*. (pp. 136-154).

Cerovac, I. 2017. Đorđe Pavićević i Marko Simendić - Disciplinovanje demokratije: klasične kritike i moderna sporenja [Disciplinig democracy: classical critiqes and contemporary debates]. *Političke perspektive*, 7 (3): 105-109.

Cerovac, I. 2020. Epistemic Democracy and Political Legitimacy. Springer Nature Switzerland: Palgrave Macmillan.

Erman, E., Möller, N. 2016. Why Democracy Cannot Be Grounded in Epistemic Principles. *Social Theory & Practice*, 42 (2): 459–464.

Guess, R. 2008. *Philosophy and Real Politics*, Princeton: Princeton University Press.

Honig, B. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.

Kursar, T. 2011. Sporna demokracija: novi doprinosi raspravi. *Političke perspektive*, 1 (1): 85-97.

Kursar, T. 2012. Democracy as the Rule of Nobody. Does It Make Sense Today?. *Anali Hrvatskog politološkog društva*, 9 (1): 51-58.

Kursar, T. i Vukojević, I. 2013. Varijante postdemokracije. *Političke perspektive*, 3(1): 23-38.

Lefort, C. 1986. *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: The MIT Press.

Lefort, C. 1988. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.

Lefort, C. 2012. *Machiavelli in the Making*. Illinois: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty. M. 1964. *Signs*. Evanston: Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. 2013. Machiavellijev realni humanizam. *Matica*, (25) 56-57: 425-442.

Mouffe, C. 1993. *The Return of the Political*. London – New York: Verso.

Mouffe, C. 1996. *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge:London.

Neumann, F. 1950. Approaches to the Study of Political Power. *Political Science Quarterly*, 65(2): 161-180

Neumann, F. 1953. The Concept of Political Freedom. *Columbia Law Review*, 53(7): 901-935.

Neumann, F. 2017. Anxiety and Politics. *TripleC*, 15(2):612-636.

Offe, K. 2013. Demokracija u krizi: dvije i pol teorije o djelovanju demokratskog kapitalizma. *Političke analize*, 4(14):21-24.

Pavićević, Đ. Simendić, M. 2016. *Disciplinovanje demokratije: klasične kritike i moderna sporenja*. Beograd: Edicija REČ.

Platon. 2008. *Plato: The republic*. Gutenberg.org: Feedbooks. (translated by Benjamin Jowett)

Rancière, J. 1999. *Disagreement. Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rancière, J. 2008. *Mržnja demokracije*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Rancière, J. 2009. *Hatred of Democracy*. New York: Verso.

Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Schmitt, C. 1995. *The Concept of the Political*. University of Chicago Press: Chicago

Stoker, G. 2006. *Why Politics Matter: Making Democracy Work*. Palgrave USA: Gordonsville.

Žižek, S. 2020. *Pandemic! COVID-19 Shakes the World*. New York, London: OR Books.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 415-434
ISSN: 1825-5167

PUBLIC REASON, EXPERTISE AND THE TRANSFORMATIVE POWER OF DELIBERATION
REPLY TO MY CRITICS

IVAN CEROVAC
Department of Philosophy
University of Rijeka (Croatia)
icerovac@ffri.hr

ABSTRACT
This paper presents a unified response to the critics of my book *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*. The discussion focuses on three important issues. First, I discuss advantages of a procedural (rather than substantive) interpretation of Rawls' public reason as the basis for my account of epistemic democracy. Second, I elaborate on the proper role of experts (moral and technical) in democratic decision-making and decision-authorization processes, thus sketching how controversial conclusions of science can enter public deliberation and represent valid reasons for ordinary laws and policies (those that do not address constitutional essentials and matters of basic justice). Third, I focus on the transformative effect that public deliberation can (and should) have on citizens' political participation, thereby addressing some challenges to the sustainability of epistemic democracy.

KEYWORDS
Deliberation, epistemic democracy, expertise, legitimacy, public reason, Estlund, Rawls.

It is my great pleasure and privilege to discuss papers in this symposium. The authors have thoroughly analyzed my book *Epistemic Democracy and Political Legitimacy* and have made valuable contributions to the ongoing debate, and I would like to thank them for the attention, time, knowledge, and experience they have devoted to this project. I have learned a lot from them, and their insightful comments have made me rethink my position, clarify, expand and improve my arguments, and consider some well-known objections in a new light. With some authors, on the one hand, I have already had the opportunity to discuss my ideas and arguments in workshops, conferences, and summer schools, but their comprehensive contribution, presented in this symposium, brings many new considerations and challenges that I am delighted to address to the best of my ability. With other authors, however, I have not yet had the privilege to discuss and exchange ideas on epistemic democracy, and their wide-ranging insights introduce new perspectives

into the already established debate and challenge not only my own account but many similar positions as well.

This paper tries to address some of the important questions, concerns, and objections raised by other authors in this symposium. Undoubtedly, I have failed to address all the valuable ideas and arguments raised by my critics, and even those I have focused upon might have not received the proper treatment. Nonetheless, I hope that this paper will succeed in accounting for at least some of the criticisms and thus continue the ongoing debate about epistemic democracy. The paper is organized into three (closely related) sections: the first part addresses and clarifies my reasons and arguments for endorsing a proceduralist account of public reason; the second part focuses on my view of the proper role of experts in democratic decision-making and decision-authorization processes, combines these considerations with a proceduralist account of public reason, and thus outlines how controversial conclusions of science can enter public deliberation, while the third part addresses the serious objection regarding sustainability of epistemic democracy and aspires toward the transformative effect that public deliberation can (and should) have on citizens' political participation.

1. EPISTEMIC DEMOCRACY AND THE PROCEDURAL INTERPRETATION OF PUBLIC REASON

The book is dedicated to *The Fellowship of Public Reason*, an informal group of researchers based at the University of Rijeka. One should thus not be surprised that the first part of this paper deals with the idea of public reason and its procedural and substantive interpretation. However, the scope of this debate is partly beyond my expertise, and in the book I have simply endorsed the procedural interpretation as a starting point, without providing additional arguments for this interpretation or for the idea of public reason in general. However, Baccarini and Zelič have expressed deep skepticism regarding this starting point, arguing instead that the substantive interpretation provides a far better foundation for any project addressing political legitimacy. A detailed analysis of this debate is beyond the scope of this paper, although I address some relevant implications in sections 2.2, 2.3, and 2.5. This section addresses two narrow points: first I try to demonstrate that the foundations on which my account is built upon are grounded in (and do not oppose) Rawls' liberal principle of legitimacy, and second, I try to indicate why the procedural interpretation fits well with my account of epistemic democracy.

1.1. John Rawls famously argues that our use of coercive political power over others can only be legitimate if all citizens can reasonably be expected to endorse it. This is a somewhat simplified version of his liberal principle of legitimacy (Rawls 2005: 137) and builds upon criterion of reciprocity: those who exercise political

power must "reasonably believe that all citizens can reasonably accept the enforcement of a particular set of basic laws" (Wenar 2017). An important question remains: do the constraints of public reason apply only to constitutional essentials and matters of basic justice (procedural interpretation) or do they apply to (virtually) all political decisions (substantive interpretation). Baccarini (*vide supra*) thinks that my view departs from Rawls' (even at this fundamental level) and fails to properly incorporate Rawls' idea of public reason. Although there is some disagreement, many scholars (Scanlon 2003, Peter 2007, Quong 2011, Wenar 2017) agree that Rawls promotes procedural interpretation.

Analyzing Rawls' position in detail goes beyond the scope of this paper[1], yet I want to briefly explain why I follow the procedural (rather than the substantive) interpretation. Recall that Rawls builds his account of political legitimacy on two normative benchmarks: democracy or popular sovereignty on the one hand, and liberal constitutionalism on the other (Langvatn 2016: 141). He recognizes the apparent conflict between the two (Rawls 2005: 205) and much of his work represents an attempt to reconcile them. He starts from the idea that agreement on constitutional essentials and basic laws relieves citizens from having to agree on every law, public policy or political decision. Constitutional law can thus confer legitimacy on ordinary laws and decisions, and citizens can regard ordinary laws as legitimate even if they substantively disagree with their content or think they are incorrect or unjust (Rawls 1971: 308). Ordinary laws and decisions can be legitimate only (i) if they are produced by a decision-making procedure based on a constitution the essentials of which all citizens can endorse as free and equal, and (ii) if they are not in conflict with the substantive ideas and values set forth in the constitution. Thus, in his response to Habermas, Rawls writes that "constitutional political procedures may indeed be – under normal and decent circumstances – purely procedural with respect to legitimacy" (Rawls 1996: 426, as quoted in Langvatn 2016: 147, see also Peter 2007: 138). He believes that reasonable citizens (who agree that ordinary laws are created in accordance with constitutional values on which all can agree, and who agree that ordinary laws are not in conflict with constitutional values) will be able to consider such laws as legitimate even if they disagree with them substantively. Public reason thus applies only to constitutional essentials and matters of basic justice.

While some (Quong 2011, Baccarini 2015) might argue against the procedural interpretation and may even be right to do so, the substantive interpretation they advocate is a Rawlsian view, but not Rawls'. Namely, Rawls seems to clearly indicate the scope of public reason in *Justice as Fairness*:

> "Of course, it is too much to expect complete agreement on all political questions. The practicable aim is to narrow down disagreement, at least regarding the more

[1] For a comprehensive overview of this debate, but also for many insightful comments and conclusions, see Langvatn (2016).

> divisive controversies, and in particular those involving constitutional foundations; for what is most urgent is consensus on these foundations, for example:
>
> (1) the fundamental principles that specify the general structure of government and the political process; the powers of the legislature, executive and the judiciary; the limits of majority rule, and
>
> (2) the equal basic rights and liberties of citizenship that must be respected by legislative majorities, such as the right to vote and the right to participate in politics, freedom of thought and association, liberty of conscience, and the protection of the rule of law.
>
> The point is that a political conception of justice, if it covers the constitutional essentials, is already of enormous importance, even if it has little to say about many of the economic and social issues that legislative bodies must consider. To resolve them, it is often necessary to go beyond this conception and the political values that its principles express, and to invoke values and considerations that it does not include. But as long as there is a firm agreement on constitutional essentials, there is hope that political and social cooperation between free and equal citizens can be maintained" (Rawls 2003: 28).

While I am sure this does not settle the debate, I believe my account is properly grounded in Rawls' liberal principle of legitimacy and his idea of public reason.

1.2. What are the advantages of a procedural interpretation of public reason? And why should we resist extending the scope of public reason to encompass all (or almost all) laws and political decisions? I demonstrate some reasons for the procedural interpretation in 2.5, where I address one of Zelič's critiques. But what are its advantages in relation to epistemic democracy? I endorse and follow the idea that Rawls' application of public reason only on constitutional essentials and matters of basic justice represents his "trade-off between keeping the basic structure sufficiently just, on the one hand and securing *epistemic virtues of democracy* as well as citizens' free expression, on the other hand" (Langvatn 2016: 145, emphasis added). I discuss further advantages of this interpretation in 2.3, where I demonstrate how the procedural interpretation can help us use controversial scientific conclusions (and maybe even controversial but nonetheless scientific methods) to justify some ordinary laws and policies.

2. TECHNICAL AND MORAL EXPERTISE

Nebojša Zelič provides a comprehensive overview of my account and focuses (in part) on the role of experts in a democratic society. He rightfully acknowledges the differentiation between technical and moral expertise which I borrow from Christiano (2012) and seems to agree that this difference can be plausibly maintained in a democratic setting. Experts with specific technical knowledge (in medicine, economy, law or physics) can be reliably identified by all qualified citizens, and the problem of invidious comparisons does not arise in these cases. Since endorsing experts'

authority on these technical issues represents the best way to discharge our duty toward others (following experts' advice is the best means for reaching the desired end), we have a strong reason to consent to their authority[2]. Qualified citizens agree that technical experts exist, agree on who the technical experts are and recognize their duty to adhere to experts' authority. However, this still does not imply that the experts should rule. Namely, while deferring to experts' technical solutions represents the best means to discharge our duty toward others, their technical expertise cannot determine the content of our obligation toward others. Most political issues do not have a simple technical solution, but instead ask for a demanding process of weighting rights, interests and opinions of various stakeholders. While technical experts can inform this process, warning us about possible outcomes of political measures and public policies, and even indicating when our political aims are incompatible even though they seem coherent, their expertise does not say much about the content of our duties toward others. For guidance on these matters, we have to turn to moral experts. However, on the other hand, in the conditions of reasonable value pluralism moral experts are far more difficult to publicly identify. Nonetheless, we can still privately recognize those we consider moral experts - for example, civic and political activists, religious leaders or university professors. Since we can see that qualified citizens disagree on who moral experts are, we cannot uphold the authority tenet and claim that those we perceive as experts should rule as (benevolent) oligarchs or despots. However, since we consider these citizens more competent to make political decisions than we are, and since political decisions affect not only ourselves, but other people around us, we have a duty to seriously consider and maybe even defer to their opinion.

There are several strong objections raised against my view, and I want to address them briefly in this part of the paper. I shall first try to address Baccarini's insights which call into question the differentiation I have presented (and subsequently undermine my account, forcing me to part either with expertise or with democratic authorization), and then address Zelič's worries which stand even when the divide between technical and moral expertise is fully endorsed.

2.1. Baccarini is concerned that my account is too inclusive: it allows some unqualified (or unreasonable) citizens to participate in public deliberation and collective authorization of political decisions. In particular, he is concerned that my account is not epistemic enough - while praising the epistemic value of public deliberation, it simultaneously allows some "clearly false" (Baccarini, *vide supra*) claims to enter the deliberative process thus inflicting harm to other citizens. He uses an

[2] This represents a case of normative consent, an instance when we have a duty to consent and our non-consent in null. For more, see Estlund (2008: 123-125, 130, 151-156) and Cerovac (2020: 114, 123-125, 140).

example of Wakefield's false thesis about the causal link between vaccine and autism (Godlee *et al* 2011) and concludes that Wakefield is not a reliable expert, as well as that claims like his do not constitute valid public reasons and therefore should not be allowed to enter public deliberation[3]. The same is true of people who rely on pseudoscience and conspiracy theories. Baccarini characterizes this as a case of simple pluralism (and not reasonable pluralism) and calls it a counterexample to my (and originally Estlund's) argument about invidious comparisons. However, the argument about invidious comparisons focuses primarily on our inability to *publicly* identify *moral* experts. I can wholeheartedly endorse the idea that all citizens should recognize the technical knowledge that some experts have. Furthermore, I can agree that technical and descriptive claims that are not based on well-ordered science, but instead are based on flawed science and pseudoscience, should not be considered valid reasons for political decisions we make. Citizens who use them violate their duty to others, a duty to authorize coercive political decisions using the best available (and publicly justifiable) decision-authorization procedure (Mill 1977, Estlund 2008). I discuss this in the chapter on institutionalizing epistemic democracy, where I write that "regarding these [e.g., medicine or engineering] crafts, skills and disciplines, we can publicly agree (at least to a certain degree) on whether someone is an expert" (Cerovac 2020: 201).

Consider Plato's (2000) famous ship analogy. Originally, Plato argues that a wise and competent captain should rule the ship and determine its course, since he is the only one with the relevant technical knowledge to navigate. Differentiation between technical and moral knowledge enables us to introduce an epistemic and political division of labor (following Christiano's suggestion and in clear contrast to Plato). Passengers (citizens) are now able to participate in the decision-authorization process and can choose the destination (the political goal) they want to achieve. Since no one can be publicly considered an expert in this task, they participate in the decision-authorization process as equals. However, since the captain (expert) has the relevant technical knowledge, following his authority on practical matters is seen as the best means to achieve the desired destination (political aim). I explicitly reject a strict division of epistemic labor (Cerovac 2020: 202-206) and call for continuous interaction between citizens (and their political representatives) and technical experts. Zelič (*vide supra*) rightly wonders about the appropriate role of experts in deliberation on political aims, and unfortunately I am not yet ready to provide a comprehensive view of this role. However, in the part about expert-to-citizen communication, I indicate that experts should provide technical data that can inform and shape citizens' political aims. To return to the ship analogy, while citizens

[3] To be fair, Baccarini would probably not claim that such assertions cannot enter public deliberation, only that they cannot be used in the process of public justification of laws and policies.

can deliberate on the preferred destination and introduce various normative considerations to the debate, they should not base their arguments on unreliable technical information derived from pseudoscience or conspiracy theories. This represents an important filter for the kind of reasons citizens can use in collective decision-authorization procedures but does not imply that (technical) experts should rule, nor does it inspire a form of (moderate) epistocracy (as Baccarini thinks it should)[4]. The political process raises questions such as "What should be done?" or "What laws and policies should be authorized?" and answers to these questions always have a normative component. To think that they could be solved by mere technical expertise leads us toward a form of naturalistic fallacy and the is-ought problem (Hume 1896). Of course, technical experts can answer these questions, but their solutions will always have a hidden normative premise, one that deals with issues outside their expertise. This is precisely the concern that Zelič, on the one hand, and Matan, Vladova, and Vuksan-Ćusa, on the other, raise in their papers.

2.2. Of course, Baccarini is prepared for this reply and does not find it persuasive. He warns us that we should filter not only the descriptive claims of citizens (rejecting those based on pseudoscience and conspiracy theories), but also their normative claims. Some moral considerations (e.g., those that oppose basic rights and liberties, or the idea of citizens as free and equal) cannot be endorsed as valid public reasons and should not be used to justify laws, public policies, and political decisions. Although Baccarini recognizes that the appropriate moral reasons are "probably established more democratically than conclusions and methods of science that are exclusive to an epistemic elite" he nevertheless believes that there are moral experts, individuals who can reason and deliberate better than other citizens according to standards of public reason. Such experts (e.g., members of the supreme court) should have veto power, and in some cases "the legitimate decisions can be those established by a restricted body of experts in the field". While the idea of a supreme court is not incompatible with my account (and can in fact play a major role), we need to focus on two important issues. The first is the procedures by which we determine who are moral experts, and thus elect and give veto power to members of the supreme court. Such moral experts are usually nominated by the executive and authorized by legislative branches of government, both determined through a democratic process. To sum up, while supreme court members have the power to veto political decisions, that power is itself authorized by a democratic process. Therefore, while panels of moral experts can (and should, even from an

[4] While the conclusions of science may indeed "establish a range of legitimate political decisions" (Baccarini, *vide supra*), much as the constitution establishes a range of legitimate laws and policies, we can hardly say that this implies that experts should rule, just as it does not imply that supreme court judges should rule.

epistemic point of view) filter laws, public policies, and political decisions produced by a democratic decision-making process, we should keep in mind that these filtering mechanisms receive political authority through democratic procedures. The second important issue is the scope of the supreme court's jurisdiction. While its role is both procedural (to monitor whether other branches of government are complying with their constitutional role) and substantive (to examine laws, policies, and decisions and determine whether they are in accordance with constitutional values and principles), there are many political decisions that (assuming they are produced through the appropriate procedure) fall outside its scope. As Rawls indicates in *Political Liberalism*, "judicial review presents itself as a prudent mechanism for protecting constitutional essentials" (Rawls 2005: 240, see also Hedrick 2014: 819). These include "such fundamental questions as: who has the right to vote, or what religions are to be tolerated, or who is to be assured fair equality of opportunity, or to hold property. *Many if not most political questions do not concern those fundamental matters*, for example, much tax legislation and many laws regulating property, statutes protecting the environment and controlling pollution, establishing national parks [...] and laying aside funds for museums and the arts" (Rawls 2005: 214, emphasis added). To sum up, while we can agree that moral experts exist (knowledge tenet), supreme court and other similar bodies receive their authority through a filtered, but still democratic, process. Moreover, while moral experts should play a substantive (and not only procedural) role in politics, the scope of their authority should be quite limited, and many (if not most) public policies and political decisions fall outside their jurisdiction.

2.3. Finally, I want to address a possible advantage that my account (which is based on a proceduralist interpretation of public reason) has over accounts that require citizens and political representatives to use public reason in (virtually) all political issues. The advantage concerns the use of controversial scientific theories when we justify public policies and political decisions. Baccarini reminds us that, following Rawls, public reason endorses and allows "the methods and conclusions of science when these are not controversial." The substantive interpretation, then, applying the restrictions of public reason beyond constitutional essentials and matters of basic justice, argues that no law, policy, or political decision should be based on a controversial scientific theory. However, this seems almost impossible. Scientific theories on many issues of public interest (especially economics) are controversial and in conflict with other scientific theories. While their methods are not controversial (and conflicting experts acknowledge each other's expertise), their conclusions definitely are. Baccarini would probably conclude that this represents a case of reasonable disagreement among experts and argue that we can use any of these conclusions as a public reason because they represent "eligible conclusions of science" (Baccarini, *vide supra*). I think that the use of scientific reasons following this

interpretation is both too inclusive and too exclusive. Let me try to explain this by demonstrating how a procedural interpretation would tackle this problem.

Procedural interpretation differentiates between constitutional essentials and matters of basic justice, where restrictions of public reason typically apply, and other laws, policies, and decisions, where citizens may introduce non-public reasons that come from their (reasonable) comprehensive doctrines[5]. Rawls writes explicitly that "we should distinguish between these two cases, the first [i.e., publicly based justifications for questions regarding the constitutional essentials and basic questions of distributive justice] attainable (we hope) and desirable, the second [i.e., publicly based justifications for all questions to be settled by the legislature within a constitutional framework] neither attainable nor desirable" (Rawls 2003: 91, footnote 13). This implies that the criteria for political justification in these two cases are not equally demanding. They are very high when we make choices that fall within the realm of constitutional essentials, and not so demanding when we make other political decisions. The substantive interpretation fails to properly address this differentiation. But what does that say about the legitimate use of scientific reasons?

While discussing the idea of public reason, Rawls famously points out that "when the premises and *conclusions* are not acceptable on due reflection to all parties in disagreement, valid argument falls short of public justification" (Rawls 2003: 27, emphasis added). Similarly, when making political decisions regarding constitutional essentials and matters of basic justice, we can admit only "the methods and *conclusions* of science when these are not controversial" (Rawls 2005: 224, emphasis added). In other words, conclusions of science can become public reasons only when they represent "plain truths now widely accepted or available to citizens generally" (Rawls 2005: 225). However, many scientific theories (e.g., economic theories) employ appropriate scientific methods, yet their conclusions remain controversial. Conclusions of such theories are therefore not valid public reasons, and Baccarini's account seems to be too inclusive, allowing for such controversial conclusions within the framework of public reason. On the other hand, again following the procedural interpretation, when we make ordinary laws and political decisions, we are not bound by the restrictions of public reason. Does this mean that we can freely introduce reasons based on pseudoscience and conspiracy theories at this level? No, of course not! Since technical expertise can be publicly recognized, we must still base our reasons on the conclusions produced by theories that use proper scientific methodology.

[5] This does not mean, of course, that citizens should not use public reasons when making policies and decisions that fall outside the scope of constitutional essentials and matters of basic justice. Rawls, in fact, grants that "it is usually highly desirable to settle political questions by invoking the values of public reason" (Rawls 2005: 215). It only implies that other (non-public) reasons are admissible, too.

While the methods have to be scientific and (perhaps) uncontroversial, the contested conclusions at this level can still represent valid reasons[6].

Descriptive reason has to:	**Procedural interpretation**	**Substantive interpretation**
Constitutional essentials and basic justice	1) originate from science 2) be produced using non-controversial methodology 3) be non-controversial conclusion	1) originate from science 2) be produced using non-controversial methodology
Other political issues	1) originate from science 2) be produced using non-controversial methodology (* see footnote 6)	1) originate from science 2) be produced using non-controversial methodology

This seems to correspond well with Rawls' intention to "narrow disagreement at least regarding the more divisive controversies, and in particular those that involve the constitutional essentials; for what is of greatest urgency is consensus on those essentials" (Rawls 2003: 28). Moreover, it allows us to ground many public policies and political decisions (that do not concern constitutional essentials and basic justice) in controversial scientific theories, provided (of course) that they are supported by constitutional values and principles[7]. It does not allow us, however, to base them on pseudoscience or in conspiracy theories.

[6] *Maybe* even the conclusions of some *scientific* theories (this automatically disqualifies pseudoscience and conspiracy theories) that use controversial methods can be endorsed at this level. For this reason, on the other hand, Baccarini's account might be characterized as too exclusive. However, I will have to think a lot more about this.

[7] This supports the idea that we need a very high degree of certainty (no reasonable objection criterion) when making decisions about constitutional essentials and matters of basic justice. For this reason, Estlund's demographic objection, supported by the argument from latent empirical features (Estlund 2003: 62-66, Cerovac 2020: 147-149), seems to be a relevant argument against epistocracy - after all, we are talking about the proper distribution of political influence and voting rights, which are an important part of constitutional essentials. Even reasonable suspicion can be sufficient to block a proposal at this level. The same is not the case when we are talking about ordinary laws and political decisions - while we still need to use proper epistemic (and scientific) methods, the level of certainty required is not so demanding. Also, a reasonable suspicion is not enough to block proposals at this level.

2.4. Nebojša Zelič raises a very important question (followed by a possible objection) regarding the proper interaction between citizens and technical experts. Following Christiano (2012), I argue that citizens and their representatives (in general) have the task of devising society's aims, while experts should focus on finding and developing the best (technical) means to reach and accomplish those aims. Zelič acknowledges and commends my intention to keep the interaction bidirectional, arguing that experts can have a very important educational role. Namely, they can inform citizens about the means that can (or cannot) be used to pursue political aims, as well as indicate if citizen aims are incompatible for technical reasons[8]. Furthermore, they can inform citizens on the expected consequences that pursuing certain political aim (and using certain measures to achieve it) can produce, and indicate how this will affect the pursuit of other political aims. Finally, since technical expertise can be publicly acknowledged, experts should be allowed to point out which descriptive claims cannot be used to ground or inspire our political aims (e.g., claims derived from pseudoscience or conspiracy theories). However, Zelič is worried that this might transform my account of epistemic democracy into a form of democratic expertism. Social experiments using citizen assemblies like mini publics (Fishkin 2009, see also Wright 2010) show that the best results are achieved when citizens have control over their relationship with experts. When experts are given a more active role and allowed to work alongside participants (citizens), their expertise pressures citizens to submit to their authority, opening the floor to various forms of manipulation (Zelič, *vide supra*). This brings into question both the moral and epistemic qualities of epistemic democracy. While I see the danger Zelič is indicating, I believe we can use (at least two) institutional mechanisms to avoid it.

First, my account endorses a form of representative democracy in which citizens do not directly authorize political decisions (e.g., in referenda) but instead vote for their political representatives, who then participate in decision-authorization processes in parliament. Thus, the most direct interaction (in the process of fine-tuning political aims and appropriate means to achieve them) takes place between experts and political representatives. However, unlike regular citizens, political representatives have various mechanisms that can help them resist such attempts at manipulation. For example, they have access to their party's infrastructure (including political foundations, policy groups, think tanks) with reliable experts in various fields[9]. Furthermore, they have access to various professionals working in the administrative departments of government and more time to deliberate and research on these

[8] For example, citizens might agree that they want to live in a society characterized by full employment, equal wages, and fiscal discipline. These aims might be considered valuable and consistent by citizens, yet economists will agree that these three aims are incompatible and cannot be achieved simultaneously. See Cerovac (2020: 210) and, for additional information, Iversen and Wren (2013) and Hemerijck (2013).

[9] For additional information on the epistemic value of partisanship see Cerovac (2019).

issues (because unlike the participants in mini publics who have regular jobs, the representatives' only duty is to participate in the decision-authorization process). I am aware that this also opens the door to other effects that might reduce the quality of political decisions (e.g., group polarization), yet I believe it shows that political representatives are harder to manipulate than regular citizens.

Second, the model of interaction between citizens and experts that I presented in the first part of chapter six should not be considered independently of another important idea discussed in the second part of the same chapter. Namely, that the democratic process will be prone to manipulation by financial elites as long as there are large inequalities in wealth and income[10]. A property-owning democracy or some other regime that keeps economic inequalities in check should be able to alleviate the problem of manipulation, since the experts (at least in most cases) will have no particular agenda to promote[11]. Finally, although it is not quite clear from the paper, it seems that Zelič regards experts as a more or less homogeneous group. While there is disagreement among citizens about political aims, experts usually agree about the means we can use to achieve these aims. However, experts are often in disagreement and for many political issues there is no set of noncontroversial scientific conclusions that we can present to citizens and their representatives. Even when experts use proper scientific methods, they reach different, often contradictory conclusions. When you consider this and combine it with the idea of publicly founded science in a society characterized by very low inequalities in income and wealth, I believe that manipulation by the experts does not represent a serious threat.

2.5. Zelič builds another interesting critique in terms of moral expertise simultaneously giving a fascinatingly accurate reading of my account and its implications. He starts from the idea closely related (but not analogous) to normative consent: when we make decisions that affect others, we have a duty (moral and epistemic) to make those decisions as correct (or efficient or just) as possible. Since I endorse the knowledge tenet, I admit that there are experts in politics (i.e., moral experts) who know better than others what should be done. Furthermore, I proceed by rejecting

[10] This is why many populist movements reject science and expertise altogether - they think scientists serve financial elites and help them manipulate the political process to further their own agenda.

[11] Indeed, Zelič might argue that (even in a society not characterized by enormous financial inequalities) there might be some epistemically damaging features experts might have, and these features might motivate them to manipulate citizens (and their representatives) in the process of determining aims the society should pursue. This might take the form of a demographic objection (Estlund 2003) grounded in empirically latent features. However, while this kind of worry might represent an immediate defeater with respect to issues regarding constitutional essentials, it is probably not strong enough to disqualify the role of experts in other decision-making processes.

the authority tenet, arguing that we cannot escape invidious comparisons objection, and we cannot publicly agree on who the moral experts are. However, while we cannot publicly agree on who the experts are, we can still privately regard someone as an expert, and it seems that we have a (moral and epistemic) duty to follow that person's guidance - it represents the best way to fulfill the duty we have to others. But this raises a problem: when we participate in decision-authorization procedures by following the advice of those we regard as moral experts, how are we to justify our choice of moral experts to others?

Zelič correctly anticipates that my answer relies on the procedural interpretation of public reason. When we (or our political representatives) vote on decisions dealing with constitutional essentials and matters of basic justice, we are under the full constraint of public reason. However, when we vote on other laws, policies, and decisions, we can introduce additional reasons (ones that not all qualified citizens can agree with). Of course, "it is usually highly desirable to settle [other] political questions by invoking the values of public reason" (Rawls 2005: 215). But "to resolve these it is often necessary to go outside [a political conception of justice] and the political values its principles express, and to invoke values and considerations it does not include" (Rawls 2003: 28). Justifying all political decisions solely on the basis of political values covered by the political conception of justice is "neither attainable nor desirable" (Rawls 2003: 91). But why is this the case? Scanlon provides two reasons for endorsing the procedural interpretation.

First, while constitutional essentials and matters of basic justice (e.g., who has the right to vote, what religions are tolerated, who will be eligible to own property) affect our lives in fundamental ways and even determine our political influence in procedures of collective decision-authorization, other political decisions do not usually affect our lives in similar ways, and we have a fair opportunity to affect the final outcome (Scanlon 2003: 163). In a similar fashion, though from a very different perspective, Thomas Christiano (2008) argues that the principle of public equality limits the scope of democratic rule and thus forms the justification for democratic rights, liberal rights and the economic minimum - we have to put strong limitations on the popular will when important rights and liberties are at stake. But there is no reason to insist on these limitations when we are focused on other, less fundamental political matters.

Second, following Rawls, a political conception must be complete, that is, it must be able to give answers to all the questions to which it applies. However, it does not "seem plausible that a political conception - which must refrain from taking sides on issues on which reasonable comprehensive views may disagree - could provide the basis for answering all questions that arise in the course of legislation" (Scanlon 2003: 163). For example, in deciding whether to build a new highway system, citizen considerations of the efficiency of such a project and damage to unspoiled wilderness collide. Political deliberations on this issue will include reasons that reflect citizens'

comprehensive views, and without such views we cannot have a meaningful debate on this issue. However, if the political system allows for free deliberation and grants all citizens an equal chance to participate in the decision-authorization process, those who lose cannot claim that "the result fails to respect them as free and equal" (Scanlon 2003: 163). In other words, we need reasons coming from comprehensive doctrines to address many political issues.

3. CONFLICT, FILTERING MECHANISMS AND TRANSFORMATIVE POWER OF PUBLIC DELIBERATION

Matan, Vladova, and Vuksan-Ćusa (in the rest of the paper Matan *et al.*) provide an excellent overview of my account and emphasize some of its more problematic implications. Additionally, they bring into question the foundations of my project by targeting some of the presumptions (both normative and descriptive) that I make about democracy and democratic man. This part of the paper clarifies my position and addresses three prominent objections raised by Matan *et al.* First, I elaborate further on my views on democracy, and I acknowledge and endorse critics' thesis that my account represents an attempt to discipline democracy (Pavićević and Simendić 2016). Second, I acknowledge that my intention is indeed to "transform the democratic man" and explain why I believe that public deliberation and representative deliberative institutions can represent valuable means to achieve this aim. Third, I address the role of conflict (and political agonism) in epistemic democracy and argue that political conflict can be epistemically valuable. Thus, my account, while striving toward the quality of decisions, does not imply that citizens will always (or ever) agree on the substantive epistemic value of any particular outcome. Finally, I endorse the worry that the unequal distribution of economic, social, and political power can represent a serious threat to democracy's legitimacy-generating potential, and address some of the institutional preconditions of epistemic democracy.

3.1. My account, like many other liberal positions, does not take democracy as a starting point. It is based on the liberal principle of legitimacy and examines what decision-authorization procedure reasonable (or qualified) citizens should endorse as a proper source of legitimate political claims. The working definition of democracy that I use in the book has a narrow scope[12] and differs significantly from the comprehensive definition used by Jacques Rancière (1999: 101). I follow Estlund (2008: 38) and characterize democracy as "actual collective authorization of laws and policies by the people subject to them". Democracy is thus regarded primarily as a decision-authorization procedure, and when I discuss the epistemic value of

[12] Thomas Mulligan (2015: 470) calls it "a weak definition of democracy".

democracy I am primarily addressing procedure's ability to produce and authorize decisions which are correct, efficient or just according to some procedure-independent standard.

Matan *et al.* raise several critiques regarding this approach. Democratic society should be architecturally open, and the democratic process should not be limited or disciplined. In fact, they characterize my account as another attempt to "discipline democracy" (Pavićević and Simendić 2016: 14), i.e., to reduce the scope of democratic authority and to limit and predetermine legitimate democratic mechanisms that can be used in the collective decision-authorization process. My position thus represents "an attempt to finally write down the democratic truth in a certain institutional form" and to "ossify democracy by taming its indeterminacy on roles in the model" (Matan et al., *vide supra*). This is a very precise and fair interpretation of my work. Unfortunately, this critique (unlike those by Baccarini and Zelič) comes from a different philosophical tradition and it is somewhat difficult to properly address in this format. However, it helps to highlight some important theoretical foundations and practical implications of my position by forcing me to bite a few bullets. First, Matan *et al.* are mostly correct when they write that my intent is to limit the scope of democratic government. Liberal constitutionalism represents an important normative benchmark for my account, and I wholeheartedly endorse the idea that representative democratic bodies should not be able to decide (directly) every aspect of public life - some areas, such as those covered by constitutional essentials and laws relating to matters of basic justice, should remain outside the scope of regular democratic procedures.

Second, my critics are right to point out that my account tries to "discipline democracy" - which is precisely what it does! While the earlier chapters introduce qualities and standards that democracy must meet in order to have legitimacy-generating potential, chapter six discusses some institutional mechanisms we can use to "filter the public will" (Barker 2015, see also Urbinati 2000). Political representation is one such mechanism that, together with the separation of political powers (e.g., tripartite system), tends to improve the quality of democratic decision-making and decision-authorizing procedures by (temporally and spatially) disjoining deliberation from decision-making and thus filtering the public will. Specific roles I assign to (technical and moral) experts represent another step in this direction. However, my intention is to show that these filtering mechanisms can be publicly justified and endorsed by all qualified citizens. Furthermore, the underlying idea is that these mechanisms (and political bodies that institutionalize them, like the parliament or the supreme court) uphold their authority because they are ultimately justified by democratic procedures. Democracy thus authorizes instruments that limit the scope of its own authority (see 2.2 and the example of the supreme court). While some might claim that this process, instead of providing valuable contribution to democratic politics, "actually slips the ground under its feet" (Matan et al., *vide supra*), I

tend to disagree. Projects like this aim to ground the political authority of various filtering mechanisms in egalitarian democratic procedures. They represent an important alternative to non-democratic accounts (e.g., moderate epistocracy) that attribute political authority to filtering mechanisms on some other grounds.

3.2. Matan et al. indicate that the account I present in the book seems extremely demanding. Although it introduces experts (and, I must add, political representatives) to make the process less demanding for ordinary citizens, it nevertheless places a heavy burden on their backs. Perhaps their reading is too harsh, however, when they warn that my account requires constant participation and asks each individual to "constantly articulate his position and provide evidence on which that position is based, while at the same time being open to criticism." The discussion is situated within the framework of representative democracy, and much of the burden is placed on political representatives, but also on various filtering mechanisms (e.g., the supreme court, expert committees) that can have an important educational role.

My critics are right when they indicate that I aim for "a transformation of a democratic man" and "want a democratic man to be what he is not" (Matan et al., *vide supra*). Namely, I follow a long line of scholars (see Mill 1977 and Cohen 2009) concerned with the transformative effects of public deliberation. While citizens can participate in the deliberative process that provides excellent results at the local level (Roberts 2004, Wright 2010, Lindell and Ehrström 2020), simply being exposed to a deliberative political culture (e.g., where political representatives are required to engage in deliberation and justify their claims, and where others can challenge their arguments) can have a positive effect on citizens' minds. To render this idea workable, we need various political and social mechanisms that constitute the institutional preconditions of epistemic democracy. Providing a comprehensive list of such mechanisms requires an interdisciplinary approach that combines contributions from different social sciences.

3.3. Deliberative democracy is often thought of as a consensus-seeking enterprise. Citizens (or their representatives) present their views, as well as reasons, arguments, and evidence supporting those views, they evaluate those reasons through the process of collective deliberation, and finally they agree on what is the correct thing to do. Even if they fail to reach complete agreement, this failure is attributed to the non-ideal circumstances in which public deliberation takes place. Deliberation thus strives for consensus, and this striving grounds its epistemic value and constitutes its legitimacy-generating potential. Critics argue that my account of epistemic democracy represents "a way in consensus-seeking approach" and is thus unable to acknowledge the antagonistic dimension of politics (Matan et al, vide *supra*, see also Mouffe 1996). There is no guarantee that citizens, even with the help of experts,

"will solve every conflict and reach the point of right decision". Politics is not (always) a collaborative search for truth. Instead, it is often an irrational conflict "between friend and enemy". This is an extensive criticism, and I would like to address some misconceptions and further clarify my account.

First, although consensus-seeking approach represents an important model of democratic deliberation, it is not the only model. The agonist approach (Manin 1987, see also Urbinati 2000) represents an important alternative. Deliberation no longer focuses on reaching consensus on numerous political issues (apart from constitutional essentials and matters of basic justice). Instead, the focus is placed on the reason-giving process, and deliberation can be epistemically valuable even when it does not reach consensus. This does not imply, of course, that deliberation is valuable regardless of the procedure-independent quality of the decisions it produces (pure epistemic proceduralism). Deliberative processes are valuable because they improve the quality of political outcomes, but this does not entail that we will often (or ever) reach consensus on many political issues. Estlund (2008) emphasizes this when he writes that we need an account of political legitimacy that allows citizens to disagree about the substantive quality of any particular political decision, yet to consider it as legitimate because everyone can agree that it was authorized using an appropriate (legitimacy-generating) procedure. We need political consensus, but it is only required on constitutional essentials and matters of basic justice. Once we have all endorsed democracy as a decision-authorization procedure with legitimacy-generating potential and the appropriate epistemic value, we can continue to disagree on (virtually) all other political issues. This conflict is epistemically fruitful and improves the epistemic value of the procedure.

Second, the account of epistemic democracy that I defend takes a form of imperfect proceduralism[13]. I fully agree with Matan *et al.* that citizens will not be able to resolve every conflict and make the correct decision every time. That is not the intention of my project. The aim is to provide a public justification for a decision-authorization procedure with sufficient epistemic quality, one that is capable of creating legitimate political decisions even when those decisions are incorrect and even when there is reasonable disagreement about the quality of the decisions in question.

Third, the project remains normative and aspires to transform a democratic man. As indicated earlier, it is concerned with establishing a procedural framework within

[13] Rawls differentiates between perfect, imperfect, and pure procedural justice. Perfect procedural justice is characterized by a standard for correct outcomes and a procedure that guarantees that the correct outcome will be achieved. Imperfect procedural justice shares the first characteristic (independent standard of correctness), but there is no procedure that can guarantee that the correct outcome will be reached. Finally, pure procedural justice refers to situations in which there is no independent standard of correctness, but only the standard of the procedure itself (Rawls 1971: 73-78, see also Gustafsson 2004: 300-305).

which political conflict can be contained. This framework is defined by constitutional essentials that specify basic rights and liberties and provide justification for a decision-authorization procedure with legitimacy-generating potential. Political conflict contained within this framework can thus be epistemically fruitful, further utilizing the "distinction between friend and enemy". The principle of loyal opposition (Waldron 2012) can provide an excellent example of how political agonism can be deployed within constitutional constraints. Conflict only becomes harmful when it breaks out of these constraints and when Schmitt's distinction between friend and enemy replaces the idea of society as a fair system of cooperation.

3.4 Matan *et al.* warn us that "exchange between citizens and experts" take place "in a real political system where power plays an important role". Unequal distribution of power negatively affects procedure's ability to get to the truth. What is "right in politics is always submitted to some constellation of power", and a proper "truth tracking can only be conceived in a healthy public sphere". Unequal distribution of power (social, economic and political) poisons the public sphere, creates political elites and sacrifices correctness for sectarian interests. I am painfully aware of these serious challenges and attempt to address them in the final chapter of the book, where I present a form of property-owning democracy (in which economic and social inequalities are minimal and have negligible effects on the public sphere) as the appropriate institutional arrangement for epistemic democracy. This egalitarian system should block harmful filtering mechanisms (in which the democratic process and public will are filtered by appeal to qualities that diminish, rather than enhance, the procedure's epistemic qualities) such as wealth and income, and should free moral and technical expertise from the troublesome grip of money and wealth (see also my reply to Zelič in 2.4). Of course, addressing these problems requires greater elaboration and knowledge far beyond my expertise, and I thank Matan, Vladova, and Vuksan-Ćusa for bringing these issues to my attention.

REFERENCES

Baccarini, E. (2015). *In a Better World: Public Reason and Biotechnologies*. Rijeka: University of Rijeka Press.

Barker, C. (2015). Mass and Elite Politics in Mill's Considerations on Representative Government. *History of European Ideas*, Vol. 41, No. 8 (1143-1163).

Cerovac, I. (2014). Epistemic Democracy Between Elitism and Populism. *Journal of Education, Culture and Society*, Vol. 5, No. 2 (31-42).

Cerovac, I. (2019). The Epistemic Value of Partisanship. *Croatian Journal of Philosophy*, Vol. 18, No. 55 (99-117).

Cerovac, I. (2020). *Epistemic Democracy and Political Legitimacy*. Cham: Palgrave Macmillan.

Christiano, T. (2008). *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

Christiano, T. (2012). Rational deliberation among experts and citizens. In: J. Parkinson (ed.) *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press (27-51).

Cohen, J. (2009). *Philosophy, Politics, Democracy: Selected Essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Dalaqua, G. H. (2018). Conflict, Consensus and Liberty in J.S. Mill's Representative Democracy. *British Journal of the History of Philosophy*, Vol. 26, No. 1 (110-130).

Estlund, D. (2003). Why not Epistocracy? In: N. Reshotko (ed.) *Desire, Identity And Existence: Essays In Honour Of T.M. Penner*. Kelowna: Academic Printing and Publishing (53-69).

Estlund, D. (2008). *Democratic Authority*. Princeton: Princeton University Press.

Fishkin, J. S. (2009). *When the people speak: deliberative democracy and public consultation*. Oxford: Oxford University Press.

Godlee, F., Smith, J. and Marcovitch, H. (2011). Wakefield's Article Linking MMR Vaccine and Autism was Fraudulent. *The BMJ - The British Medical Journal*, Vol. 324, No. 7788 (64-66).

Gustafsson, M. (2004). On Rawls's Distinction between Perfect and Imperfect Procedural Justice. *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 34, No. 2 (300–305).

Hedrick, T. (2014). Supreme Court and Judicial Review. In: J. Mandle and D. A. Reidy (eds.) *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press (817-825).

Hemerijck, A. (2013). *Changing Welfare States*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Iversen, T. and Wren, A. (1998). Equality, Employment, and Budgetary Restraint: The Trilemma of the Service Economy. *World Politics*, Vol. 50, No. 4 (507-546).

Kogelmann, B. (2018). The Supreme Court as the Fountain of Public Reason. *Legal Theory*, Vol. 24 (345–369).

Langvatn, S. A. (2016). Legitimate, but Unjust; Just, but Illegitimate: Rawls on Political Legitimacy. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 42, No. 2 (132–153).

Lindell, M. and Ehrström, P. (2020). Deliberative Walks: Citizen Participation in Local-Level Planning Processes. *European Political Science*, Vol. 19 (478–501).

Manin, B. (1987). On Legitimacy and Political Deliberation. *Political Theory*, Vol. 15, No. 3 (338-368).

Mill, J. S. (1977). Considerations of Representative Government, In: J. M. Robson (ed.) *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 19. Toronto: University of Toronto Press (371-578).

Mladenović, I. (2019). *Javni um i deliberativna demokratija* (Public Reason and Deliberative Democracy). Belgrade: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Mouffe, C. (1999). *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.

Mulligan, T. (2015). On the Compatibility of Epistocracy and Public Reason. *Social Theory and Practice*, Vol. 41, No. 3 (458-476).

Pavićević, Đ. and Simendić, M. (2016). *Disciplinovanje demokratije: klasične kritike i moderna sporenja* (Disciplining Democracy: Classic Critiques and Modern Objections). Belgrade: Edicija REČ.

Peter, F. (2007). Rawls' Idea of Public Reason and Political Legitimacy. *Politics and Ethics Review*, Vol. 3, No. 1 (129–143).

Peter, F. (2011). *Democratic Legitimacy*. London: Routledge.

Quong, J. (2011). *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.

Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2003). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Roberts, N. (2004). Public Deliberation in an Age of Direct Citizen Participation. *American Review of Public Administration*, Vol. 34 No. 4 (315-353).

Scanlon, T. M. (2003). Rawls on Justification. In: S. Freeman (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press (139-167).

Urbinati, N. (2000). Representation as Advocacy. *Political Theory*, Vol. 28, No. 6 (758-786).

Waldron, J. (2012). The Principle of Loyal Opposition. *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers*, Paper 328 (1-43).

Wenar, L. (2017). John Rawls. In: E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition).

Wright, E. O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.

V a r i a

437 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 437-448
ISSN: 1825-5167

DEL RECLUTARE ESCORT PER UN PREMIER: CHI OFFENDE COSA?
RIFLESSIONI SUL RAPPORTO FRA DIRITTO E FATTO IN UN *AFFAIRE* GIUDIZIARIO

DANIELA BIFULCO
Dipartimento di Giurisprudenza
Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"
daniela.bifulco@unicampania.it

ABSTRACT
The paper aims at highlighting the role of courts in selecting facts (so called 'facts of case') which might be relevant in the constitutional review and, more specifically, the role and marge of discretion that the Italian constitutional Court can enjoy in evaluating the selection of facts previously made by a judge/court. The case here discussed concerns an 'incidental' constitutional review, i.e. a case where the question of law's constitutionality arises as an 'incident' to ordinary legal proceeding. The 'incident' arose before the Court of Appeal of Bari, in 2018, and had as an object the question of constitutionality of art. 3, statute n. 75/1958, foreseeing as a crime the recruitment and aiding of voluntary prostitution. In turn, the Bari legal proceeding had to do with some people accused of recruiting escorts for the former Italian Premier Berlusconi. The article focuses on the evaluation, made by both the Bari Court of Appeal and the Italian constitutional court, of the 'harm principle', requiring an offense to have been committed against a given legal asset. It then critically inquires the decision made by both courts of restricting the flaw of facts that have been considered relevant in the legal reasoning of the constitutional Court.

KEYWORDS
Incidental constitutional review; facts of case; offense/harm principle; duty of constitutional loyalty.

> "Devo quindi calcolare bene ogni mossa in modo da ottenere il massimo di cancellazione col minimo di ricomplicazione" (Italo Calvino, *Se una notte d'inverno un viaggiatore*)

In uno dei passaggi-chiave della sentenza n. 141/2019, la Corte costituzionale italiana ha ritenuto che la decisione di prostituirsi è, quasi sempre, una scelta non libera, in quanto condizionata da fattori - economici, sociali, affettivi etc. - che non possono non influenzare la libera autodeterminazione dell'individuo. Ciò sarebbe vero, a parere del

giudice delle leggi, anche per i casi concernenti le cd. escort (accompagnatrici retribuite, disponibili anche a prestazioni sessuali), nei quali la scelta di prostituirsi, per quanto libera possa apparire, mai del tutto scevra sarebbe di conseguenze legate ai pericoli per l'integrità fisica e la salute cui l'escort si espone nel momento del contatto con il cliente. La Corte ha pertanto dichiarato non fondate, nella sentenza poc'anzi citata, le questioni sollevate dalla Corte d'appello di Bari in riferimento alle disposizioni della "legge Merlin", che puniscono il reclutamento e il favoreggiamento della prostituzione (v. nota 1). A parere della Corte costituzionale, tali disposizioni mantengono intatta la propria validità dal momento che esse, incriminando le condotte di reclutamento e il favoreggiamento della prostituzione, sono volte a tutelare i diritti fondamentali delle persone vulnerabili e la dignità umana. Per quanto la libertà sessuale sia senz'altro un diritto fondamentale, essa non vale però anche a giustificare quelle condotte, tuttora previste come reati dalla legge Merlin.

Molteplici i profili d'interesse di questa decisione che, pur non avendo direttamente a oggetto norme concernenti il soggetto che si prostituisce (quest'ultimo non è infatti punibile in base alla normativa vigente), bensì norme su condotte gravitanti attorno alla prostituzione (quali il reclutamento e il favoreggiamento), si spinge verso temi concernenti la dignità umana, i diritti inviolabili dell'uomo, lo sviluppo della persona umana, la libertà sessuale di coloro che si prostituiscono. A tanto, il giudice delle leggi è stato chiamato dalla Corte d'appello di Bari, che aveva prospettato la questione di legittimità costituzionale (d'ora in poi: QLC) delle norme sul reclutamento della prostituzione[1] fornendo un'interpretazione nettamente diversa da ciò che la Corte costituzionale avrebbe poi sostenuto.

Dell'intera questione, noi vorremmo qui isolare un singolo profilo, concernente il principio di offensività. Più precisamente, il tentativo perseguito in questa sede mira ad approfondire il giudizio di entrambe le Corti sulla *concreta offensività* della norma penale impugnata. Ciò vorrà dire orientare la lettura del principio in base al quale non può esservi reato senza offesa a un bene giuridico (il principio di offensività, appunto) verso una *considerazione dei fatti rilevanti per il diritto* ancor più accentuata di quanto non emerga dall'ordinanza della Corte di Bari e dalla sentenza della Corte costituzionale.

[1] La questione di legittimità costituzionale sollevata dalla Corte d'Appello di Bari ha riguardato l'art. 3, primo comma, numeri 4), prima parte, e 8), della legge 20 febbraio 1958, n. 75 (Abolizione della regolamentazione della prostituzione e lotta contro lo sfruttamento della prostituzione altrui), «nella parte in cui configura come illecito penale il reclutamento ed il favoreggiamento della prostituzione volontariamente e consapevolmente esercitata».

1. IL PARERE DELLE DUE CORTI SUL PRINCIPIO DI OFFENSIVITÀ

La QLC sottoposta alla Corte costituzionale con l'ordinanza del 6 febbraio 2018 della terza sezione della Corte d'appello di Bari è stata volta a censurare la configurazione in termini di illecito penale del reclutamento e del favoreggiamento della prostituzione, nel caso in cui la prostituzione sia liberamente e volontariamente esercitata. Nella prospettazione del giudice *a quo*, il principio di offensività risulterebbe violato dalle norme in tema di reclutamento e favoreggiamento della prostituzione, ove tali norme siano riferite, come nel caso di specie, all'attività delle escort. Secondo tale ragionamento - condiviso peraltro da molta dottrina penalistica[2] - tanto il reclutamento quanto il favoreggiamento non arrecherebbero alcuna lesione alla libertà auto-determinativa della escort, facilitandone, anzi, la piena attuazione. Dal momento che l'attività di prostituzione non costituisce né un illecito penale né un illecito amministrativo, non potrebbe considerarsi lesiva di un qualche bene giuridico una condotta tesa a favorire una attività non illecita, almeno nei casi di esercizio volontario, libero, e cioè non coattivo, di detta attività.

In una recente riflessione sui temi di cui qui si discute, dai contenuti peraltro affini alle tesi sostenute dal giudice di Bari, le escort vengono definite come persone che 'non devono e non possono assolutamente essere considerate vittime, e che esercitano per libera scelta, magari anche solo occasionalmente, un lavoro, probabilmente immorale, ma che non reca danno a nessuno e men che meno a loro stesse'.[3] Il favoreggiatore può essere considerato come colui che 'dà fondamentalmente una mano alle escort per trovare il cliente o più in generale per agevolarne l'attività'[4]. Una siffatta condotta sarebbe dunque inoffensiva. Da ciò conseguirebbe - secondo la dottrina citata, così come secondo la Corte barese - la violazione, ad opera della normativa impugnata, del principio di offensività, secondo cui ogni incriminazione deve fondarsi su un fatto offensivo del bene tutelato: a parere del giudice *a quo*, 'sia la condotta reclutativa (...) sia quella favoreggiatrice (...) non solo non arrecano alcuna lesione alla (...) libertà autodeterminativa (dell'escort), ma addirittura ne facilitano la piena attuazione, arrecando vantaggi ai soggetti che ne sono destinatari'.[5]

[2] Per una ricostruzione del dibattito in dottrina v. A. Bonomi, *Il reclutamento e il favoreggiamento della prostituzione al banco di prova dei principi costituzionali. Qualche osservazione alla luce di una recente ordinanza di rimessione alla Corte costituzionale*, in *Consulta online (www.giurcost.org)* 1/2018, p. 127 ss.

[3] A. Cadoppi, *L'incostituzionalità di alcune ipotesi della legge Merlin e i rimedi interpretativi ipotizzabili*, in *Diritto penale contemporaneo*, 3/2018, p. 158.

[4] *Ibidem*.

[5] Par. 11, p. 20 dell'ordinanza del 6 febbraio 2018 della Corte di appello di Bari, III sezione penale, nella versione reperita in *www.dirittopenalecontemporaneo.it*

Un'interpretazione siffatta del principio di offensività viene contestata dal giudice costituzionale, secondo il quale le norme impugnate si conciliano, invece, sia col principio di offensività 'in astratto', ove considerate 'nell'ottica della protezione dei diritti fondamentali dei soggetti vulnerabili e delle stesse persone che esercitano la prostituzione per scelta', sia col principio di offensività 'in concreto', dunque in rapporto alle specifiche circostanze del caso di specie (7.3 del cons. in diritto).

Il dissenso della Corte costituzionale sul punto deriva dal più generale dissenso rispetto all'idea che l'esercizio della prostituzione, anche se libero, possa ritenersi uno strumento di tutela e sviluppo della persona umana. Disattendendo la proposta interpretativa del giudice *a quo*, secondo cui la libera prostituzione deve inquadrarsi nell'articolo 2 Cost. (dacché la scelta di prostituirsi, ove libera e volontaria, rappresenterebbe, secondo la Corte barese, una modalità di espressione della libertà di autodeterminazione sessuale, qualificabile come diritto inviolabile della persona umana)[6], la Corte costituzionale afferma che 'l'offerta di prestazioni sessuali verso corrispettivo non rappresenta affatto uno strumento di tutela e sviluppo della persona umana, ma costituisce, molto più semplicemente, una particolare forma di attività economica (....) Ammesso pure che vi siano persone che considerano gratificante personalmente esercitare la prostituzione, questo non cambia la sostanza delle cose' (5.2 del cons. in diritto). Dove 'la sostanza delle cose' è, secondo la Corte costituzionale, la necessità che l'articolo 2 Cost. sia letto in un'ottica di sviluppo della persona umana; la prostituzione volontaria potrà considerarsi nei termini di libera attività economica, ma non anche in quelli di 'modalità auto-affermativa della persona umana', come ritenuto invece nell'ordinanza di rimessione (1.2 del 'ritenuto in fatto'). Nella prospettiva 'astratta' (quella del legislatore penale), non v'è dunque, a parere della Corte costituzionale, lesione del principio di offensività, ponendosi le norme penali su favoreggiamento e reclutamento della prostituzione a tutela sia delle persone vulnerabili sia delle persone che esercitano la prostituzione per scelta.

Le pagine che il giudice delle leggi dedica al principio di offensività non offrono spunti particolarmente innovativi, ponendosi piuttosto nel solco della pregressa giurisprudenza su tale principio, solitamente considerato dalla Corte a partire dalle due dimensioni di quel principio stesso: quella astratta (la prospettiva del legislatore) e quella concreta (la prospettiva del giudice). Una significativa apertura è tuttavia lasciata intravedere dalla Corte: il fatto che le norme impugnate non siano lesive del principio di offensività dal punto di vista astratto, non significa né che il legislatore non possa ripensarci (v. cons. in diritto 7.3), né che il giudice non possa escludere, in altre e diverse circostanze, 'la configurabilità del reato in presenza di condotte che, in rapporto alle

[6] Ci riferiamo alle pp. 10 ss. dell'ordinanza del 6 febbraio 2018 della Corte di appello di Bari, cit. sub nota 5.

specifiche circostanze, si rivelino concretamente prive di ogni potenzialità lesiva' (cons. in diritto, 7.3). Tuttavia, *in questo caso*, il giudice delle leggi non riscontra lesione alcuna del principio di offensività; nel caso di specie, le norme sottoposte a scrutinio di costituzionalità conservano intatta la propria attualità, nel pieno rispetto del principio di offensività in astratto e in concreto.

2. L'INCONGRUENZA TRA FATTO E DIRITTO

L'elemento che vorremmo proporre alla riflessione è allora il seguente: se il giudice *a quo* avesse ragionato sul principio di offensività con *aderenza maggiore al caso*, orientando cioè più marcatamente l'interpretazione delle norme penali impugnate verso il caso concreto, così come del resto prospettato nelle prime otto pagine dell'ordinanza stessa di rimessione, la valutazione finale e complessiva sull'offensività delle norme sarebbe stata, forse, diversa. Il risultato di una lettura delle norme meno astratta e più orientata verso il caso avrebbe potuto portare il giudice *a quo* a ravvisare non violato in principio di offensività e, forse, a non sollevare l'incidente di costituzionalità,[7] o comunque a non sollevarlo rispetto al profilo dell'offensività. Tutto, nell'incipit dell'ordinanza di rimessione, sembra invero preludere a un più *concreto* esame delle norme impugnate, a un esame, cioè mai disgiunto dal filo della vicenda processuale. Quest'ultima, per come narrata dal giudice *a quo* lungo le prime otto pagine della sua ordinanza, porta a emersione profili - di cui diremo a breve - che vengono poi, di fatto, abbandonati nel prosieguo della prospettazione della questione di legittimità costituzionale.

Il ragionamento della Corte costituzionale sul principio della necessaria offensività del reato è perimetrato dal giudice *a quo*; questi, dopo aver ricostruito la 'vicenda processuale' nelle prime otto pagine dell'ordinanza (paragrafo 1), sottopone poi la QLC della norma al confronto con gli artt. 2 e 41 Cost., e, con specifico riferimento alla violazione del principio di offensività del reato, con gli artt. 13, 25 c.1 e 27 della Costituzione[8]. Quel che non torna, nell'argomentazione dell'ordinanza di rimessione, e, conseguentemente, nella decisione della Corte, pare riguardare il rapporto tra fatto e diritto, tra 'vicenda processuale' e giudizio sulle norme penali impugnate. Se ne ricava

[7] Sulla base di argomentazioni diverse da quelle che si svilupperanno in questa sede, A. Bonomi, cit., p. 125-126, e la dottrina ivi citata, cui si rinvia, hanno sostenuto che la Corte di appello di Bari avrebbe potuto tentare un'interpretazione conforme a Costituzione della normativa da applicare.

[8] La 'valutazione di sospetta incostituzionalità' delle norme, che il g. a quo aveva esposto in relazione agli art. 2 e 41 cost, viene (da p. 15 in poi) perimetrata attorno al principio di offensività, 'che costituisce radice intima del sistema normativo penale e che si può correttamente delineare nel senso che non vi può essere reato senza l'offesa di un bene giuridico tutelato dall'ordinamento secondo la correlazione degli artt. 13, 25 e 27 della Costituzione' (ordinanza, cit., p. 16).

l'impressione che entrambe le Corti si rifiutino di *ragionare fino in fondo* sull'offensività 'in concreto' delle norme sottoposte a scrutinio di costituzionalità. Certo, dal momento che la Corte barese non enfatizza più di tanto taluni profili del fatto, neppure la Corte costituzionale poteva soffermarsi su di essi, 'ripescando' quei profili per considerarli nel suo proprio giudizio di costituzionalità delle norme. Invero, i limiti che il giudice delle leggi incontra nel giudizio di rilevanza sono così stringenti da impedire a quest'ultimo un 'esame autonomo degli elementi che hanno portato il giudice *a quo* a determinate conclusioni'.[9]

Ma un dubbio affiora: che senso avrebbe, nel giudizio di costituzionalità delle norme, il 'ritenuto in fatto', se la Corte costituzionale non potesse vantare un minimo grado di autonomia rispetto al fatto, così come ricostruito dal giudice *a quo*? Tanto più che, nel caso di specie, la Corte barese aveva *comunque dato conto di certi elementi fattuali*, per poi rimuoverli nella strutturazione della QLC. Se quegli elementi, esposti dal giudice *a quo* e prontamente abbandonati un attimo dopo, fossero stati invece 'trascinati' dalla 'vicenda processuale', narrata dal giudice *a quo*, al diritto (e cioè alla questione di legittimità costituzionale vera e propria), forse la valutazione circa l'offensività del reato avrebbe potuto essere diversa, arricchendosi di ulteriori spunti. Se, come insegna Gadamer,[10] nell'ermeneutica giuridica un atto concreto di applicazione determina fin dall'inizio la comprensione dell'interprete, possiamo dire che la precomprensione del giudice delle leggi sia stata determinata da quell' 'atto concreto di applicazione' mediante il quale il giudice *a quo*, *selezionando dalla vicenda processuale soltanto gli elementi che voleva selezionare*, ha ragionato sulla pretesa incostituzionalità delle norme sulla base di un racconto dei fatti di causa (la 'vicenda processuale') molto ampio e dettagliato, ma poi sottoposto a una drastica 'cura dimagrante' nell'articolazione della QLC.

Per essere ancora più chiari, potremmo dire che la 'precomprensione' della Corte costituzionale è stata orientata da un'ordinanza di rimessione che presenta, agli occhi di chi scrive, un'incongruenza tra la 'vicenda processuale', da un lato, e le pagine dedicate alla pretesa incostituzionalità delle norme, dall'altro.

Il nucleo di questa incongruenza tra fatto e diritto, di questa (forse non arbitraria, ma sicuramente assai discrezionale) selezione dei fatti operata dal giudice *a quo*, e della conseguente risposta (eccessivamente ligia al principio di corrispondenza tra chiesto e

[9] Corte cost., n.28/2016. Per altre posizioni di tenore simile, si veda la ricostruzione giurisprudenziale proposta da P. Costanzo nel *Codice di giustizia costituzionale*, Giappichelli, Torino 2018, p. 212.

[10] H. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), tr.it. Bompiani, Milano 1983, p. 376. Sul rapporto tra fatto e diritto, cfr. le considerazioni di M. Vogliotti, *Tra fatto e diritto. Oltre la modernità giuridica*, Giappichelli, Torino 2007, spec. pp.236-242.

pronunciato?) della Corte costituzionale, è, racchiuso, a parere di chi scrive, nel punto dell'ordinanza di rimessione in cui la Corte di appello di Bari, nel dare l'avvio alla vera e propria analisi della QLC (p. 10), indica '*il cuore della problematica*', nei seguenti termini:

> Ciò premesso, e venendo al *cuore della problematica*, deve osservarsi come le condotte ritenute penalmente rilevanti nel presente processo siano integrate «dall'aver gli imputati organizzato, in favore dell'allora premier Silvio Berlusconi, incontri con escort occasionalmente o professionalmente dedite alla prostituzione»: dovendosi intendere per «escort», secondo «la più comune e consolidata accezione del termine», «l'accompagnatrice ovvero la persona retribuita per accompagnare qualcuno e che è disponibile anche a prestazioni sessuali», con esclusione, quindi, delle forme di esercizio della prostituzione a carattere coattivo o «necessitato da ragioni di bisogno».[11]

Tale è, dunque, l'incipit della QLC. Ciò vuol dire che, per il giudice di Bari, *questi* fatti (e cioè 'l'aver gli imputati organizzato, *in favore dell'allora premier Silvio Berlusconi,* incontri con escort...') integrano in qualche modo la valutazione giuridica della QLC. La precomprensione - per così dire - della Corte costituzionale rispetto al fatto, guidata dal giudice *a quo*, è esposta nell'incipit del 'ritenuto in fatto' della sentenza n.141 del giudice delle leggi (par. 1.1):

> La Corte barese riferisce, per altro verso, che i fatti oggetto di giudizio sono costituiti, *nella sostanza*, dall'aver gli imputati organizzato, in favore dell'allora premier S. [...] B. [...], incontri con escort occasionalmente o professionalmente dedite alla prostituzione (corsivi nostri).

Correttamente, il giudice *a quo* 'conserva', nella parte dedicata al ragionamento giuridico, il riferimento a un profilo fattuale non certo secondario, ripreso, non a caso, anche dalla Corte, ovvero l'esser quella attività di reclutamento e favoreggiamento rivolta a un certo cliente finale, un rappresentante delle istituzioni (dei massimi livelli delle istituzioni, più precisamente). Quel che, invece, egli lascia cadere, è un profilo del fatto, narrato nel corso delle prime otto pagine (paragrafo uno: la 'vicenda processuale'), e che, opportunamente recuperato nella riflessione sulla 'QLC', avrebbe diversamente illuminato le norme penali impugnate e diversamente guidato il ragionamento sul principio di offensività. Ebbene, il non secondario profilo, lasciato a un bel momento riposare in pace, attiene al fatto che l'attività di reclutamento e favoreggiamento della prostituzione degli imputati era non soltanto volta ad agevolare un certo cliente finale (l'allora presidente del Consiglio dei ministri), ma altresì finalizzata ad ottenere incarichi *anche istituzionali* (o, comunque, istituzionalmente rilevanti) in cambio di quelle stesse attività di reclutamento di escort. Come ricordato nell'ordinanza di

[11] Ordinanza, cit. (*sub* nota 5), p. 10. Corsivi nostri.

rimessione, quei reclutatori e favoreggiatori *non si aspettavano soltanto denaro in cambio delle attività svolte, bensì anche di 'ottenere, per il tramite di S.B., incarichi istituzionali e allacciare, avvalendosi della sua intermediazione, rapporti di tipo affaristico con i vertici della Protezione civile (p. 1 dell'ordinanza di rimessione) (...) aggiudicazione di commesse da parte delle società...., promesse di altre utilità nel* mondo dello spettacolo ....' etc. 'Rispetto ad altri imputati' - diversi da 'Tarantini e altri ... 'per i quali si procede separatamente' - le norme sul reclutamento delle escort vengono in rilievo anche per casi di corruzione di 'pubblico ufficiale ... per ottenere assegnazione privilegiata di commesse e affidamenti diretti da parte dell'ASL di Bari' (p. 7 dell' ordinanza di rimessione, corsivi nostri).

3. I BENI COSTITUZIONALI VIOLATI NEL CASO DI SPECIE. PER UNA RILETTURA DEL PRINCIPIO DI OFFENSIVITÀ ALLA LUCE DI QUESTO CASO

Il girotondo di promesse e prebende garantite in cambio dell'attività di procacciamento di escort a favore del rappresentante apicale dell'istituzione di Governo era insomma assai variopinto e denso di implicazioni, tanto giuridiche quanto di etica pubblica. Sono le implicazioni giuridiche a interessarci in questa sede, e tra queste, quelle di rilievo costituzionalistico. Tornando al ragionamento delle due Corti, delle due l'una: o un clamoroso lapsus freudiano ha indotto il giudice *a quo* (e quindi il giudice delle leggi) a indicare, dapprima, un 'cuore della problematica', una 'sostanza' - fattuale e giuridica - per poi rimuovere poi, da tale 'cuore'/'sostanza', uno dei profili del fatto forse rilevante per una più compiuta analisi della questione di costituzionalità della norma penale (e, segnatamente, del principio di offensività); oppure egli ha ben indicato il complesso dei fatti, per poi operare consapevolmente una selezione del tutto discrezionale degli stessi, trascinando nella QLC soltanto alcuni fatti e non anche altri, così obbligando o spingendo la Corte (per il principio di corrispondenza tra chiesto e pronunciato) a ragionare sulla falsariga di quel lapsus, di quell'incongruenza tra fatto e diritto, che a noi sembra caratterizzare l'ordinanza di rimessione.

Che di lapsus o di scelta volontaria si sia trattato, qui non rileva. La questione che, in maniera dubitativa, ci interessa riproporre è se non vi fosse modo di tener fermo quell'aspetto del 'cuore della vicenda processuale' nell'analisi vera e propria della costituzionalità delle norme (e, soprattutto, nel giudizio sul principio di offensività delle stesse). Nel giudizio sulla *concreta* offensività delle norme penali relative al reclutamento e favoreggiamento delle escort non rilevava forse il fatto che, nel caso di specie, chi reclutava e favoreggiava escort nutriva delle precise aspettative 'istituzionali' o paraistituzionali ('allacciare rapporti di tipo affaristico con vertici della protezione civile', ad

esempio)? Non poteva risolversi, questo nutrire aspettative, questa speranza-certezza di essere ricompensati e professionalmente gratificati, in una lesione di *altri* (rispetto all'articolo 2 Cost.) *beni* costituzionalmente protetti, quali il principio di eguaglianza, il buon andamento e la trasparenza della P.A.? Il giro di scambi e affari gravitanti attorno al reclutamento delle escort non rendeva forse il Presidente del Consiglio dei ministri più vulnerabile al ricatto e, quindi, meno sensibile a quel dovere di adempiere con disciplina e onore alle sue funzioni (54, c.2 cost), dovere peraltro 'aggravato' o 'qualificato' (rispetto al comma 1 dell'art. 54) in seguito al giuramento prestato? [12]

E, inoltre, quel miraggio di incarichi, prebende, 'abboccamenti' istituzionali non rendeva i reclutatori-favoreggiatori, a loro volta, meno 'corazzati' rispetto al dovere di fedeltà che incombe in capo a tutti i cittadini (54, c.1)? *Nel caso di specie, qual è insomma il bene che la norma penale impugnata vuol proteggere? La dignità della escort o la sequenza di altri beni costituzionali appena indicata? La dignità delle escort o quella delle pubbliche istituzioni?* Che la prima risposta sia fuorviante lo afferma, *en passant*, anche la Corte, nel punto in cui osserva che, nella QLC prospettatale, il problema della 'tutela della persona che si prostituisce è solo indiretta, mirando l'incidente di costituzionalità a salvaguardare, in prima battuta - e soprattutto - i terzi che si intromettono nell'attività di tale persona o che cooperano con essa' (par. 5 del cons in diritto).

4. 'LA TUA FACILITÀ NON SEMPLIFICA, MAX' (PAOLO CONTE)

Affermare, come pure è stato fatto, che il favoreggiatore dia 'fondamentalmente una mano' alla escort per trovare il cliente, e che tale attività non rechi danno a nessuno',[13] può esser vero in generale, *ma non nel caso di specie*. In relazione a quest'ultimo, *i fatti* non possono essere liquidati così semplicemente. In *questo* caso, semplificare i fatti non aiuta, crediamo, a ragionare né sulla costituzionalità delle disposizioni impugnate, né sulla *situazione normativa* più generale (*infra*, nota 19). Non vale qui, insomma, l'espediente narrativo di Italo Calvino, citato in esergo.

Se è vero che 'il caso non può comprendersi giuridicamente se non in riferimento alla norma e questa in riferimento a quello, poiché non c'è solo il caso che deve

[12] G.M. Salerno, *Art. 54*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti, Utet, Torino 2006, p. 1084 : Tale dovere di fedeltà 'qualificato' si arricchisce di ulteriori contenuti in vista del giuramento prestato da titolari di organi politici e costituzionali; secondo parte della dottrina, il giuramento introdurrebbe 'un vincolo ulteriore e diverso dall'obbligo di osservanza della costituzione e delle leggi, operando 'nella sfera morale, quella cioè di fronte alla quale l'operatività dei precetti giuridici normalmente si arresta (Grossi)'.

[13] *Retro*, nota 4.

orientarsi alla norma, ma anche la norma che deve orientarsi al caso'[14], è vero anche che, nella QLC in esame, la norma penale sul reclutamento della prostituzione avrebbe dovuto 'orientarsi' a un caso in cui il Presidente del Consiglio dei ministri prometteva ed elargiva non soltanto denari privati (e, fin qui, l'ordinamento giuridico di uno stato 'laico', che non vuol porre stigmi morali sulle condotte private, potrebbe disinteressarsi della faccenda), apprestando invece anche corsie preferenziali affinché gli imputati potessero 'avvicinarsi' alle istituzioni.

Può ben dirsi, allora, che, nel caso di specie, il reclutamento e favoreggiamento delle escort - esponendo tra l'altro il 'cliente finale' a una condizione di estrema permeabilità al ricatto (vista la ridda di personaggi coinvolti in quella rete e le motivazioni che li spingevano ad attivarsi per il Presidente del Consiglio) - abbia *offeso* più beni di rilievo costituzionale di quanto il giudice *a quo* e, di conseguenza, la Corte non abbiano voluto, o potuto, ammettere.

Ricapitolando e tornando al 'cuore della problematica', al principio di offensività, e orientata l'interpretazione della norma penale nella direzione che abbiamo tentato di indicare, potrà forse dirsi che l'offesa ai beni giuridici, *nel caso di specie*, abbia avuto ad oggetto, *in primis*, i commi primo e secondo dell'articolo 54 Cost. (dovere di fedeltà alla Repubblica), nonché l'art. 3 (eguaglianza di opportunità lavorative-istituzionali) e l'art. 97 Cost. Pur se minoritaria in dottrina, vorremmo qui ricordare quella tesi secondo cui il dovere costituzionale di fedeltà alla Repubblica consente l'adozione di leggi penali, anche limitative dei diritti di libertà, volte a punire quei comportamenti che possano considerarsi lesivi dell'obbligo di fedeltà stesso.[15]

Sulla falsariga di tale tesi, e ragionando *de iure condendo*, può immaginarsi l'introduzione di un'aggravante in seno alle norme della legge Merlin sul favoreggiamento e reclutamento della prostituzione, tesa a incrementare la pena nei casi in cui il favoreggiatore/reclutatore si adopri, nell'espletare le sue attività di 'ausilio', a favore di un'istituzione della Repubblica, o di un alto funzionario che dir si voglia.

In definitiva, si può esser d'accordo con le conclusioni della Corte, ma sulla base di una lettura diversa della norma, più orientata al fatto. A nostro sommesso avviso, il caso da cui origina l'ordinanza di rimessione, e quindi la sentenza della Corte, ha riguardato soltanto assai indirettamente la 'dignità' delle escort, e assai più direttamente la 'dignità' delle pubbliche istituzioni. La Corte non poteva certo esprimersi in tal senso, visto il peso politico del processo barese. L'unica 'indulgenza' che le si può forse rimproverare è di aver lasciato al giudice *a quo* carta bianca nel selezionare *i fatti rilevanti per il diritto*, cioè per *l'interpretazione* delle disposizioni impugnate.

[14] G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992, p. 181.

[15] G. M. Salerno, cit., p. 1079, in riferimento alla tesi di G. Balladore Pallieri, *Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 1962, p. 381 ss.

Qualcuno ha scritto che la fama del giudice Benjamin Cardozo dové non poco al debolissimo *dissent* del giudice Andrews in *Palgraf* v. *Long Island Railway Company* (1928), decisione, a firma di Cardozo, che sarebbe stata cruciale per gli sviluppi futuri del Tort law statunitense.[16] In tale occasione, Andrews scrisse un *dissent* scrupoloso, sì, in punta di diritto, trascurando, tuttavia, di rivedere accuratamente la descrizione dei fatti offerta da Cardozo.[17] Da parte sua, Cardozo era notoriamente un 'mago' dei 'ritenuti in fatto', riuscendo ad operare eleganti (dal punto di vista stilistico) selezioni e sottrazioni dei fatti rilevanti per la causa, sempre funzionali al raggiungimento del punto di diritto che egli intendeva dimostrare.

L'impressione è che la Corte costituzionale, in questa decisione, abbia agito come l'autore di quella *dissenting opinion*, ragionando, sì, di diritto, ma tralasciando il peso del 'fatto', o comunque sottovalutandone le potenzialità in termini di ausilio ermeneutico.

Vero è che, in ogni giudizio, il fatto arriva sempre già come 'questione di fatto', depurato cioè da taluni dettagli (più o meno trascurabili, più o meno significativi) che hanno contribuito a dargli forma nella realtà. Resistono, nella decisione, soltanto quei dettagli che il giudice ha selezionato e ritenuto essenziali per ri-configurare il fatto.[18] Ogni sentenza è, in tal senso, 'performativa'. Ciò vale anche per le 'vicende processuali' e per le questioni di fatto che, dalla penna di un giudice *a quo*, approdano poi sulla scrivania della Corte costituzionale.

E vero è anche che il giudice costituzionale non è giudice del fatto. Tuttavia, nelle sue sentenze, vi è sempre un 'ritenuto in fatto'. Il problema che abbiamo inteso porre è quindi il seguente: se il giudice *a quo* accenna a un *dettaglio* del fatto (nel caso di specie, l'aspettativa, da parte degli imputati, di una ricompensa istituzionale per l'attività di intermediazione e di reclutamento di escort) per poi trascurarlo nella formulazione della questione di legittimità costituzionale, e se tale dettaglio del fatto dovesse essere

[16] *Palgraf* v. *Long Island R. Co.*, 248 N.Y. 339, 162 N. E. 99 (1928), con tale decisione, Cardozo pose un importante precedente relativo al dovere di diligenza (*duty of foresight*), così imprimendo un nuovo corso al Tort law statunitense.

[17] R. A. Posner, Cardozo, *A study in Reputation*, 1990, The University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 33-57, spec. 45.

[18] Come osserva B. Shapiro, *The Concept 'Fact': Legal Origins and Cultural Diffusion*, in *Albion*, vol. 26, n. 2, p 227-252, in un'interessante studio sull'influenza che la struttura del ragionamento giudiziario, e il concetto di 'matter of fact' nelle decisioni giudiziarie, ebbero sulle scienze naturali nell'Inghilterra moderna, lo schema vero di una decisione giudiziaria non conduce mai dal 'fatto' alla questione di fatto, bensì direttamente dalla questione di fatto a quella di diritto. Nella ricostruzione del 'fatto', insomma, il giudice ha già operato una selezione dei fatti, più o meno discrezionale, e più o meno arbitraria.

rilevante per l'interpretazione di una disposizione e, anzi, della '*situazione normativa*'[19] nel suo complesso, la Corte costituzionale non può mai recuperare quel fatto al diritto?

[19] L'oggetto del sindacato della Corte costituzionale è stato qualificato nei termini di 'situazione normativa' per indicare il 'complesso dei materiali, normativi e fattuali, considerati nelle loro reciproche interconnessioni e idonei a variamente comporre la "questione" e a confluire nel giudizio di costituzionalità. Ogni *norma*, insomma, se si vuol seguitare a dire così (...), costituisce sempre l'esito finale di un "*processo*" i cui sviluppi e il cui complessivo orientamento sono determinati, oltre che da elementi risultanti dalla disposizione specificamente portata al giudizio della Corte, anche dalla considerazione dei dati positivi circostanti, nonché - e particolarmente - dai "fatti ", nella loro obiettiva consistenza e capacità di significazione'. Così, A. Ruggeri, A. Spadaro, *Lineamenti di giustizia costituzionale*, Giappichelli, Torino 2019, p. 102-103.

449 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 449-476
ISSN: 1825-5167

ÉTICA, MORAL E VIRTUDES: ANSCOMBE E RICŒUR, LEITORES DE ARISTÓTELES

SUSANA CADILHA
IFILNOVA
Universidade NOVA de Lisboa (Portugal)
susanacadilha@gmail.com

GONÇALO MARCELO
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Universidade de Coimbra / Católica Porto Business School (Portugal)
goncalomarcelo@gmail.com

ABSTRACT
This paper discusses the influence and role of Aristotelian ethics in two contemporary ethical theories stemming from different traditions, those put forward by Elizabeth Anscombe and Paul Ricœur. In different ways, these accounts of ethics can be considered "virtue theories". First, we focus on Anscombe's recovery of Aristotelian "virtue ethics" in the context of her criticism of the standpoint of moral philosophy. We discuss the reception that her 1958 "Modern Moral Philosophy" has had, leading to contradicting interpretations of the role she ascribes to Aristotelian ethics and the problems raised by modern moral philosophy. Second, we discuss the status of the Aristotelian standpoint in Paul Ricœur's "little ethics", focusing on the primacy given to the ethical aim over moral obligation, and the role of Aristotelian practical wisdom (*phronesis*) in the overcoming of the difficulties of a modern deontological standpoint. Drawing on these two readings of Aristotelian ethics, we discuss issues such as the prospects of "human flourishing", the conception of the subject underlying these accounts and the extent to which the context-dependent traits of human experience – as against an essentialist standpoint – should be taken into account in these theories.

KEYWORDS
Anscombe, Aristotle, Ethics, Ricœur, Virtue.

1. INTRODUÇÃO

A ética não é um problema de somenos importância, porquanto a determinação dos critérios para ajuizar as ações é importante para a orientação da nossa vida e para o sentido que ela pode assumir para nós. Quer aceitemos ou não a divisão, corrente sobretudo na filosofia analítica de origem anglo-saxónica, do campo ético

em meta-ética e ética normativa, subdividindo esta última área disciplinar nas três correntes principais correspondentes ao utilitarismo, à ética kantiana e à ética das virtudes[1], a verdade é que a resposta a perguntas sobre como devemos orientar a nossa ação (ética normativa) tendo em conta determinados valores, princípios ou fins, e sobre as implicações dessa orientação da ação (meta-ética) é determinante para a própria possibilidade de existência da ética.

No emaranhado novelo de problemas com que nos deparamos quando tentamos perceber como orientar as nossas vidas eticamente e, mais do que isso, os critérios que devem ser avançados para tal, encontramos, por exemplo, questões sobre: a) os predicados mais fundamentais para a ação ética (será o bom, o justo, o obrigatório?); b) a origem da injunção ética e a eventual necessidade de fundamentação da ética (um legislador universal? Uma putativa autodeterminação da razão? A adequação a uma ordem natural das coisas ou a uma natureza interior?); ou ainda, c) a maneira de aferir o carácter ético ou não-ético de determinada ação, e o estatuto da resposta que se pode dar à pergunta sobre a qualificação ética dessa ação – será para isso requerido algum estatuto de "objetividade" ou "imparcialidade" do ponto de vista ético (a assumir que isso seja sequer possível), ou algum pressuposto ontológico relativo à nossa "natureza" (com todos os problemas da visão essencialista que isso pode acarretar)?

A respeito de todos estes problemas, aquilo que no último meio século se convencionou chamar, para efeitos de simplificação e à falta de melhor designação, a "ética das virtudes", pretendeu ter respostas concretas, que merecem atenção e discussão crítica. E é precisamente isso que faremos neste artigo[2], tomando sobretudo como base a análise de duas teorias das virtudes[3] contemporâneas,

[1] Parece-nos que esta categorização é sobretudo útil para efeitos operativos de simplificação e circunscrição da discussão embora, na verdade, ela possa ser problemática. Não é claro que todas as teorias éticas, ou sequer as três que são enunciadas como as mais correntes, possam ser verdadeiramente reduzidas, na sua riqueza e complexidade, à etiqueta da "ética normativa", pelo menos se aquilo que entendermos por esta designação passar por uma ênfase nas normas da ação. Nesse caso, a ética kantiana ou o "utilitarismo das regras" seriam claramente "éticas normativas" mas seria mais complexo dizer que a ética das virtudes o seria, precisamente pelas razões que apresentaremos neste artigo. Da mesma forma, e embora por razões diferentes, é evidente que éticas diferentes, como a ética levinassiana ou hegeliana merecem o título de "teorias éticas" mas, no entanto, nem são inteiramente normativas (longe disso) nem são abrangidas, de forma alguma, pelas três correntes aqui enunciadas.

[2] Este artigo combina e desenvolve substancialmente algum trabalho levado a cabo anteriormente por Susana Cadilha sobre Anscombe e Gonçalo Marcelo sobre Ricœur e respetivas interpretações de Aristóteles. O objetivo, como ficará claro ao longo do artigo, é mostrar como as respetivas leituras, vindas de duas tradições diferentes, se cruzam na reinterpretação de uma ética de cunho aristotélico num contexto muito marcado pela prevalência da filosofia moral moderna.

[3] Optamos por usar a designação "teoria das virtudes" e não "ética das virtudes" para caracterizar estas duas abordagens, embora por razões diferentes. Em sentido estrito, uma "ética das virtudes" seria aquela na qual a grande ênfase e o motivo pelo qual se praticará a ação boa prender-se-á, acima de tudo o resto, com o desenvolvimento das virtudes de carácter do agente que pratica tal ação. E é

ambas ancoradas em interpretações de Aristóteles: a de Elizabeth Anscombe[4] e a de Paul Ricœur[5] embora, ao longo da discussão, outras leituras de Aristóteles relevantes para as possibilidades de uma ética das virtudes sejam também chamadas à colação, como as de Philippa Foot[6], John McDowell[7] e Alasdair MacIntyre[8].

A escolha deste *corpus* teórico é sobretudo justificada por duas ordens de razões: 1) em primeiro lugar, embora lhes deem, obviamente, respostas diferentes, é possível argumentar que Anscombe e Ricœur partilham um conjunto significativo de problemas: como pensar a possibilidade de uma ética e a primazia da mesma face à questão da moralidade; como lidar com a herança deontológica, herdada da filosofia moderna, e posicionar a suposta necessidade de consideração do predicado "obrigatório" face ao "bom" na avaliação da ação; como entender as diferenças entre a ética aristotélica e a perspetiva da ética e da moral modernas e os limites de cada uma em relação à outra – e esta partilha de problemáticas permite-nos reconstituir um certo grau de unidade temática e analisar as interpretações que dão a cada um dos problemas.

2) Em segundo lugar, o simples facto de os principais textos de base analisados distarem mais de 30 anos e terem sido escritos por autores de tradições diferentes, permite-nos traçar um arco hermenêutico que talvez não seja desprovido de interesse. Analisar o artigo de Anscombe, publicado em 1958, e questioná-lo sobre o seu significado, é uma tarefa inevitável para qualquer análise das possibilidades de uma ética das virtudes e da forma como este "movimento" se construiu ao longo da segunda metade do século XX. Porém, complementar esta análise com a leitura de *Soi-même comme un autre*, publicado mais de 30 anos depois de "Modern Moral Philosophy" é igualmente útil para se compreender de que forma o retorno a Aristóteles como forma de sair dos impasses da filosofia moral moderna foi importante não só na filosofia analítica, como também na filosofia chamada "continental" e nos autores que, como Ricœur (ou também Charles Taylor,

perfeitamente possível ler a ética aristotélica nesse sentido. Já a "teoria das virtudes" será uma designação mais abrangente, que abarca aquelas teorias éticas para as quais talvez não seja totalmente evidente que a ênfase é somente o desenvolvimento das virtudes, embora lhes concedam grande importância, ou que incorram em discussões meta-éticas sobre a importância das virtudes na ética. Na medida em que não nos parece claro que aquilo que está em causa no artigo de Anscombe que serve de base a esta discussão seja a proposta de uma ética das virtudes (pelos motivos que explicamos de seguida) e que, como veremos, Ricœur na verdade insere as virtudes (e a ética aristotélica) num projeto de âmbito mais vasto, parece-nos que classificar estas abordagens à ética como sendo "teorias das virtudes" é a opção mais correta.

[4] Elizabeth Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* 53 (1958): 1-19.

[5] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

[6] Philippa Foot, *Natural Goodness* (New York: Oxford University Press, 2003).

[7] John McDowell, 'The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics", in *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press), pp. 359-376.

[8] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

embora ele não seja aqui objeto da nossa análise), podendo ser posicionados de forma mais clara nesta última tradição (fenomenologia, hermenêutica) ainda assim têm igualmente em conta a exploração analítica dos problemas que para eles são relevantes. Por outras palavras, escolher Anscombe e Ricœur como pontos focais da discussão é também um contributo para tentar mostrar como, nalguns exemplos, a diversidade de tradições filosóficas e a diferente etiquetagem que se cola a cada um dos filósofos não devem ser pretexto para que se os acantone em "escolas" diferentes, tantas vezes vistas como sendo incomensuráveis ou sem possibilidade de comunicação entre si. Pelo contrário, a tentativa de dar resposta a problemas comuns constituirá, porventura, a prova do contrário.

Na verdade, a própria possibilidade de uma "ética das virtudes" tal como ela apareceu na segunda metade do século passado requer já, por si só, um arco hermenêutico específico. Porque ela implica a recuperação de um determinado tipo de ética – chamemos-lhe "pré-moderno", em sentido obviamente não pejorativo – não como se a Modernidade filosófica não tivesse tido lugar mas precisamente *em virtude* de ela ter tido lugar, ter alterado as "regras do jogo" no que diz respeito à formulação de problemas filosóficos e das respostas exigidas aos mesmos, e ter criado um número de impasses e de insuficiências dos quais é preciso dar conta, e os quais é necessário confrontar. Por conseguinte, enfrentar esta problemática discutindo o significado e a receção do artigo de Anscombe e, depois, a forma complexa e multifacetada como ela surge na perspetiva ricœuriana, permite-nos também dar conta de alguma da abrangência desta discussão, em diferentes momentos e tradições filosóficas, ao longo da segunda metade do século XX.

Tendo em conta o contexto que acabámos de referir, este artigo aborda, num primeiro momento, o diagnóstico feito por Anscombe em "Modern Moral Philosophy" em relação à filosofia moral moderna e discute as várias leituras que foram feitas deste artigo e dos problemas que levanta. Num segundo momento, voltamo-nos para a "pequena ética" desenvolvida por Ricœur em 1990 e para a forma como Aristóteles é simultaneamente o seu ponto de partida e o seu ponto de chegada, naquilo que pode ser, pelo menos numa das suas leituras, uma "teoria das virtudes" mas cuja ênfase acaba por ser o momento da deliberação prática, do "juízo moral em situação" próprio da aplicação da *phronesis*. Finalmente, na última secção do artigo, deixamos algumas considerações finais provenientes das leituras cruzadas de Anscombe e Ricœur. Aí, o objetivo é duplo: primeiro, mostrar de que forma entendemos as contribuições de Anscombe e Ricœur relativamente às recuperações hermenêuticas que fazem da ética aristotélica e da forma como se relaciona com a perspetiva moderna e com a suas insuficiências; por fim, assinalar alguns dos problemas que, na nossa opinião, quer Ricœur quer Anscombe deixam em aberto mas cuja consideração é importante para qualquer esforço de constituição de uma ética.

2. ANSCOMBE, A ÉTICA ARISTOTÉLICA E OS PROBLEMAS LEVANTADOS PELA FILOSOFIA MORAL MODERNA

Como mencionámos acima, geralmente atribui-se ao influente artigo de Elizabeth Anscombe, publicado em 1958 e intitulado "Modern Moral Philosophy", a responsabilidade de ter iniciado o movimento contemporâneo da chamada "ética das virtudes". No entanto, e como sucede com tantos outros grandes marcos da história da filosofia, a sua receção foi muito diversa e não é totalmente claro o que é que Anscombe pretendia com ele. Em grande medida, o artigo foi lido como um ataque às teorias éticas modernas, sobretudo o utilitarismo e a ética kantiana, mas também às teorias do contrato social. De acordo com Anscombe, o problema dessas teorias modernas consistia em que o seu carácter legislativo carecia, em contexto secular, de fundamento ou autoridade moral: num contexto em que, argumenta Anscombe, Deus, enquanto fonte de autoridade moral, está ausente – ou, acrescentaríamos nós, em que a existência de Deus é tomada como uma hipótese não consensualmente aceite – a própria ênfase numa obrigação moral parece carecer de sentido. Com efeito, de onde[9] viria a obrigação de cumprir a lei moral (a legislação sem o legislador) na ausência do fundamento ontológico inatacável que lhe serviria de base?

Acontece que não são totalmente claras as consequências da rejeição de Anscombe das teorias éticas modernas e este é, precisamente, um ponto de discórdia entre os intérpretes deste artigo de Anscombe[10]. Na interpretação mais comum, aquela que vê o texto como fundando a versão contemporânea de uma ética das virtudes, aquilo que decorreria de "Modern Moral Philosophy" seria, tendo em conta o seu diagnóstico da filosofia moral moderna, o desenvolvimento de uma teoria ética mais adequada, que não se focasse no "dever moral" ou na "obrigação moral". Com efeito, ela argumenta que estes conceitos não são

[9] A questão da "origem" ou da "fonte" da injunção moral aparece igualmente na última página de *Soi-même comme un autre*, onde Ricœur analisa a questão de se saber de onde vem a injunção da alteridade, na discussão entre a atestação heideggeriana da ipseidade e a injunção levinassiana da alteridade.

[10] Nomeadamente, alguns intérpretes colocam em questão que o artigo de Anscombe implique verdadeiramente que uma ética das virtudes possa constituir uma alternativa sólida às teorias morais seculares. Veja-se, por exemplo Roger Crisp, 'Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?', *Royal Institute of Philosophy Supplements* vol. 54 (2004):75-93, e Simon Blackburn, 'Simply Wrong'. *Times Literary Supplement* n.º 5348: 11-12. Para mais, nem todos os intérpretes de Anscombe concordam que este artigo deva ser considerado um texto fundador do renascimento da ética das virtudes. Uma leitura oposta consiste em defender que, na prática, o texto acaba por mostrar que a força que a lei divina confere ao dever moral é, na verdade, necessária. Há quem defenda que esta posição é até mais coerente com as posições de Anscombe sobre diversos assuntos morais, e que é uma posição católica em relação a assuntos como o casamento, a sexualidade ou a guerra. A este respeito veja-se David Solomon, 'Elizabeth Anscombe's 'Modern Moral Philosophy': Fifty Years Later', *Christian Bioethics* 14, 2 (2008): 109-122.

necessários para a ética, sendo até prejudiciais e que, por isso, deveriam ser abandonados[11]. Mas, avançando um passo, Anscombe também defende que é possível desenvolver uma ética sem usar conceitos desse género, usando como exemplo a ética aristotélica. Com efeito, Aristóteles não estava propriamente preocupado com a definição dos critérios para aferir se uma ação é moralmente correta. Pelo contrário, o seu foco era a definição da excelência (*areté*) para o humano, preocupando-se em estabelecer aquilo que é a vida boa para nós – algo que, em termos contemporâneos, tem sido abordado, por exemplo em Amartya Sen ou Martha Nussbaum, como o "florescimento humano", o que, nessas teorias (as que se reclamam da *capability approach*) nos remete para as condições necessárias para que as "capacidades humanas" possam "desabrochar". Ora, ao procurar a vida boa, a ética das virtudes acaba por remeter para conceitos éticos densos (*thick ethical concepts*) tais como *justo* – em sentido muito diferente do das teorias da justiça liberais, na senda de Rawls, nas quais há uma sobreposição entre o justo e o "correto" (*right*) –, ou *generoso*, e não meramente a conceitos éticos "finos" (*thin ethical concepts*) como *correto / incorreto*.

Por conseguinte, pode dizer-se que a ética aristotélica não está "contaminada" pelo uso legislativo do "dever moral". Numa ética das virtudes, as virtudes assumem o lugar da lei moral, e a busca das virtudes não tem força de lei. Ainda assim, e como é evidente, uma ética das virtudes também requer uma noção daquilo que não convém fazer, e é certo que Aristóteles considerava existirem ações que nenhuma pessoa boa consideraria ter, fosse qual fosse a circunstância. Simplesmente, aquilo que lhe apareceria como sendo absurdo seria a necessidade de criar uma categoria especial para princípios especificamente morais, isto é, revestidos de força de lei, obrigatórios. Aristóteles não dá conta do que seria uma "obrigação moral" e até a noção de "norma" assume no contexto de uma ética das virtudes um sentido diferente do seu sentido corrente na discussão deontológica. Sendo verdade que Aristóteles assume de bom grado que um ser humano possuidor de todo o tipo de virtudes reveste-se, em certo sentido, do estatuto de "norma", nada nesta noção a inscreve no eixo do proibido e do obrigatório que é regulado pela noção de lei.

Anscombe considera, portanto, a noção de "dever moral" como sendo supérflua, e mesmo prejudicial, para a ética e, em certo sentido, a ética aristotélica aparece como uma solução alternativa à ética moderna, precisamente por não estar contaminada pelo uso legislativo do dever, que para ela é absurdo. Contudo, e gostaríamos de sublinhar este ponto, ela parece também não considerar que uma ética das virtudes esteja isenta de problemas. A ética das virtudes incide sobre aquilo que torna justo (e corajoso, generoso, e todas as outras virtudes) o ser humano. Todavia, é possível levantar-se a questão seguinte: não terá, nalguma ocasião, que

[11] Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', *op. cit.*, p. 1.

se cometer uma injustiça? Não poderá essa ser, em dada circunstância, a melhor coisa a fazer? E, para Anscombe[12], essa resposta é sim. Segundo Anscombe, um dever moral com verdadeira força de lei, como aquela que seria conferida por uma lei divina, teria autoridade para proibir a injustiça. Mas a questão é saber se uma ética das virtudes também o pode fazer.

Na verdade, Anscombe parece ter dúvidas em relação à própria noção de "florescimento humano"[13]. Se o objetivo da ética aristotélica é o de "viver bem" (*eu zein*), então a questão torna-se a de saber aquilo que o ser humano tem de fazer para que possa "florescer" e, nesse contexto, ser "feliz". Para Aristóteles, este florescimento depende do exercício continuado de uma ação de acordo com as virtudes. Analisando a ética aristotélica, Anscombe reconstrói a linha de raciocínio que lhe subjaz:

> um ato de injustiça cometido por um homem tenderá a torná-lo mau; e, essencialmente, o florescimento do homem *enquanto* homem consiste em ser bom (e.g. nas virtudes); mas, para cada X a quem esses termos se aplicam, esse X necessita daquilo que o faz florescer, e assim um homem necessita, ou teria de praticar, apenas ações virtuosas; e ainda que, como se tem de admitir que possa acontecer, ao evitar a injustiça ele floresça menos, ou mesmo nada, naquilo que não é essencial, por outro lado, ao não evitar a injustiça a sua vida será arruinada naquilo que é essencial – portanto, continua a ter de praticar apenas ações justas. É mais ou menos assim que Platão e Aristóteles falam[14].

Mas eis o problema: se Anscombe apenas está a afirmar que é "mais ou menos assim que Platão e Aristóteles falam", daí não decorre que deva ser dessa maneira que se exprimam os filósofos modernos e, mais importante do que isso, não é claro que a filosofia moral se deva reger por essas orientações[15]. Para o dizer por outras palavras, não é claro, para Anscombe, que aquilo a que se pode chamar uma "ética das virtudes" à maneira aristotélica seja um modelo universalizável. E isto porque, para Anscombe, a ligação entre o "florescimento humano" e o exercício das virtudes não é tão óbvia quanto Aristóteles sustentava. Com efeito, Anscombe considera que este conceito é altamente ambíguo e que entre ele e a ideia de "ação

[12] Anscombe, *op. cit.*, p. 18.

[13] A noção de "florescimento" (humano) provém, na verdade, da *eudaimonia* aristotélica, sendo uma das suas traduções possíveis. Ela aponta para um sentido da *eudaimonia* (tradicionalmente traduzida por "felicidade") no qual se enfatiza que existem possibilidades que são mais próprias, mais adequadas, para o humano, e que são aquelas que lhe permitem o exercício de um "viver bem" (*eu zein*). Perguntar que possibilidades são essas e o que é que implica defender-se que tais possibilidades existem, remete igualmente para a pergunta sobre a "natureza" do humano e para o risco de se lhe dar uma resposta essencialista, problema que analisaremos adiante. No contexto da análise anscombiana da *eudaimonia* referir-nos-emos sempre a esta questão como a do florescimento, e não da felicidade, uma vez que o termo usado por Anscombe é precisamente *flourishing*.

[14] *Ibid.*, p. 18 [tradução nossa].

[15] É este facto que dá azo às diferentes interpretações de "Modern Moral Philosophy".

virtuosa" existe um hiato que a filosofia contemporânea ainda não foi capaz de colmatar. Anscombe vai mesmo mais longe, sugerindo que talvez nem sequer valha a pena elaborar uma filosofia moral nos dias de hoje, porque este hiato, o qual nos impede de formular de maneira completamente adequada as noções de "virtude", "natureza humana" e "florescimento humano"[16], só poderia ser colmatado quando tivéssemos à nossa disposição uma filosofia da psicologia adequada. Algo que, para Anscombe, ainda não se verifica, e que, para ela, tem consequências decisivas. Aliás, logo na primeira página do artigo, afirma como uma das suas três teses principais a defender no mesmo, o argumento de que não é profícuo elaborar uma filosofia moral hoje, precisamente pela "vergonhosa" falta de uma filosofia da psicologia[17].

Por conseguinte, e em resumo, uma das leituras possíveis do artigo seminal de Anscombe tem resultados completamente aporéticos para todo e qualquer esforço de constituição de uma filosofia moral. Nesta leitura, o diagnóstico é não só o do absurdo de uma filosofia moral moderna que pretende legislar sem legislador, mas também o da enorme dificuldade (ou mesmo impossibilidade) de se constituir qualquer tipo de ética (incluindo uma "ética das virtudes") sem que antes se consiga estabelecer, de forma clara, e na ausência de uma "filosofia da psicologia" adequada, qual a ligação entre a "natureza" humana e a ação que levaria à realização plena do humano, i.e., ao seu "florescimento".

Para explicitarmos em maior detalhe as implicações deste problema faremos um desvio pela discussão da ética aristotélica, e do problema levantado por Anscombe, tal como aparecem em duas leituras de Aristóteles posteriores a Anscombe (mas influenciadas por ela) na tradição analítica, as de Philippa Foot e John McDowell.

2.1 A discussão em torno dos problemas levantados por Anscombe: Foot, McDowell e a ética aristotélica

Convém, para melhor entender o que está em jogo nesta problemática, começar por elucidar como é que Anscombe se confronta com o hiato a que aludimos no final da última subsecção do nosso texto. Anscombe defende que uma filosofia da psicologia adequada seria necessária para responder à exigência moderna da "prova de que um homem injusto é um homem mau"[18]. A filosofia moral moderna exige esta prova, ou a de que uma ação injusta é uma ação má[19].

Mas eis, então, o conjunto de problemas que se levantam: 1) o que poderia contar como "prova" de que um "homem injusto" é um "homem mau", e porque

[16] Anscombe, *op. cit.* p. 18.
[17] *Ibid*, p. 1.
[18] *Ibid.*, p. 5.
[19] *Ibid.*, p. 4.

é que tal prova seria necessária?; 2) Estará Anscombe implicitamente a defender que, uma vez equipados com uma "filosofia da psicologia" adequada e uma explicação definitiva da "natureza humana" e do "florescimento humano" então, aí, conseguiríamos obter tal prova?; 3) E, mesmo que "tal explicação pertença à ética"[20] dir-se-ia que essa tarefa terá de começar com algum tipo de trabalho descritivo. Mas será que isto implica que uma descrição da psicologia ou da "natureza" humanas poderiam – ou até mesmo *seriam requeridas para* – fundamentar a ética? Isto é, e para tornar esta questão completamente límpida: será que fundamentar a ética numa base natural (entendida como aquilo que é próprio à "natureza" do humano) poderia substituir o papel do legislador que está em falta na filosofia moral moderna?

Vejamos, em primeiro lugar, porque é que Anscombe se vira para a ética aristotélica. Fá-lo porque, no contexto da ética aristotélica, a ideia de uma autoridade que emana da obrigação não tem lugar. Anscombe vê em Aristóteles uma teoria ética baseada nos factos da natureza humana e da psicologia moral. Aí, a relação do humano não é com a lei, mas com a virtude, no sentido em que ela nos conduz ao bem, ou à felicidade. Acontece que a *aretê*, em sentido estrito, é apenas a excelência, isto é, o grau superlativo de perfeição de determinada atividade. Aristóteles afirma que "o bem humano é uma actividade da alma conformada por uma excelência"[21] e que "a felicidade é uma certa actividade da alma de acordo com uma excelência completa"[22]. Para Aristóteles cada ser tem uma excelência associada e a felicidade consistirá em atingi-la. Por conseguinte, ser virtuoso (atingir a excelência) consistirá em ser-se exemplar, não só (nem necessariamente) em sentido moral, mas simplesmente em ser-se excelente naquilo que se faz.

Percebe-se, assim, que numa ética das virtudes pouco sentido faz colocar-se a questão de se saber "porque é que alguém *deve* ser virtuoso". Se ser virtuoso significa ser excelente em ser quem se é, então os benefícios da virtude serão intrínsecos a quem os possui (e os pratica), e isto de uma maneira que não é instrumental – ou seja, não se quererá ser virtuoso *para* isto ou aquilo, mas de forma, digamos assim, imanente. Daí a ligação entre a virtude e uma felicidade, ou florescimento, que são *pessoais* – no contexto do mundo grego, a referência à obrigação ou à lei como algo de desligado dos nossos próprios interesses e visando uma qualquer imparcialidade ou objetividade era algo que não tinha cabimento.

No seguimento destas observações torna-se talvez mais claro que a principal questão é mesmo a do que torna o ser humano um bom ser humano, isto é, bom

[20] *Ibid.*

[21] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. António de Castro Caeiro (Lisboa: Quetzal, 2004), 1098a 15, p. 30.

[22] *Ibid.*, 1102a 5, p. 39.

a *ser* humano. E, sendo verdade que deter as chamadas virtudes "morais" tradicionais – tais como a justiça, a benevolência ou a generosidade – poderá constituir parte da resposta, não é conceptualmente necessário que o seja; e, mesmo se o for, deter estas virtudes morais é apenas parte da resposta. Daí a ausência de ligação conceptual, notada por Anscombe, entre o homem "bom" e o homem "justo" (i.e., por um lado, o homem "excelente" a ser "humano", sendo um "exemplo" perfeito do que é "ser humano" e, por outro, o homem que detém as virtudes morais). E assim se percebe o requisito da prova, simultaneamente necessária e ausente, segundo Anscombe, de que é necessário ser-se "justo" para se ser "bom" (e.g. excelente).

Ora, aqui talvez seja conveniente fazer uma precisão histórica. Quem necessita da prova, segundo Anscombe, somos *nós*, a saber, aqueles cuja reflexão ética se desenvolve já depois do dealbar da filosofia moral moderna e das suas peculiares exigências. Tal não ocorreria a Aristóteles, pelas razões já aduzidas. Mas ocorre-nos a nós porque, como poderia talvez Ricœur dizer, nós já não pensamos (nem podemos pensar) exatamente *como* Aristóteles, simplesmente porque pensamos *depois* de Aristóteles – e, nesse sentido, as próprias condições de possibilidade da nossa reflexão ética alteraram-se radicalmente. E essa prova, a existir, residiria, como já demos a entender, numa fundamentação da ética em termos diferentes dos da filosofia moral moderna: a saber, aquela que possivelmente adviria de uma "naturalização" e uma objetividade da ética. Assim, o "legislador" não seria uma entidade externa que nos obrigaria, nem sequer uma razão abstrata legislativa, decorrendo as injunções éticas "naturalmente" (o que, putativamente, também quererá dizer: sem carácter de coerção) da forma como somos naturalmente constituídos. Seria para isto que Anscombe apontava?

A este respeito, é instrutiva, para a história da receção do artigo de Anscombe e das implicações de uma "ética das virtudes" de cunho aristotélico, as duas leituras que são, a este respeito, antitéticas.

Comecemos pela leitura de Philippa Foot, que propõe uma interpretação ambiciosa não só das possibilidades de uma ética aristotélica das virtudes, como também da fundação natural e objetiva que a poderia ancorar. Em *Natural Goodness*[23] Foot preocupa-se em refutar as abordagens não cognitivistas da ética porque, no seu entender, elas introduzem na ética um elemento de arbitrariedade que não é aceitável. A avaliação moral incide sobre o mundo, e não primariamente sobre as atitudes do agente. Por conseguinte, é preciso fundamentar a ética objetivamente e isso só pode ser feito, defende Foot, levando a sério o projeto aristotélico. Na sua visão otimista, a qual bebe de Aristóteles e Anscombe, uma ética das virtudes inspirada em Aristóteles seria capaz de ser a solução para todos os pontos cegos enfrentados por qualquer teoria ética.

[23] Foot, op. cit. [tradução nossa]

Para defender esta posição, Foot tem de assumir uma continuidade entre a normatividade ética e uma normatividade, digamos assim, natural. E esta é consubstanciada pela ideia do funcionamento "normal" de qualquer forma de vida. Segundo Aristóteles, todos os seres vivos têm necessidades e, logo, um bem. E o que conta como "bom" para cada ser vivo são as atividades ou faculdades de que os espécimes adequados necessitam para florescer – portanto, a necessidade depende do "funcionamento" ótimo de um membro normal da espécie: os carvalhos precisam de água e, logo, de raízes profundas e as corujas precisam de visão noturna. Significa isto que os órgãos de qualquer organismo vivo têm uma função ou propósito, que é o de contribuir para o sucesso da sua vida. E daí se poder dizer que certos órgãos funcionam "bem" ou "mal", isto é, se o funcionamento dos mesmos é "adequado" para que o espécime possa levar a cabo as atividades normais que são as próprias à sua forma de vida. Para Foot todas estas noções (a de atividade característica de uma espécie, ou a de funcionamento adequado) são já completamente *normativas*. Nas palavras de Foot, "a forma como um indivíduo deve ser é determinada por aquilo que é necessário para o [seu] desenvolvimento, manutenção e reprodução"[24].

Esta posição leva Foot a formular noções tais como as de "padrões de normatividade natural" e "normas naturais", referindo-se também a estas últimas, seguindo Anscombe, como "necessidades aristotélicas". Sendo tal necessidade "aquela que é necessária porque, e na medida em que, um bem lhe está inerente"[25]. São necessidades relacionadas com algo como a teleologia da espécie e, nesse sentido, são, mais que uma norma estatística, uma norma de funcionamento ótimo. Tendo em conta este pano de fundo teórico baseado em Aristóteles, Foot aplica-o à avaliação da ação humana e da vontade, argumentando que também elas dependem dos factos da vida humana. A partir daí, o corolário é simples: a moralidade depende dos factos da forma de vida que caracteriza a nossa espécie. O "bom" tanto se aplica às "boas raízes" da árvore, como às "boas disposições" da vontade humana[26]. Apesar de as ações humanas terem um grau de complexidade superior às de outros seres sencientes, a estrutura conceptual de avaliação é, nos dois casos, a mesma.

Avançando um passo, Foot especifica o que está em causa nas avaliações mais complexas, as que dizem respeito à interação humana. Foot reconhece que o bem humano depende, para além da satisfação das necessidades básicas, também da satisfação de necessidades sociais mínimas, as quais são um pré-requisito para o sucesso da procura de uma vida realizada, e advoga que as virtudes desempenham

[24] *Ibid.*, p. 33.
[25] *Ibid.*, p. 15.
[26] *Ibid.*, p. 39.

um papel essencial neste processo[27]. Importa sublinhar que Foot advoga que este enraizamento da moralidade na vida da nossa espécie é inspirado por Anscombe, e nomeadamente pelo artigo "On Promising and its Justice"[28], no qual Anscombe defende que aquilo que torna necessária a instituição da promessa são alguns factos da vida humana: a possibilidade de coordenar intersubjetivamente a ação depende em parte de contratos como a promessa e isto é tão necessário para os humanos, defende Foot, como é necessário às corujas terem uma boa visão. É por isso que podemos identificar o quebrar de uma promessa como algo de *mau* ou *injusto* e esta própria avaliação está, para Foot, na dependência dos factos objetivos necessários para se viver uma vida boa: dadas as particularidades da nossa forma de vida, e sobretudo a nossa natureza social, as "virtudes morais" tornam-se necessárias para nós.

E esta ligação é, em resumo, suficiente para Foot crer ter encontrado um fundamento objetivo, natural, para a ética. Nesta interpretação, a qual pretende ser diametralmente oposta às interpretações subjetivas e não cognitivistas da ética, os valores éticos decorrem dos factos objetivos da nossa vida, o que, claro, pressupõe uma crítica à dicotomia entre factos e valores: "A tese (...) é a de que a fundamentação de um argumento moral encontra-se, em última instância, nos factos sobre a vida humana"[29].

Ora, podemos pressupor que, com esta proposta de enraizamento natural da ética, Foot assumiria ter colmatado o hiato identificado por Anscombe. Resta saber se Anscombe teria considerado suficiente esta resposta (i.e., se a partir daqui se poderia provar que um homem "injusto" é um homem "mau"), ou sequer se faz sentido uma "naturalização da ética". Vejamos, para continuar a aprofundar esta problemática, a interpretação que lhe dá John McDowell.

A leitura de McDowell é, até certo ponto, antitética em relação à de Foot. McDowell[30] sustenta que Foot tem uma leitura enviesada de Aristóteles em pelo menos dois pontos fundamentais. Em primeiro lugar, McDowell imputa a Foot uma leitura instrumental das virtudes aristotélicas. Para McDowell uma ética das virtudes aristotélica não pode entender as virtudes de forma instrumental, i.e., uma virtude não é algo que alguém deva desenvolver *para* ter uma vida boa. Pelo contrário, sendo verdade que uma virtude beneficia aquele que a desenvolve, McDowell argumenta que só se visa a virtude por ela fazer parte daquilo que é apropriado ao homem virtuoso, enquanto Foot reconhece a vida boa como resultado da conduta virtuosa.

[27] *Ibid.*, pp. 44-45.
[28] Elizabeth Anscombe. 'On Promising and its Justice', *Critica* 3, 7/8 (1969): 61-83.
[29] Foot, *op. cit.*, p. 24.
[30] McDowell, *op. cit.*

Ou seja, para McDowell, Aristóteles nem sequer nos está a indicar propriamente como é que os seres humanos devem agir para que vivam uma vida realizada; pelo contrário, nesta leitura, Aristóteles estaria simplesmente a *descrever* como é que um homem virtuoso age. Ele age de forma virtuosa *por ser* virtuoso e não para atingir a vida boa. Logo, as virtudes são intrinsecamente boas, e não um meio para atingir o que quer que seja, nem sequer a vida boa[31]. Logo, o homem virtuoso, sendo excelente, tendo exercido continuamente a sua virtude, e formado as disposições de carácter corretas, terá uma vida boa – mas não terá exercido a virtude *para* a obter. Elas simplesmente coincidem. Assim, e para resumir: em Foot encontramos uma tentativa de fundamentar a injunção ética de maneira racional e instrumental; já McDowell argumenta que as virtudes são boas em si mesmas e, por isso, parcialmente constitutivas do ser humano bom, defendendo não fazer grande sentido a interpretação instrumental de Aristóteles.

McDowell argumenta que Aristóteles nunca tenta persuadir-nos que a virtude moral melhora as nossas vidas. Pelo contrário, diz McDowell, o que Aristóteles mostra é que ao deixar-se guiar por determinada conceção de excelência, cada indivíduo tem uma compreensão particular daquilo que conta como vantajoso e desvantajoso, desejável ou indesejável, justo ou injusto. Isto é, na leitura de McDowell, Aristóteles não estava preocupado em definir se uma vida virtuosa servia algum conjunto de interesses definidos de forma independente da perspetiva ética do agente. Aliás, o contrário parece ser o caso, a saber, a co-dependência intrínseca entre a perspetiva ética e a vida virtuosa; o que, como veremos, está em linha com a leitura ricœuriana da ética aristotélica.

Para além disso, McDowell defende que a visão de Foot está incorreta noutro ponto. Como vimos, Foot pretende encontrar em Aristóteles uma fundação natural e objetiva da ética. Mas McDowell argumenta que imputar esta visão a Aristóteles é anacrónico. Aristóteles não estava minimamente preocupado com a fundamentação da ética uma vez que essa exigência é propriamente moderna, surgindo com o advento da ciência moderna e da noção de objetividade científica. Logo, a ligação entre a virtude e a *eudaimonia* não deve ser procurada do lado de uma validação, por assim dizer, externa, da ética aristotélica.

O corolário desta posição é fácil de entender. Não é possível determinar um conjunto de factos objetivos e neutros que fariam com que uma vida seja realizada: só quando já temos um determinado ponto de vista ético é que podemos discernir que factos é que contam para que a nossa vida seja realizada. Daqui depreende-se que, do ponto de vista aristotélico, é provavelmente impossível, e talvez até descabido, procurar a "prova", procurada por Anscombe, e alegadamente

[31] Note-se que esta discussão cruza-se com outra problemática, e que veremos em Ricœur, a de saber, no contexto da ética aristotélica, se há uma "tarefa" própria para o humano, de que forma é que a deliberação sobre a mesma interfere com a deliberação sobre as práticas em geral, e se esta deliberação pode, ou não, ser mais que meramente instrumental.

encontrada por Foot, de que "um homem injusto é um homem mau". Aristóteles não buscava factos fundacionais; e daí que a questão sobre a razão de se ser justo, ou nobre, pouco sentido faça, nesse contexto. Em certo sentido, podemos conjeturar, a Aristóteles bastava fazer apelo às crenças, avaliações e hábitos do seu próprio ambiente cultural – logo, teses que transcendessem esse contexto provavelmente nem necessárias eram.

Note-se que Philippa Foot não é a única visada pelas objeções de McDowell. Para McDowell, não só Foot, mas também Bernard Williams ou Alasdair MacIntyre caem no erro de imputar a Aristóteles uma validação objetiva da ética na sua ânsia de responder a um requisito que é propriamente moderno[32]. Resta saber se, por ser moderno, o requisito deve ser abandonado. Voltaremos a esta questão na secção seguinte, com Ricœur.

Neste momento, e à laia de conclusão provisória, estamos já em condições de dar algumas indicações relativas à problemática enunciada no início desta secção. Estaria Anscombe à procura de uma fundação natural e objetiva da ética, à maneira de Foot, e poderia esta ser dada por Aristóteles? Na nossa opinião, e concordando aqui com McDowell, a resposta a ambas as questões é: não. Aristóteles não estaria em condições de nos dar a prova que Anscombe afirma estar em falta porque, em rigor, não se encontra em Aristóteles a procura de uma prova. A "prova" é, hoje em dia, procurada, precisamente por termos alguma dificuldade em aceitar, na nossa época "pós-metafísica" os pressupostos teleológicos e essencialistas que inerem ao projeto aristotélico. Voltaremos a este problema na secção final deste artigo. Na próxima secção entraremos num quadro teórico diferente, o de Ricœur, mostrando como alguns dos problemas com que se confronta são semelhantes aos de Anscombe, mas também como as suas respostas são, em certa medida, divergentes.

3. A "PEQUENA ÉTICA" DE RICŒUR: A PRECEDÊNCIA DA PERSPETIVA ÉTICA SOBRE A NORMA MORAL E O PAPEL DA *PHRONESIS* ARISTOTÉLICA

A "pequena ética", designação atribuída, talvez por razões afetivas – quem sabe se por pura modéstia ou, talvez, com um toque de ironia – pelo próprio Ricœur aos capítulos 7, 8 e 9 de *Soi-même comme un autre* é um projeto simultaneamente ambicioso e algo surpreendente. Ambos os qualificativos podem ser atribuídos a este projeto pela mesma razão, a saber, a vontade de conciliar o ponto de vista aristotélico com o kantiano, argumentando que ambos se podem complementar. É claro que se pode duvidar da viabilidade de um esforço deste género e Ricœur certamente não ignorava a estranheza que tal empreendimento poderia causar.

[32] John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994).

Pensar um projeto de inspiração aristotélica que inclui uma passagem kantiana e voltar a Aristóteles para sair dos impasses do kantismo moral é, evidentemente, um projeto heterodoxo; o que não significa que seja sem sentido. Vejamos como é que ele se articula.

O objetivo geral de *Soi-même comme un autre* é desenvolver aquilo a que Ricœur chama uma "ontologia da atestação" que lhe permita responder à questão sobre *quem* é o sujeito através de uma delimitação das capacidades de base do mesmo: falar, agir, contar(-se) – i.e., ser capaz de desenvolver narrativas, e de conferir à sua "ipseidade" uma "identidade narrativa" – e ser moralmente imputável. À explicação desta última capacidade são dedicados os estudos 7 a 9, nos quais Ricœur se propõe analisar a atribuição dos predicados "bom" e "obrigatório" à ação do si-mesmo, argumentando que não existe descontinuidade entre as descrições precedentes e a qualificação ética da ação, precisamente por não subscrever a tese sobre a existência de uma dicotomia entre factos e valores[33].

Ricœur começa por explicar que reserva o termo "ética" para a perspetiva, ou o "visar" [*visée*] de uma vida realizada, e "moral" para "a articulação desse visar em *normas* simultaneamente caracterizadas pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento [*contrainte*]"[34]. Desse ponto de vista, para Ricœur a delimitação é clara: a ética é marcada pela perspetiva teleológica, enquanto à moral cabe o ponto de vista deontológico[35]. E é nesse contexto que Ricœur avança três teses: 1) Existe uma primazia [*primauté*], isto é, uma precedência da ética sobre a moral; 2) o visar ético tem de passar pelo crivo da norma; 3) quando a norma leva a impasses práticos e situações aporéticas, é legítimo voltar à perspetiva ética[36]. Quer isto dizer que, para Ricœur, o momento deontológico acaba por ser uma efetuação legítima, e até indispensável, da perspetiva ética, mas limitada e, em última instância, insuficiente para dar conta das situações da vida prática para as quais é convocada a deliberação ética. Na tese ricœuriana a ética não poderia dispensar a moral porque a orientação ética terá sempre de passar pelo momento da formalização e da vinculação constringente fornecida pela obrigação deontológica. Contudo, na medida em que a moral mais não é que isso mesmo, um momento concreto e limitado, para Ricœur a ética envolve a moral[37], no sentido em que a precede e a excede, a enraíza e a transcende.

Importa também referir que, no contexto da exploração da ipseidade promovida por Ricœur existe uma relação intrínseca entre, por um lado, os predicados "bom" e "obrigatório" atribuídos à ação e, por outro, certos sentimentos que conferirão ao sujeito a atestação da sua capacidade de agir eticamente e ser moralmente

[33] Ricœur, *Soi-même*, pp. 199-200.
[34] *Ibid.*, p. 200.
[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*, pp. 200-201.
[37] *Ibid.*, p. 201.

imputável. E estes são, respetivamente, a "estima de si" conferida pela perspetiva ética e o "respeito de si" que advém da passagem pelo crivo da norma. Assim, também a estima é, para Ricœur, primordial em relação ao respeito, mas o respeito terá de recorrer à estima quando confrontado com as tais situações aporéticas, i.e., "quando nenhuma norma certa serve já de guia seguro para o exercício *hic et nunc* do respeito"[38], considerando Ricœur que este percurso da estima e do respeito correspondem a um "desdobramento da ipseidade"[39].

Sendo impossível, nesta breve secção do nosso artigo, resumir ou discutir todos os aspetos da "pequena ética" ricœuriana lembremos apenas, ainda, a definição abrangente que Ricœur propõe para o "visar ético": o "*visar da 'vida boa' com e para os outros em instituições justas*"[40]. Significa isto, em traços gerais, que a primeira preocupação ética é com a direção da própria vida para esse horizonte do florescimento humano ou da felicidade, e que se justifica com o prendimento à estima de si; mas que este, ao mesmo tempo, é impossível sem um duplo contexto: 1) o das relações intersubjetivas e da injunção ética vinda da solicitude por outrem (a qual contrabalança a "estima de si" que, sem o equilíbrio com a solicitude, arriscaria confundir-se com a mera ação movida por interesse próprio), i.e., "com e para os outros"; e 2) a dimensão inelutável das "instituições justas" o que remeterá, posteriormente, em estreita ligação com o momento deontológico, para uma discussão sobre que "teoria da justiça" (e nomeadamente a rawlsiana) poderia ser adequada para compreender as instituições sociais necessárias à realização da vida boa ou, se quisermos, ao florescimento. O que também aponta para a necessidade de uma crítica das instituições injustas, i.e., aquelas que, para o assunto que nos interessa aqui, sistematicamente impediriam a realização de uma vida boa – crítica que, sendo extremamente importante, acaba por não ser propriamente desenvolvida pelo próprio Ricœur[41].

Feita esta breve descrição do âmbito geral e teses principais da ética ricœuriana, e da forma como elas se enquadram na exploração da ipseidade levada a cabo em *Soi-même comme un autre*, vejamos a forma como a perspetiva aristotélica é incorporada nesta ética, não só como ponto de partida (incluindo a teoria das virtudes que ela contém) mas também a forma como a *phronesis* aristotélica, repensada como "juízo moral em situação" aparece para resolver os chamados

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*

[40] *Ibid.* [tradução nossa]

[41] Sobre a questão do que poderá ser, para Ricœur, uma "instituição justa" e a relação disso com a possibilidade de uma crítica das instituições injustas, veja-se George Taylor, 'Ricœur and Just Institutions', *Philosophy Today* 58, 4 (Fall 2014): 571-589. DOI: 10.5840/philtoday201481136 e Gilbert Vincent, 'Au croisement de l'épistémologie et de l'ontologie: Le concept d'institution chez Ricœur', *Philosophy Today* 58, 4 (Fall 2014): 545-570. DOI: 10.5840/philtoday20148834.

"conflitos de deveres" próprios dos "casos difíceis" de aplicação da norma que o momento deontológico não consegue, por si só, resolver.

Para Ricœur o ponto de partida da ética tem de ser, necessariamente, o fito da vida boa, ou do "bem-viver" (*eu zein*, na terminologia aristotélica) uma vez que ele é o desejável por excelência: "Seja qual for a imagem que cada um tem de uma vida realizada, esse coroamento é o fim último da sua ação"[42]. Ricœur sublinha a dimensão pessoal da ética aristotélica; não existe a imagem de um Bem substantivado e reificado, transcendente, impondo-se a nós a partir de fora, como seria o caso do Bem platónico; pelo contrário, no contexto da ética aristotélica, só existe bem na medida em que esse bem for um bem "para nós", isto é, na nossa própria perspetiva.

Enfrentando o paradoxo, ao qual já aludimos anteriormente, na discussão entre Foot e McDowell, do possível fim duplo da ação virtuosa (fim imanente da ação virtuosa feita por mor de si mesma vs. feita por mor de um objetivo de florescimento ou felicidade) Ricœur admite que é possível conceder que Aristóteles não o tenha resolvido, até porque o livro III da *Ética a Nicómaco* parece restringir a deliberação aos meios: "Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de os atingirmos"[43] (portanto, não deliberaríamos sobre o fim mais final, a felicidade). Mas Ricœur sugere que o modelo instrumental de cálculo de meios e fins não se aplicará a toda a ação mas só à *technê*, deixando de fora a *praxis*. Por essa razão, Ricœur prefere o modelo de deliberação que encontramos no livro VI, fortemente ancorado na *phronesis* (a qual é tradicionalmente traduzida por "prudência", seguindo a tradição latina, mas que Ricœur prefere designar como "sabedoria prática") e na sua ligação à definição do *phronimos*, isto é, o humano "prudente" ou "virtuoso", detentor de uma "sabedoria prática".

Sublinhando que a questão que se coloca é a do discernimento entre aquilo que conta ou não conta como especificação adequada para a obtenção dos fins últimos, a tese de Ricœur, na sua leitura de Aristóteles, é que não há *phronesis* que funcione em abstrato ou com recurso a regras gerais. Isto é, não há um conjunto de regras independentes e universalmente válidas que determinem abstratamente como se instancia a *phronesis*. Pelo contrário, não há *phronesis* sem *phronimos* e o pressuposto, aqui, é que a ação "certa", "adequada" ou "sábia" vai depender não só do *phronimos* (assumindo-se, ou pelo menos esta é uma interpretação possível, que nem todo o humano teria necessariamente de agir da mesma maneira quando colocado em situações semelhantes) como do próprio contexto da ação na qual se encontra: "o homem cujo juízo é sábio determina ao mesmo tempo a regra e o caso, ao apreender a situação na sua singularidade plena"[44].

[42] Ricœur, *op. cit.*, p. 203.

[43] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, Livro III, 1112 b 12, p. 204.

[44] Ricœur, *Soi-même*, *op. cit.*, p. 206. [tradução nossa]

Ora, assumindo a existência do paradoxo e as dificuldades inerentes ao esquema aristotélico, aquilo que Ricœur se propõe é "responder-lhes com os recursos do pensamento contemporâneo"[45]. Significa isto que o seu esforço é propriamente hermenêutico, e não necessariamente anacrónico: não se trata de pressupor que Aristóteles pensasse com as ferramentas do pensamento contemporâneo; trata-se de, reconhecendo a distância histórica, assinalar quer a pertinência da perspetiva aristotélica para nós, quer as dificuldades que nos coloca, e raciocinar para tentar determinar que respostas provisórias podem ser dadas a essas dificuldades.

Ricœur, recordemos, tem uma conceção narrativa da identidade pessoal, à semelhança de autores como MacIntyre ou Hannah Arendt. Nesse contexto, a unidade narrativa de uma vida contém uma dialética entre práticas e planos de vida, sendo esta unidade entendida em sentido fraco como a "concordância discordante" conferida pela história de vida, e que é uma unidade apenas possível, e sempre dependente da dialética entre os eventos particulares e o todo da história, todo que pode, a qualquer momento, ser reinterpretado de maneira diferente, à luz dos novos eventos que vão entretanto ocorrendo. Ora, no contexto ético, a questão de que se trata é a de saber como qualificar essa vida como sendo "boa". E, para o fazer, Ricœur tenta determinar o espaço de sentido a partir do qual pensar o princípio unificador das práticas. De certa maneira, afirma Ricœur, as atividades que qualificam uma vida como boa pressupõem um grau de mistura entre *poiesis* e *praxis*, ou melhor, tal atividade tida como boa será *poiesis* (e, logo, não questionada) *tendo em vista* ser ao mesmo tempo *praxis*[46]. Se x praticar uma atividade que confere uma dimensão de "vida boa" à sua vida, e se essa atividade for a agricultura, então x será agricultor de forma inquestionada, e a atividade da agricultura será feita "por mor de si mesma"; mas se, a dada altura, o sentido da vida de x for colocado em causa na sua dimensão que passa pelo exercício da atividade da agricultura, então a deliberação passará a incidir sobre a unidade do plano de vida tendo em conta essa atividade; e poderá então, tornar-se questão, para x, de ter de mudar de atividade tendo em conta a escolha da *praxis* mais adequada à instanciação do predicado "boa" – i.e., à realização – na sua vida.

Ricœur identifica o espaço de sentido a partir do qual se podem avaliar as práticas recorrendo à noção de regras constitutivas inerentes à avaliação ética dos preceitos que determinam como é que algo se faz bem ou mal. E, para levar a cabo essa análise, invoca a noção dos "padrões de excelência" tal como são avançados por Alasdair MacIntyre. Os padrões de excelência são regras comparativas aplicadas a diferentes tipos e níveis de realização, em função de ideais de perfeição comuns a determinada coletividade de executantes, e interiorizados pelos

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*, nota 2, pp. 206-207.

"virtuosos" dessa prática[47]. Seguindo MacIntyre, Ricœur define as práticas como atividades cooperativas cujas regras constitutivas são estabelecidas socialmente. E argumenta, ainda com MacIntyre, que são estes padrões que permitem compreender a noção de bens imanentes aplicados à própria *praxis*. E é desta maneira que a ação estimada como sendo "boa" ou "excelente", a qual pode dar origem a satisfação, se liga ao sentimento reflexivo da estima de si, "na medida em que é ao apreciarmos as nossas ações que nos apreciamos a nós mesmos enquanto seus autores"[48].

Ora, podemos perguntar, de que forma é que esta prática estimada como boa ou excelente se liga ao objetivo do florescimento ou da felicidade? Aristóteles, lembremo-nos, perguntava-se se existe alguma tarefa – algum *ergon* – próprio para o humano. Para Ricœur esta questão tem de se aplicar à vida tomada como um todo – não em sentido biológico, não *bios* mas *zoê* – naquilo a que ele propõe chamar o *plano de vida*. Os planos de vida, argumenta Ricœur, provêm de um movimento dialético entre os "ideais longínquos" que colocam a felicidade como horizonte, e a avaliação das práticas. E é esse movimento que é operado pela própria *phronesis*. Pois bem, aqui reside a chave da resposta ao paradoxo invocado anteriormente: "uma vez escolhida, uma vocação confere aos gestos que a põem em prática esse carácter de 'fim em si mesma'. Mas nós estamos sempre a retificar essas escolhas iniciais"[49]. Por vezes, invertemo-las; outras vezes, retificamo-las em nome do ideal da vida realizada. Mas tudo isto implica uma deliberação complexa na qual é o todo da unidade da vida do *phronimos*, e da sua direção, que está implicado.

Tendo em conta estes elementos, Ricœur conclui que existe uma tensão, discreta e tácita, entre o carácter a cada vez fechado (consoante a interpretação a cada vez dada) e aberto (tendo em conta as constantes revisões) do plano aplicado à vida como um todo, dentro daquilo que é um direcionamento para o ideal da vida realizada. Ricœur fala, então, do trabalho incessante de interpretação da ação, e também do si-mesmo, na busca de adequação entre as escolhas que governam as nossas práticas, e aquilo que nos parece ser o melhor para a nossa vida[50]. Ou seja, entre o visar da vida boa e as escolhas marcantes feitas a cada momento estabelece-se um círculo hermenêutico entre a parte e o todo – as partes são escolhidas em função do todo, mas as próprias partes reconfiguram o todo, e as múltiplas leituras que podem ser feitas desse todo alteram-lhe o sentido e podem influenciar, de forma decisiva, a escolha das partes seguintes. A vida, poderíamos dizer, é um *puzzle* em constante mutação, mas não é informe: é regida por uma noção de

[47] *Ibid.*, p. 207.
[48] *Ibid.*, p. 208.
[49] *Ibid.*, p. 209.
[50] *Ibid.*, p. 210.

direção que a cada vez nos remete para o ideal do florescimento e, nos momentos reflexivos, afere a adequação das escolhas tendo em conta esse ideal último.

E é dentro deste quadro geral que Ricœur aborda as virtudes, as quais, relembra, têm sempre lugar num contexto intersubjetivo. Com efeito, entre a capacidade e a efetuação é necessária uma mediação, e essa mediação é, no caso das virtudes, dada pelo outro. Nesse sentido, a solicitude é uma virtude, como o é a amizade. Qualquer virtude, para se tornar uma disposição mais ou menos permanente do carácter necessita, como Aristóteles bem viu, de um exercício repetido. Mas esse exercício é sempre um exercício em comum. O humano virtuoso precisa da inserção no tecido intersubjetivo onde se tecem as práticas; Aristóteles recordava que o homem virtuoso precisa de amigos; Ricœur diria que não existe estima de si sem solicitude. E mesmo o tipo específico de exercício do poder que ele liga à questão das instituições justas é, seguindo Hannah Arendt, o *poder em comum*, o qual deve ser distinguido da dominação. E o poder em comum é o exercício colaborativo da constituição de uma vontade coletiva, exercício que é, por excelência, político. Em todas estas noções está implícita a necessidade de mutualidade. Isso é evidente na amizade: como Aristóteles bem viu a *philia* requer correspondência, não se pode ser unilateralmente amigo de alguém; mas o mesmo, embora de forma diferente, é requerido na *praxis* política, através da colaboração não forçada.

Terminemos, então, esta passagem por Ricœur mostrando, de forma sucinta, como se conjuga, no contexto da pequena ética ricœuriana, a passagem ao momento deontológico da norma e, posteriormente, o retorno à *phronesis*. Com efeito, porquê enxertar a tradição deontológica, kantiana, na ética aristotélica – algo que certamente repugnaria a Anscombe? Não se trata, evidentemente, de misturar as tradições só porque sim ou confundir os seus pontos de vista. E Ricœur não ignora a rutura significativa instaurada pelo formalismo kantiano em relação a toda e qualquer tradição eudemonista. Mas, no contexto da arquitetónica da pequena ética, digamos que aquilo que se enfatiza são mais os pontos de continuidade[51]. E Ricœur encontra-os em pequenos detalhes. Argumenta, por exemplo, que o facto de Aristóteles tentar encontrar um critério comum a todas as virtudes – o do "justo meio", o *mésotês* – pode ser interpretado como uma espécie de "esboço de universalidade" – embora muito diferente da universalidade pretendida pelo formalismo kantiano –, enquanto a "boa vontade" kantiana, colocada no início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é interpretada por Ricœur como denunciando uma ancoragem implícita na perspetiva teleológica.

Para além disso, e é este o argumento substantivo avançado por Ricœur: o visar ético deve passar pelo crivo da norma, com a sua dupla característica de pretensão de universalidade e constrangimento de obrigatoriedade porque é ele que faz passar

[51] Ricœur, *Soi-même comme un autre*, pp. 238 e ss.

a injunção ética de um estado de inocência a uma postura crítica, e isto de maneira dupla. Primeiro, é preciso confrontar a nebulosa de ideais e de fins pessoais que marca a perspetiva ética com o problema do interdito: a passagem pela exigência do *dever* introduz simultaneamente a regra do *proibido*, e isto inculca, de acordo com Ricœur, uma concretude na perspetiva ética que a obriga a pensar nas regras de convivência (o problema da justiça, que será explorado com Rawls, entendido como um prolongamento de Kant) e a confrontar-se com o problema da injustiça e do mal; e, em segundo lugar, a prova da universalidade das máximas, pesem embora todas as limitações e impasses do formalismo, imprime à injunção ética um rigor que visa afastar tudo o que, na prática, existisse na perspetiva ética que fosse impossível de conciliar com a convivência com os outros.

Posto isto, entenda-se: Ricœur não acredita que uma universalidade estrita seja verdadeiramente possível e são múltiplas as críticas que dirige ao projeto do kantismo moral, e que vão da impossibilidade de uma autonomia radical à tese avançada por Ricœur segundo a qual os universais mais não serão que incoativos, convicções que só poderão atingir uma universalidade alegada através do processo argumentativo, e cujo estatuto será sempre passível de revisão. No entanto, o argumento principal é que sem o rigor e o constrangimento da obrigatoriedade e do interdito a perspetiva ética permaneceria inocente, e que o ponto de vista da moralidade ajuda a concretizá-la e a enriquecê-la, ao confrontá-la não só com as outras perspetivas, mas também com o problema do mal, e do que deve ser evitado. Logo, e para reiterar o que já afirmámos antes: a ética precede, envolve e é mais importante que a moral; mas a moral é um momento necessário de passagem da perspetiva ética.

No ponto de chegada da pequena ética encontraremos uma "solicitude crítica" que, tendo passado pelo crivo da norma moral e sido posta à prova da universalização e do interdito, é capaz de discernir por entre a pluralidade das situações concretas e, nomeadamente, ajuizar sobre aquelas que são difíceis, e marcadas por aquilo a que Ricœur chama os "conflitos de deveres".

Atentemos neste último ponto para vermos de que forma a *phronesis* reaparece, no ponto crítico da passagem pelo momento deontológico da norma, enquanto sabedoria prática. A objeção mais significativa que Ricœur apresenta a Kant parte da tese kantiana relativa à simplicidade do dever. Para Kant, o dever é "simples", isto é, apesar das consequências negativas que a ação feita por dever poderá eventualmente acarretar, Kant advoga que, em cada momento, é simples perceber aquilo a que o dever nos obriga. Sendo que qualquer reticência em fazê-lo se ficará provavelmente a dever ao nosso prendimento eudemonista a nós próprios. Ora, para Ricœur, não só não é nada claro que o dever seja simples como também existem casos nos quais somos confrontados com uma escolha entre o mau e o pior; isto é, casos nos quais obedecer a um dever equivalerá, *eo ipso*, a desrespeitar outro.

Ricœur começa por explorar este ponto analisando a tensão entre as diversas formulações do imperativo categórico e, nomeadamente, a questão do destinatário do respeito. A quem é que devemos primariamente respeito, no quadro do formalismo kantiano? Deverá ele ser primariamente respeito pela lei (moral), ou pela pessoa (humana)? Ricœur defende que, em princípio, o respeito deve ser pela pessoa, e não pela lei. Mas é claro que esta questão só se revela como problemática nos casos em que ambos (respeito pela lei e respeito pela pessoa humana) divirjam. Por conseguinte, nos casos que configuram aquilo a que Ricœur chama o "trágico da ação" aquilo que se encontrará são situações em que um dever ficará sempre por cumprir. O exemplo utilizado para ilustrar estes casos vem, como noutros pontos da filosofia ricœuriana, daquilo a que chama as "margens" da filosofia e, neste caso, da tragédia grega. Ricœur menciona o dilema com o qual Antígona se confronta na tragédia de Sófocles. Proibida por Creonte de enterrar o seu irmão Polinices, traidor da pátria, Antígona encontra-se dilacerada por um conflito entre duas leis: segundo a lei da cidade, concentrada no poder de Creonte, não pode enterrar o seu irmão; porém, pela lei divina, é-lhe devido executar o direito de hospitalidade para com o defunto. Como é sabido, Antígona escolhe enterrar Polinices, à revelia de Creonte, e é condenada à morte. Estamos, portanto, perante uma encruzilhada trágica.

Com efeito, Ricœur, partindo das objeções contextualistas ao universalismo, acaba por argumentar que, para resolver os conflitos éticos advenientes do trágico da ação, aquilo que é necessário é uma dialética entre a convicção e a argumentação posta em prática pela própria *phronesis*. Significa isto que, para a sabedoria prática, não há resposta possível determinada *a priori* para os conflitos de deveres. Em certos casos – como na bioética, sendo as questões de início e fim de vida um exemplo concreto – o próprio conflito de convicções entre diferentes parceiros de interação torna as pretensões do universalismo extremamente difíceis. Em certos casos, como assinalámos acima, o juízo sábio tem de decidir ao mesmo tempo a regra e o caso. A *phronesis* tem como horizonte a vida boa (com e para os outros em instituições justas) mas ela opera em situações concretas e em contexto intersubjetivo. O *phronimos* não decide em abstrato, nem sozinho; pelo contrário, a sabedoria prática forma-se, também, através do debate público, através do qual as convicções se podem expressar. Por conseguinte, não estamos perante uma *phronesis* solipsista, ou com pretensões de autonomia absoluta. E a capacidade de enraizar este juízo em situação no próprio tecido intersubjetivo será, poderemos afirmá-lo, também ele uma virtude.

Eis, portanto, a forma como a perspetiva aristotélica aparece do início ao fim da longa e complexa "pequena ética" ricœuriana. Poder-se-á dizer que, mais do que simplesmente tentar estabelecer o que teria pretendido Aristóteles, Ricœur utiliza-o de forma livre e heterodoxa na sua própria proposta ética, na qual conjuga, como

vimos, teleologia e deontologia. Façamos então um apanhado do que ficou visto com Ricœur.

Em primeiro lugar, fica claro que, a ter de isolar, por entre o emaranhado de questões e perspetivas que se cruzam na "pequena ética" aquela que é, no esforço hermenêutico de Ricœur, a mais importante, essa tem de ser a perspetiva ética aristotélica, razão pela qual ele advoga a sua primazia face ao formalismo da deontologia, e a ela recorre para resolver os impasses desta última. Em segundo lugar, fica também claro que Ricœur partilha com Anscombe a perspetiva sobre a insuficiência e os problemas levantados pela filosofia moral moderna, algo que constatámos nas críticas aos impasses aos quais a tentativa de universalização nos conduz, ou à putativa fundação de uma autonomia que se pretendesse absoluta. Em terceiro lugar, podemos, ainda assim, afirmar que o esforço da filosofia ricœuriana é bastante mais continuista do que o de Anscombe: pesem embora as críticas à perspetiva deontológica e a insistência no seu enraizamento na perspetiva ética e teleológica, Ricœur insiste na necessidade de valorizar, mesmo no quadro de uma ética da vida boa, aquilo que a tentativa de universalização e a passagem pelo interdito e pelos problemas da injustiça podem ter de instrutivo para a formação de uma sabedoria prática.

Finalmente, aquilo que também resulta claro da leitura ricœuriana é que os problemas com que se confronta e a recuperação hermenêutica das diferentes tradições éticas que mobiliza para os resolver são sempre esforços históricos: importa a Ricœur tentar entender quais as melhores interpretações de Aristóteles mas, sobretudo, perceber que os nossos problemas são isso mesmo, nossos, e que, por conseguinte, mesmo partindo de Aristóteles, o esforço de pensamento tem de ser sempre levado a cabo com os nossos próprios meios, e não só com os da Antiguidade. Feito este ponto de situação, avancemos então para a nossa breve secção final, em que apanhamos algumas das pontas soltas das discussões anteriores.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS PROBLEMAS DEIXADOS EM ABERTO POR ANSCOMBE E RICŒUR

Chegados a este ponto, resta tentar navegar por entre as diferentes interpretações, quer de Aristóteles, quer de Ricœur e Anscombe, tirar algumas ilações sobre o significado delas para a possibilidade de uma "ética das virtudes" e deixar algumas notas sobre os aspetos problemáticos presentes nesta discussão.

1) O primeiro ponto a sublinhar é o do problema da distância histórica. Vimos como McDowell acusa Foot de anacronismo na sua interpretação de Aristóteles, por Foot sugerir ser possível encontrar em Aristóteles uma fundação naturalista e objetiva da ética. Este problema sugere alguma precaução e marca uma limitação de qualquer recuperação hermenêutica a esta distância. Na verdade, o mundo que

Aristóteles habitava já não é o nosso e, como sugere MacIntyre na abertura de *After Virtue* (apropriadamente intitulada "uma sugestão inquietante"[52]) a "linguagem moral" de que dispomos, herdada de épocas anteriores à nossa, encontra-se num estado de irremediável dispersão e fragmentação porque o universo moral que Aristóteles, ou São Tomás de Aquino, habitavam, perdeu-se completamente. De forma que é impossível perceber até que ponto conseguimos ou não reconstituir aquilo que estava em causa para Aristóteles. Mas aquilo que podemos fazer, até tendo em conta o pressuposto da autonomia semântica dos textos de Aristóteles, é tentar reconstruir as melhores interpretações dos mesmos em discussão com os problemas que são sempre os nossos e, como Ricœur, responder-lhes com os nossos próprios recursos.

A este respeito, e tendo em conta a questão do "hiato" assinalado por Anscombe e da "prova" pedida pela filosofia moral moderna, e como já assinalámos, não nos parece provável que Anscombe pensasse que Aristóteles procurasse ou pudesse fornecer tal prova, cujo requisito é especificamente moderno, nem que ela visse, como Foot vê, a possibilidade de uma fundação naturalista e objetiva da ética.

2) A segunda questão, que na verdade apenas aflorámos ao longo do artigo, prende-se com a conceção de sujeito que subjaz a estas discussões. É evidente que uma ética das virtudes pressupõe uma determinada conceção de sujeito, aquela na qual a ação ética visa desenvolver os traços de carácter que tornarão o humano "bom" ou "excelente", o que indicia a possibilidade de a *praxis* transformar o próprio sujeito. E é claro que isto implica uma determinada antropologia filosófica, e uma reflexão sobre as condições sociais que permitam ou impeçam o "florescimento" (por exemplo, os impedimentos estruturais, as relações de poder assimétricas, as instituições sociais injustas, etc.) mas também pressupõe algo que não discutimos em profundidade, a saber, o grau de variabilidade histórica e cultural destas condições, o qual deve ser tido em conta em paralelo com as reservas que podemos e devemos ter em relação a toda e qualquer visão "essencialista" do humano. Significa isto que aquilo que é necessário ter em conta ao descrever o "sujeito" que subjaz a estas teorias – as das virtudes – é qual o grau de presença de determinações "invariantes", isto é, que possam transcender contextos e ser consideradas traços fundamentais da experiência humana, e também quais serão, por outro lado, as determinações que são contingentes, históricas, e sujeitas a variação – e o provável é que estas últimas sejam em muito maior número. E esta é a razão pela qual este tipo de teoria tem de recorrer a descrições densas e culturalmente informadas.

Talvez esta característica possa ser melhor entendida se contrastada com outras formas de descrever o "sujeito" – e note-se que mesmo a escolha deste conceito poderia ser considerada anacrónica, dado ser uma noção especificamente moderna

[52] MacIntyre, *op. cit.*, pp. 1-5.

– como a do liberalismo ou do deontologismo modernos. Consideremos apenas um exemplo. Na senda de Kant, o sujeito moral pode ser descrito de forma meramente formal, como autoposição da razão na autonomia radical de se dar a si mesma a sua própria lei. E daí derivam as possibilidades de conceber um sujeito de forma individualista, sem vínculos, visão própria de um "liberalismo deontológico" tantas vezes sujeita às críticas de tipo "comunitarista" ao longo das últimas décadas do século XX, e que lhe apontaram o carácter abstrato e irrealista. Ora, pelo contrário, a visão do sujeito que é pressuposta nas teorias das virtudes que estamos aqui a analisar, se é que pretende ter alguma relevância analítica, tem de prestar uma atenção muito maior à variabilidade cultural e histórica.

3) Isto leva-nos ao terceiro problema, o do essencialismo. É que qualquer visão essencialista do humano é problemática, e nem sequer precisamos de entrar na discussão contemporânea sobre o transhumanismo ou o pós-humanismo – embora ela seja relevante – para disso nos apercebermos. Não é claro que o ser humano tenha algo como uma "essência" imutável e que o tipo de perfecionismo moral por vezes advogado na linha de uma ética das virtudes aristotélica tenha uma resposta unívoca em relação à questão sobre o que é uma vida boa para o humano. Desse ponto de vista, embora precisemos de descrições densas do "bom" parece muito mais plausível admitir-se não só a alteração da definição do humano como também a variabilidade e a pluralidade das formas de vida que podem ser consideradas "boas". Assim, e recuperando a intuição de Ricœur, é difícil dizer que há uma "tarefa própria para o homem", sendo mais plausível admitir um movimento dialético entre o ideal da vida boa e as diferentes possibilidades para a sua concretização.

4) Esta visão essencialista encontra ainda outras dificuldades no que diz respeito à tentativa de a fundar numa teleologia da espécie, como Foot tenta fazer. Com efeito, como determinar de forma unívoca o que seria um "espécime" exemplar / "perfeito", ou o que seria o funcionamento "normal" ou "apropriado" de um ser humano, mesmo do ponto de vista biológico? É difícil de dizer. É preciso não esquecer que, do ponto de vista antigo, a teleologia humana estava enraizada numa ordem do próprio cosmos. Mas, como invocámos com MacIntyre, esse já não é o nosso mundo. A revolução científica moderna trouxe consigo uma mudança radical de paradigma e de mundividência. Para Aristóteles a dicotomia entre factos e valores não se aplicava porque a teleologia era inerente ao cosmos. Só que o paradigma científico acabou por trazer consigo a necessidade de validação externa das avaliações e, logo, da prova de que Anscombe fala. Contudo, e embora tenhamos boas e fundadas razões para rejeitar a dicotomia estrita entre factos e valores, algo que já se viu com Ricœur, também já não nos parece possível, hoje, numa era "pós-metafísica", fundá-la numa teleologia imanente ao cosmos.

Uma resposta neoaristotélica típica a este problema é argumentar que uma ética das virtudes não necessita de fundar as suas avaliações na perspetiva de uma

continuidade com uma suposta ordem cósmica, mas apenas determinar, com algum grau de precisão, o que é a "vida boa" para os humanos, isto é, o tipo de interesses e desejos que os humanos manifestam. Mas mesmo este objetivo pode ser difícil de atingir e facilmente caímos numa absolutização da nossa própria perspetiva cultural quando o tentamos fazer. Talvez o ideal da "vida boa" seja mesmo uma constante fundamental da experiência humana como a conhecemos. Mas o grau de variação cultural (ou religiosa) e individual desse ideal faz com que seja muito difícil dar-lhe um conteúdo fixo. Por exemplo, a valorização da liberdade, associada a um determinado nível de bem-estar a vários níveis (económico, pessoal, familiar) será certamente importante de um ponto de vista "ocidental"; mas não é certo que estas prioridades sejam aquelas que encontramos em todos os contextos ou noutras culturas e tradições.

5) O quinto problema prende-se com a ligação entre o naturalismo e a objetividade na ética, que Foot associa de maneira estreita, e diz respeito à forma como essa ligação pretende estar ancorada em Anscombe e Aristóteles. Como já indicámos, não nos parece que Anscombe veja em Aristóteles uma teoria das virtudes baseada nos factos da natureza humana a partir dos quais se poderia chegar à compreensão de factos ou verdades éticas objetivas. Parece-nos, pelo contrário, que Anscombe reconhece, tal como McDowell o faz, que a descrição aristotélica é já avaliativa, precisamente porque a dicotomia humiana entre factos e valores não faria sentido no mundo aristotélico. E Anscombe, tal como Ricœur, desvaloriza as acusações, em sentido humiano, de uma suposta "falácia naturalista". Dados certos factos e um determinado contexto, determinada asserção avaliativa pode ser verdadeira. Aquilo de que Anscombe duvida é que seja possível derivar um "dever moral" no sentido forte, constringente, do termo, da asserção de facto. Mas isto apenas se deve às reservas expressas por Anscombe à própria possibilidade da filosofia moral moderna, dado o absurdo que ela vê numa legislação sem legislador.

Uma conclusão provisória a tirar, a este respeito, é que parece plausível afirmar que nem Anscombe nem Ricœur esperavam que a ética aristotélica pudesse responder a todos os problemas levantados pela filosofia moral moderna. A grande diferença entre ambos é que enquanto se pode afirmar que Anscombe concluía pelo absurdo das exigências feitas por este tipo de filosofia moral, Ricœur, pelo contrário, criticava as suas insuficiências mas, ainda assim, explorava a filosofia moral moderna, na forma do deontologismo kantiano para, depois, dar uma interpretação contemporânea da *phronesis* aristotélica para tentar resolver parcialmente algumas destas dificuldades. Aquilo que Anscombe considerava necessário era explorar conceptualmente as virtudes e o "florescimento humano" (como ela própria fizera para a noção de intenção) mas isso não implica, a nosso ver, explicar a virtude em termos puramente naturalistas.

Além disso, uma coisa é admitir-se o enraizamento "natural" da ética, isto é, que as fontes da injunção ética podem estar enraizadas na forma como o humano,

enquanto "espécie" – pesem embora as reticências à visão essencialista que já expusemos – evoluiu. Outra coisa completamente diferente é tentar derivar deste enraizamento uma visão "objetiva" da ética, uma vez que esta visão "objetiva" aponta muitas vezes não só para o universalismo como para um requisito de "imparcialidade", tudo isto características da visão moderna da filosofia moral, e que acarretam todos os problemas que já discutimos.

6) Finalmente, uma sexta questão prende-se com a instrumentalidade da ação e das virtudes. A este respeito, os diferentes autores chamados à colação neste artigo têm visões diferentes. Ao contrário de algumas visões prevalentes hoje em dia, defendemos que a racionalidade não é necessariamente instrumental e, por isso, nem toda a motivação da ação será instrumental. Mas resta saber se o desenvolvimento das virtudes é instrumental. Vimos como McDowell defende que, no contexto aristotélico, o valor das virtudes é intrínseco e não instrumental – as virtudes são exercidas por mor de si mesmas e o ser humano virtuoso não as exercerá tendo em vista um fim ulterior. Já Foot e Ricœur defendem que as virtudes são exercidas para se obter a vida boa, sendo que a noção de "plano de vida", avançada por Ricœur, pressupõe essa dialética entre as práticas estimadas como boas e a busca da felicidade. Ressalve-se, contudo, que neste contexto "instrumental" não significa, estritamente, que se aja por mero "interesse próprio", em contraposição com a solicitude por outrem ou o direcionamento para um bem comum. Aqui, a questão que fica por resolver é a seguinte: se a hipótese de trabalho segundo a qual a busca da "vida boa" é uma característica fundamental da vida humana, será verdadeiramente possível fazê-lo de uma forma que não seja pelo menos parcialmente instrumental, i.e., reconduzindo e ajustando a vida quotidiana ao ideal último?

5. CONCLUSÃO

Terminado este percurso pelas possibilidades de uma ética aristotélica das virtudes, feito através das teorias das virtudes de Anscombe e Ricœur, deixaremos apenas uma breve nota em conclusão. Parece-nos que uma das vantagens da ética aristotélica e das suas recuperações contemporâneas através das teorias das virtudes, é lembrarem-nos que o ponto de vista ético não é simplesmente coincidente com o ponto de vista da filosofia moral moderna, e que a ética não se reduz à distinção entre o certo e o errado, ou entre o obrigatório e o proibido. A partir da ética aristotélica, e talvez precisamente por ela ser pré-moderna, é-nos possível levantar várias questões e identificar variados problemas na noção moderna de "moralidade" enquanto esfera autónoma da vida humana.

É, por isso, necessário ter uma conceção mais abrangente da ética e, concorde-se ou não com as visões defendidas pelas éticas das virtudes, a verdade é que elas têm essa conceção. Por conseguinte, e embora nos seja impossível, dada a distância

histórica e a desaparição da mundividência teleológica de um cosmos ordenado de uma determinada maneira, dar precisamente as mesmas respostas que Aristóteles, não é mau que recordemos, não só com Aristóteles mas também com Sócrates que a questão primordial da ética – e primordial em sentido duplo, como entendemos com Ricœur: é a primeira que se nos coloca, e a mais fundamental – não incide sobre que deveres tenho; pelo contrário, ela é, tão simplesmente: como devo viver a minha vida?

FINANCIAMENTO

A investigação desenvolvida para este artigo beneficiou de financiamento do Estado Português por via da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I. P.) através dos contratos da Norma Transitória (D.L. n.º 57/2016) com os quais ambos os autores se encontram vinculados aos seus respetivos centros de investigação. Esta investigação surge também no decurso do projeto de pós-doutoramento de Gonçalo Marcelo, que beneficiou igualmente de financiamento da FCT (SFRH/BPD/102949/2014) e insere-se na investigação financiada pelo projeto plurianual do CECH-UC (UIDB/00196/2020).

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 477-490
ISSN: 1825-5167

CODICI ETICI E MODELLI DI ORGANIZZAZIONE ECONOMICA. LO STRANO CASO DELL'UNIONE EUROPEA

SALVATORE D'ACUNTO
Dipartimento di Giurisprudenza
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
salvatore.dacunto@unicampania.it

NATASHA QUADRANO
Dipartimento di Giurisprudenza
Università della Campania "Luigi Vanvitelli"
quadrano.natasha@icloud.com

ABSTRACT
The debate on post-pandemic recovery policies revealed that the distinction between *symmetric* and *asymmetric* shocks on economic activity plays a significant role in the conventions governing the dialectics among EU political players. The representatives of individual member countries have indeed introjected a 'rule' according to which a member country in economic trouble has the right to receive aid from EU partners only if its trouble is caused by a *symmetric* disturbance, i.e. a shock simultaneously hitting all member countries. The rationale behind this lies in a sort of 'responsibility principle', according to which aid is justified only in the absence of negligence on the part of the recipient. Within this framework, a mere *local* shock would be evidence of negligence. Grounding on a very influential stream of literature, we argue that this principle conflicts with the peculiar mechanics of an economy integrated on a continental level. Local shocks are a natural consequence of a high degree of sectoral specialization of a country's economy, and consequently no one can be blamed for them. Counterbalancing the adverse effects of asymmetric shocks is then the primary task of supranational governance institutions, when market adjustments are not enough. Furthermore, this task becomes increasingly important as time goes by, because member countries' sectoral specialization tends to deepen as economic integration proceeds.

KEYWORDS
European integration, Asymmetric shocks, Ethical codes, Fiscal federalism.

INTRODUZIONE

Lo scorso 21 luglio, l'Europa ha salutato con entusiasmo l'accordo raggiunto a Bruxelles sul *Next Generation EU*, il piano adottato al livello comunitario per rilanciare le economie dei Paesi membri travolte dalla pandemia.[1] L'intesa in oggetto è il risultato di una lunga serie di negoziati avviati con la lettera indirizzata dai *leader* di Francia, Italia, Spagna e altri sei Paesi membri dell'Ue al Presidente del Consiglio europeo. In quel documento si proponeva l'attuazione di un piano di spesa pubblica finanziato con strumenti di debito comune, garantito "solidalmente" dalle finanze di tutti gli Stati membri, per sostenere la ripresa economica nel continente. Senza una garanzia comune - si sosteneva - sarebbe stato infatti difficile per molti Paesi gravati da una significativa esposizione debitoria pregressa accedere ai mercati finanziari a costi ragionevoli. Un impegno diretto delle istituzioni europee nella raccolta delle risorse necessarie veniva pertanto ritenuta condizione imprescindibile per la ripresa.[2]

La discussione sul tema ha ovviamente riflesso le storiche divergenze tra i Paesi membri circa la direzione del processo di integrazione europea, ed è stato pertanto caratterizzato da una dialettica a dir poco "rovente". Tuttavia, a dispetto della accesa litigiosità, i negoziati sono approdati ad un accordo che ha rinfocolato la fiducia nel ruolo delle istituzioni europee, negli ultimi anni messa a dura prova dalle ripetute dimostrazioni di inerzia di fronte a questioni di estrema rilevanza per i destini del continente (la crisi del debito sovrano, l'emergenza rifugiati, l'instabilità politica nel Mediterraneo).[3] In virtù di tale accordo, il bilancio comunitario verrà incrementato su base temporanea tramite nuove risorse raccolte dalla Commissione europea sui mercati finanziari e destinate al finanziamento di piani di spesa progettati a livello nazionale e preliminarmente sottoposti all'approvazione dalle autorità comunitarie.

Trattandosi di una misura di dimensioni significative (circa 750 miliardi di euro) e dalle modalità inedite, il dibattito sul tema è particolarmente intenso. In particolare, si discute molto su se questo passaggio sia il preludio ad una svolta verso un

[1] Consiglio europeo del 17, 18, 19, 20, 21 Luglio, Conclusioni https://www.consilium.europa.eu/media/45118/210720-euco-final-conclusions-it.pdf?fbclid=IwAR2faLINXy-cljNkz23X2yZf0IpJB7QRBEIhFVIaNQ-_qGaAvTHJRmfodbJo

[2] https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/03/25/coronavirus-la-lettera-di-conte-macron-e-altri-sette-leader-europei-per-chiedere-i-coronabond/5748905/

[3] La letteratura sul tema è vastissima. Due saggi che riflettono in maniera profonda questa sfiducia sono E. BALIBAR, *Crisi e fine dell'Europa?,* Bollati Boringhieri, Torino, 2016, e I. KRASTEV, *Gli ultimi giorni dell'Europa,* LUISS University Press, Roma, 2019.

modello di integrazione economica che contempli forme di solidarietà "mutualistica" anche al di là di circostanze eccezionali come quella della pandemia.[4] Il nostro obiettivo è fornire un ulteriore elemento di riflessione al dibattito sul complicato guado in mezzo al quale si trova l'Europa a partire dall'analisi di un momento chiave della vicenda, vale a dire la già menzionata lettera Macron-Conte-Sanchez al presidente del Consiglio europeo. In quel documento c'è infatti un passo che, sebbene passato inosservato ai numerosi commentatori, probabilmente rivela in controluce molte delle difficoltà in cui si dibatte l'esperimento di integrazione europea. «Vi sono valide ragioni», affermano gli estensori, «per sostenere tale strumento comune, poiché stiamo tutti affrontando uno shock simmetrico esogeno, *di cui non è responsabile alcun Paese, ma le cui conseguenze negative gravano su tutti*».

In sintesi, la richiesta di un coinvolgimento delle istituzioni comunitarie nelle politiche finalizzate alla ripresa economica viene fondata su due assunti: in primo luogo, che il discrimine tra le situazioni che richiedono una condivisione degli sforzi finanziari e quelle che invece debbano essere affrontate dai singoli Stati membri giaccia lungo il crinale che separa l' "innocenza" dalla "colpa"; in secondo luogo, che il discrimine tra le due fattispecie possa essere individuato attraverso l'accertamento della natura (simmetrica o asimmetrica) degli shock. È solo per il fatto che lo shock ha riguardato *tutti* - e quindi nessuna colpa specifica sarebbe imputabile ai singoli membri del *club* - che le richieste di supporto da parte dei soci in maggiore difficoltà andrebbero considerate stavolta del tutto legittime.

Che il dibattito sulla politica economica dell'Unione europea sia intriso di categorie prese a prestito dalla morale e dalla religione non è affatto una novità. È noto, ad esempio, che le classi dirigenti continentali sono riuscite a far "digerire" all'opinione pubblica la ricetta dell'*austerity* come rimedio alla crisi economica del 2009 solo all'esito di una imponente operazione di pedagogia morale, instillando nella popolazione il senso di colpa per aver «vissuto al di sopra dei propri mezzi», per dirla con la ormai celeberrima formula dell'ex ministro dell'economia tedesco Schauble.[5] Una operazione analoga è stata utilizzata qualche anno più tardi, con il significativo contributo dell'industria mediatica, per alienare le simpatie dell'opinione pubblica europea dal popolo greco, in quel momento alle prese con una drammatica emergenza economica. L'immagine delle "cicale" greche che dilapidano

[4] Cfr. ad esempio M. BORDIGNON, Non è tutto oro quello che luccica, *lavoce.info*, 19 Ottobre 2020, https://www.lavoce.info/archives/68641/recovery-fund-non-e-tutto-oro-quello-che-luccica/; M. LUCCHESE, M. PIANTA, L'Europa scopre la politica fiscale, *Sbilanciamoci!*, https://sbilanciamoci.info/leuropa-scopre-la-politica-fiscale/; F. SARACENO, *La riconquista. Perché abbiamo perso l'Europa e come possiamo riprendercela,* LUISS University Press, Roma, 2020, pp. 25-26.

[5] W. SCHAUBLE, A plan to tackle Europe's debt mountain, http://regards-citoyens.over-blog.com/article-a-plan-to-tackle-europe-s-debt-mountain-by-wolfgang-schauble-europesworld-org-61714649.html.

nelle loro feste in spiaggia tutte le provviste faticosamente accumulate dalle "formiche" nordiche diventò un luogo comune della retorica europeista, finendo per convincere la popolazione del continente del fatto che le sofferenze inflitte ai greci con il Memorandum del 2015 fossero, in fin dei conti, meritate.[6]

In generale, non c'è nulla di strano nel fatto che la dialettica che governa le relazioni economiche tra individui, gruppi sociali o nazioni faccia uso di categorie di questo tipo: tutti i modelli di organizzazione economica si fondano sulla divisione di compiti tra diversi individui o gruppi di individui in vista del perseguimento di obiettivi collettivi, e quindi devono prevedere meccanismi, formali o informali, che inducano le diverse parti all'adempimento dei doveri contemplati dal "patto fondativo" dell'organizzazione. E poiché i meccanismi sanzionatori di natura "formale" (norme scritte, tribunali, procedure esecutive) funzionano poco e male se non sono rafforzati dal biasimo da parte dei consociati nei confronti di chi contravviene alle regole, l'efficacia dei modelli di organizzazione economica nel garantire il benessere delle comunità è stata sempre il risultato di una più o meno fortuita complementarietà tra l'assetto delle regole su cui questi modelli si fondavano e l'*ethos* delle comunità a cui quelle regole erano destinate.

Al riguardo, sono ben note le pagine di Max Weber sul ruolo dell'etica puritana nel favorire la diffusione dello "spirito del capitalismo".[7] Friedrich von Hayek, studioso ispirato da una visione del mondo per certi versi agli antipodi da Weber, riteneva tuttavia anch'egli che il consolidamento dell'economia di mercato fosse stato enormemente favorito da modelli etici che attribuiscono un ruolo centrale alle istituzioni (proprietà privata, famiglia) che definiscono una chiara separazione del ventaglio di cose che appartengono all'individuo da quelle che appartengono alla comunità.[8] Questo ruolo dei codici etici nel supportare l'ordine economico non sembra peraltro essere una caratteristica esclusiva dei modelli di organizzazione a noi più vicini nel tempo. Ad esempio, in alcune tra le pagine più suggestive de *La grande trasformazione*, Karl Polanyi raccontava come le comunità tribali della Melanesia occidentale riuscissero a garantire l'adempimento sistematico dei compiti

[6] Circa il profondo radicamento della "favola della cicala e della formica" nell'immaginario della popolazione del continente, e circa il ruolo da essa giocato nella costruzione del consenso a favore delle politiche di *austerity*, cfr. J.P. FITOUSSI, *Il teorema del lampione,* Einaudi, Torino, 2013, p. 111, e F. SARACENO, *La riconquista. Perché abbiamo perso l'Europa e come possiamo riprendercela,* cit., pp. 89-93. A proposito dello slittamento simbolico sulla dimensione "moralizzatrice" delle politiche di rientro dal debito imposte dall'UE alla Grecia, cfr. anche W. STREECK, The construction of a moral duty for the Greek people to repay their national debt, *Socio-Economic Review*, 2013, p. 11.

[7] M.WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* Rizzoli, Milano, 1991.

[8] F. VON HAYEK, Scopi individuali e scopi collettivi, in S. Mendus, D. Edwards (a cura di), *Saggi sulla tolleranza,* Il Saggiatore, Milano, 1989.

produttivi da parte dei propri membri pur in assenza di qualsiasi incentivo al tornaconto personale, semplicemente grazie alla pressione esercitata sugli individui dagli obblighi definiti dal "codice morale" della comunità di appartenenza.[9]

Il problema quindi non è tanto il ricorrere dell'argomento della "colpa" come strumento per disciplinare le popolazioni europee, ma piuttosto se il criterio distintivo tra i comportamenti "virtuosi" e quelli "socialmente censurabili" sia funzionale o disfunzionale rispetto al modello di organizzazione economica che l'Europa si è data. Nella lettera citata, Macron e gli altri firmatari adottano implicitamente il criterio della "simmetria" o "asimmetria" degli shock: se una disgrazia succede a tutti, allora è sfiga, quindi nessuno ne ha colpa e tutti possono legittimamente invocare l'aiuto dei *partners*; se invece la stessa disgrazia capita ad uno solo dei soci del *club*, allora è colpa sua, e va quindi abbandonato al suo destino oppure "educato" a colpi di frusta (tecnicamente "condizionalità").

A nostro avviso esistono buone ragioni per nutrire qualche dubbio sul fatto che tale criterio sia coerente con il buon funzionamento del modello di organizzazione economica dell'Ue. Per renderne conto è tuttavia preliminarmente necessario ricostruire il senso di quella costruzione che chiamiamo un po' genericamente *Europa.*

IL MODELLO DI ORGANIZZAZIONE ECONOMICA DIETRO IL PROGETTO DI INTEGRAZIONE EUROPEA

L'esperimento di costruzione di uno spazio economico europeo nasce negli anni 50, e l'idea che lo anima consiste fondamentalmente nel forzare la crescita economica attraverso l'approfondimento della specializzazione produttiva. Alla base ci sono le ben note idee di Ricardo sui benefici della divisione internazionale del lavoro, variamente filtrate ed elaborate dalla letteratura successiva.[10] Per usare una semplificazione modellata sullo stile della narrazione ricardiana, non avrebbe molto senso che le popolazioni del Nord e del Sud dell'Europa si affannassero entrambe a produrre sia la lana per proteggersi dal freddo che il vino per rallegrare le rispettive esistenze: infatti, le pecore hanno bisogno di brucare, e di erba ne trovano molto più facilmente nel clima umido del Nord, mentre le viti hanno bisogno di sole, e di

[9] «Non osservando il codice d'onore o di generosità comunemente accettato, l'individuo si taglia fuori dalla comunità e ne viene espulso (...). Una situazione del genere deve esercitare una pressione continua sull'individuo, in modo da eliminare l'interesse economico personale dalla sua coscienza, fino al punto da renderlo incapace, in molti casi, anche di comprendere le implicazioni delle sue azioni in termini di un simile interesse». K. POLANY, *La grande trasformazione,* Einaudi, Torino, 1973, p. 61.

[10] Il riferimento classico sul tema è D. RICARDO, *Principi di economia politica e dell'imposta,* UTET, Torino, 2005, pp. 278-296.

quello se ne trova ovviamente molto di più nei Paesi che affacciano sul Mediterraneo. Molto meglio quindi che la lana la producano gli abitanti del Nord e il vino gli abitanti del Sud, e che poi i primi scambino le proprie eccedenze di lana con le eccedenze di vino dei secondi.

Ma come fare per convincere i produttori di vino nordeuropei e gli allevatori sudeuropei ad abbandonare le loro tradizionali occupazioni e a cercarsi un lavoro più coerente con le "vocazioni produttive" dei rispettivi luoghi di residenza? Beh, ma è semplice: abbattendo le barriere doganali, e magari anche privandoli della protezione garantitagli dalle rispettive monete nazionali, e mettendoli quindi in aperta competizione con gli abitanti di luoghi cui il clima, l'orografia o altri accidenti storici e/o geografici abbiano regalato un "vantaggio comparato". Quando si accorgeranno che non riescono a reggere la competizione, sarà per loro giocoforza abbandonare le vecchie occupazioni e cercarsi un'altra "casella" del sistema produttivo in cui collocarsi. E così, pian piano la competizione rivelerà agli abitanti di ogni "pezzo" del territorio del continente la propria vocazione produttiva, e ognuno finirà per occupare la casella in cui può fornire il contributo migliore al benessere materiale della popolazione europea. La crescita economica sarebbe il risultato del cumulo dei tanti piccoli incrementi di produttività individuali derivanti dall'assegnazione ad ogni membro della comunità del "posto giusto" nel sistema produttivo. L'ideologia fondativa del processo di integrazione europea è in gran parte costruita su questa visione del fenomeno della crescita come esito dello «sfruttamento positivo delle diversità»[11] che solo «un'economia di mercato fortemente competitiva»[12] potrebbe garantire.

La logica interna del modello di crescita via specializzazione produttiva è apparentemente rigorosa e stringente. Il problema, come si anticipava nelle pagine precedenti, è che un modello di organizzazione economica non si regge su un vuoto simbolico: al contrario, il suo funzionamento richiede che i membri della comunità interessata introiettino un insieme di principi in grado di canalizzarne le pulsioni verso comportamenti coerenti con la sua peculiare "meccanica". Pertanto, nessun modello di organizzazione economica può prescindere da un "codice etico" che ne legittimi il ruolo, esercitando sugli operatori una pressione costante ad adattarvisi in maniera sinergica.

Ovviamente una discussione esaustiva sulla coerenza tra codici etici e modelli di organizzazione economica esula dagli obiettivi di questo saggio. Il nostro più mod-

[11] Cfr. M. CANONICA, P.C. PADOAN, *La diversità come ricchezza. Ovvero a che serve l'Europa?,* Einaudi, Torino, 2014, p. 51.

[12] L'espressione è tratta dall'art. 3 del Trattato sull'Unione europea. I Trattati e i documenti ufficiali dell'Unione sono pervasi in maniera quasi ossessiva dall'idea della competizione come strumento-chiave per il raggiungimento dei suoi principali obiettivi.

esto proposito è invece provare a costruire criteri di valutazione rilevanti per la fattispecie di nostro specifico interesse (l'Europa) alla luce di alcune idee-guida che sembrano godere di una certa autorevolezza nel dibattito scientifico.

I FONDAMENTI DELLA MORALE PUBBLICA: LA NATURA DELLO SCAMBIO TRA CITTADINI E AUTORITÀ POLITICHE

A partire dalla pubblicazione del *Leviatano* di Thomas Hobbes, si è affermata nella letteratura l'idea che la legittimazione delle istituzioni politiche si fondi su una "domanda" generale di limitazione dell'insicurezza connaturata a modelli di organizzazione economica basati in maniera via via più rilevante sulla proprietà privata e sullo scambio. In un brano molto noto, Hobbes sottolineava che, in assenza di un'autorità in grado di stabilizzare le aspettative dei membri della comunità, non vi sarebbe stato posto nel mondo «per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto», e di conseguenza non vi sarebbero state «né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare».[13] La sottomissione all'autorità di un sovrano sarebbe quindi un "male necessario", una contropartita obbligata degli incrementi di benessere materiale realizzabili attraverso la predisposizione di modelli di organizzazione economica progressivamente più improntati alla divisione del lavoro. La lealtà dei "sudditi" alle istituzioni politiche non sarebbe quindi l'esito di devozione cieca, ma il risultato di uno scambio tra rinuncia alle libertà individuali e riduzione dell'insicurezza.

Un'implicazione importante di questa "lettura" dell'idea di sovranità è che, quanto più i modelli di organizzazione economica espongono gli individui al rischio, tanto maggiore debba essere l'investimento della comunità nella "assicurazione" dei suoi membri contro le circostanze avverse. I modelli di organizzazione economica fortemente orientati alla specializzazione produttiva offrono un esempio paradigmatico. Se un Paese concentra le sue risorse nella produzione di un numero assai limitato di beni, il benessere materiale dei suoi abitanti viene infatti a dipendere crucialmente dal rapporto tra i prezzi a cui è possibile vendere alle popolazioni straniere le merci prodotte all'interno e i prezzi a cui è possibile comprare dalle popolazioni straniere le merci che si è rinunciato a produrre "in casa". E poiché, evidentemente, ogni mutamento delle tecnologie, delle preferenze individuali e delle politiche governative si riflette sui prezzi, i Paesi più "aperti" al commercio internazionale sono sistematicamente assoggettati al rischio di vedere le proprie fortune economiche repentinamente rovesciate da fenomeni completamente fuori dal loro controllo.

Questa idea ha trovato anche qualche significativo riscontro empirico. Ad esempio, in un fortunato volume pubblicato una decina di anni or sono, uno studioso

[13] Cfr. T. HOBBES, *Leviatano*, Rizzoli, Milano, 2020, p. 130.

del prestigio di Dani Rodrik rilevava una fortissima correlazione tra il grado di apertura delle economie nazionali al commercio internazionale e la relativa dimensione del settore pubblico, e sosteneva che tale correlazione fosse ascrivibile alla domanda di assicurazione sociale che l'apertura alla concorrenza internazionale sistematicamente suscita tra la popolazione: «Quando le economie in cui vive sono più esposte alla pressione internazionale, la gente chiede un risarcimento contro i rischi, e la risposta fornita loro dai governi è la costruzione di reti di tutela più ampie, attraverso la messa a punto di programmi sociali oppure mediante un aumento del pubblico impiego».[14] Si potrebbe dire, con una metafora "bellica", che se uno Stato vuole mandare i propri cittadini al fronte a combattere, deve impegnarsi a curarli nell'ipotesi che vengano feriti e a prendersi cura dei loro familiari nell'ipotesi che muoiano in battaglia. Diversamente, è un po' difficile immaginare che i militari al fronte rimangano insensibili al fascino della diserzione.

È interessante a questo punto chiedersi in che misura il modello di "morale pubblica" disegnato nei decenni scorsi dalle istituzioni europee mediante il sovrapporsi di regole formali e "pedagogia morale" sia coerente con il modello di legittimazione dell'autorità ricostruito nelle pagine precedenti lungo la falsariga che porta da Hobbes a Rodrik. Al riguardo, la lettera Macron-Conte-Sanchez è un documento di straordinario interesse. Il riferimento - in un certo senso "subliminale" - all'assenza di colpa, che i firmatari esibiscono come titolo a ricevere un sostegno dai Paesi nordeuropei chiarisce infatti la natura del "patto costituzionale" più o meno consapevolmente introiettato dalle classi dirigenti nazionali: le istituzioni politiche continentali avrebbero responsabilità di natura "assicurativa" nei confronti delle popolazioni dei singoli Paesi membri, ma tali responsabilità sarebbero limitate all'ipotesi in cui questi vengano colpiti tutti *contemporaneamente* da una perturbazione, e sarebbero invece escluse nell'ipotesi di shock di rilevanza meramente "locale".

Ma l'associazione tra colpa e dimensione "locale" dello shock ha un qualche fondamento reale nella meccanica del funzionamento dell'economia? E nel caso non ne abbia, come si spiega la sua capacità di colonizzare l'immaginario collettivo? Tale capacità è forse legata a processi che agiscono ad un livello della percezione più "epidermico", e quindi sostanzialmente indipendente da un controllo di verità? E in questa ipotesi, è ragionevole immaginare che un modello di "morale pubblica" privo di un fondamento di realtà, e quindi destinato a tradire sistematicamente le aspettative che suscita, possa consolidarsi nell'*ethos* dei popoli europei e orientarne stabilmente i comportamenti verso l'approfondimento della specializzazione produttiva? Oppure è destinato ad entrarvi inesorabilmente in conflitto?

[14] D. RODRIK, *La globalizzazione intelligente*, Laterza, Bari, 2011, p. 20.

SPECIALIZZAZIONE PRODUTTIVA E *SHOCK* LOCALI

Per rispondere a questi quesiti, conviene ripercorrere brevemente alcune tappe salienti del dibattito sull'integrazione monetaria in Europa, dove il concetto di shock "asimmetrico" ha giocato un ruolo chiave. In un noto contributo del 1961, Robert Mundell immaginò un'economia costituita da due Paesi A e B, e simulò che la domanda si spostasse dai beni prodotti nel Paese A verso i beni prodotti nel Paese B. Alla luce dell'analisi degli effetti prodotti da una tale perturbazione in assetti istituzionali alternativi, Mundell chiarì che una delle principali controindicazioni all'adesione ad accordi internazionali che implichino la rinuncia all'utilizzo di strumenti di aggiustamento macroeconomico (cambi fissi o adozione di una moneta comune) è proprio una elevata probabilità che i Paesi interessati siano colpiti da shock asimmetrici.[15]

Per quanto il saggio di Mundell fosse abbastanza vago sulle cause di una eccessiva vulnerabilità agli shock asimmetrici (e quindi su chi ne fosse l'eventuale "colpevole"), le esemplificazioni utilizzate sembravano sottintendere che all'origine dovessero esserci differenze nella specializzazione produttiva. Immaginiamo, ad esempio, che A e B producano sia lana che vino, e che un giorno le preferenze dei consumatori si spostino dalla lana verso il vino. Entrambi i Paesi si troveranno evidentemente a far fronte a squilibri settoriali di natura analoga: lana invenduta nei magazzini e produzione di vino insufficiente a soddisfare la domanda. Ma proprio perché gli squilibri sono di natura analoga, essi non possono essere corretti mediante gli scambi internazionali: infatti, gli abitanti di A non possono comprare il vino "mancante" dagli abitanti di B (quello prodotto in B non è sufficiente neanche a soddisfare la domanda dei residenti), né possono vendere la lana eccedente agli abitanti di B (questi hanno già nei propri magazzini lana che non riescono a vendere). Lo spostamento della domanda da un settore ad un altro non determinerà quindi alcun "travaso" di domanda da un Paese all'altro. In economie dalla struttura produttiva fortemente differenziata al loro interno, la probabilità di shock asimmetrici sarà pertanto assai vicina allo zero.

Gli shock "locali" sono invece fenomeni che colpiscono caratteristicamente Paesi che rinunciano a contare su una struttura produttiva "completa" e che tendono a specializzarsi. Si immagini ad esempio che nel Paese A tutte le risorse produttive (terreni, forza lavoro, ecc.) siano state dislocate nella produzione di lana e che le risorse del Paese B siano state invece concentrate nella produzione di vino. È facile verificare che, con questo diverso assetto dell'organizzazione produttiva, gli

[15] Cfr. R.A. MUNDELL, The Theory of Optimum Currency Areas, *American Economic Review,* 51, 1961. L'altra controindicazione è la scarsa mobilità del lavoro tra i Paesi interessati, che ostacolerebbe gli aggiustamenti "automatici" degli shock. L'evidenza empirica di una scarsa propensione dei lavoratori europei alla mobilità tra i Paesi della CEE induceva Mundell a pensare che l'adozione di un sistema di cambi fissi (o di una moneta comune) non fosse una buona idea.

shock settoriali si convertono automaticamente in shock "territoriali": *ogni spostamento della domanda dalla lana al vino* (o viceversa) *implica uno spostamento di domanda da un Paese all'altro.*

L'idea di un rapporto assai stretto tra frequenza degli shock asimmetrici e disomogeneità delle strutture produttive, sebbene già adombrato nel pionieristico saggio di Mundell, emerse in maniera ancora più chiara in un noto contributo di Kenen del 1969.[16] Il *corpus* delle conoscenze sul tema fu poi completato negli anni 90 da Paul Krugman, impegnato in quel periodo nell'ambizioso progetto di rifondare la teoria del commercio internazionale alla luce dell'ipotesi di rendimenti crescenti di scala. Tra i molti risultati innovativi del suo programma di ricerca, Krugman dimostrò che, sotto alcune condizioni abbastanza realistiche, il grado di diversificazione della struttura produttiva di un'area geografica è direttamente correlato ai costi di accesso delle imprese operanti nell'area ai mercati "limitrofi".[17] Una implicazione assai rilevante per i nostri obiettivi di analisi è che, se un gruppo di Paesi adotta misure che abbassano i costi di transazione (accordi commerciali che smantellano le barriere al commercio o accordi di cambio tra le monete), tali misure innescano forze spontanee verso la concentrazione geografica di *clusters* di imprese omogenee per settore di attività, e quindi espongono i singoli Paesi ad un rischio più elevato di essere colpiti da shock "locali".

Krugman non mancò di segnalare all'*establishment* politico del vecchio continente le inquietanti implicazioni di questo risultato. Nel 1993, intervenendo sui prevedibili scenari aperti dal completamento del mercato unico e dall'integrazione monetaria, lo studioso americano scriveva:

> «The combination of 1992 and EMU will tend to produce some new stabilization problems at the regional level. Theory and the experience of the US suggest that EC regions will become increasingly specialized, and that as they become more specialized, they will become more vulnerable to region-specific shocks (...). Furthermore, in an environment of high factor mobility such shocks will tend to have permanent effects on output, which will tend to immobilize fiscal policy as well».[18]

[16] Cfr. P.B. KENEN, The Theory of Optimum Currency Areas: an Eclectic View, in R.A. Mundell, A.K, Swoboda (eds.), *Monetary Problems of the International Economy*, University of Chicago Press, 1969.

[17] Cfr. P. KRUGMAN, Lessons of Massachusetts for EMU. In F. Torres & F. Giavazzi (eds.), *Adjustment and Growth in the European Monetary Union*, Cambridge University Press, 1993. La validità di questa proposizione dipende crucialmente dal rapporto tra i parametri numerici che misurano le economie di scala, i costi di transazione e la quota del commercio intra-industriale in rapporto alla produzione complessiva dell'industria in oggetto. In generale, un'industria tenderà tanto più facilmente a concentrarsi in un'area geografica quanto più significative le economie di scala, quanto più bassi i costi di transazione e quanto maggiore il volume degli scambi interni all'industria in rapporto alla sua produzione complessiva (ivi, pp. 244-247).

[18] Cfr. P. KRUGMAN, Lessons of Massachusetts for EMU, cit., p. 260.

Da queste riflessioni discendono abbastanza ovvie implicazioni di *policy*: un'economia che, per effetto della progressiva integrazione di singoli mercati nazionali in un unico mercato sovranazionale, finisce per assumere dimensioni "continentali", deve dotarsi di strumenti che permettano di "spalmare" sull'intera popolazione i costi economici degli shock che di volta in volta colpiranno le singole circoscrizioni territoriali. Krugman indicava come «parziale soluzione» un sistema di stabilizzatori fiscali automatici di livello sovranazionale, sul modello di quello degli Stati Uniti. Ma, come è noto, le istituzioni dell'Ue si sono mosse costantemente nella direzione contraria, non solo rimandando *sine die* il passo verso l'integrazione fiscale, ma anche svuotando progressivamente la "cassetta degli attrezzi" della regolazione macroeconomica degli Stati membri mediante i vincoli alla politica fiscale imposti prima con il Trattato di Maastricht e poi con il *Fiscal Compact.*[19] Ne è risultato un congegno istituzionale curiosamente monco, che se da un lato sembra poter garantire una migliore allocazione delle risorse su scala continentale, allo stesso tempo appare incapace di "assicurare" gli operatori economici contro le presumibilmente sempre più frequenti perturbazioni di carattere locale.

UN'EUROPA SCHIZOFRENICA?

Alla luce delle riflessioni proposte nella sezione precedente, non è difficile comprendere il motivo che aveva indotto vari studiosi a pronosticare che il progetto di integrazione economica e monetaria europea avrebbe incontrato seri problemi a godere di un consenso politico stabile in un orizzonte di medio-lungo periodo.[20] Il patto fondativo tra governanti e governati che ha dato vita all'Ue è infatti basato, in sostanza, su una dialettica opaca che si risolve in uno scambio decisamente poco equo tra le parti del "contratto sociale". Le classi dirigenti chiedono ai cittadini un'ampia delega per disegnare un assetto normativo finalizzato alla compressione dei costi delle transazioni commerciali tra i Paesi membri, offrendo in cambio la prospettiva di un significativo aumento del benessere individuale. Una volta acquisita l'adesione al progetto, le istituzioni comunitarie riscrivono da cima a fondo le regole dell'economia europea, orientando in tal modo i comportamenti degli operatori economici verso una riallocazione delle risorse produttive sul continente coerente con lo sfruttamento delle vocazioni produttive locali e delle economie di scala. Ne risulta una distribuzione "spaziale" della produzione ad elevato grado di specializzazione settoriale, che purtroppo associa ad alcuni significativi vantaggi il non trascurabile inconveniente di esporre particolarmente le economie dei Paesi membri al rischio di shock locali. Ma quando gli shock locali si materializzano, e i

[19] Cfr. J.P. FITOUSSI, *Il teorema del lampione,* cit., p. 109.

[20] Cfr., ad esempio, J.P. FITOUSSI, *Il dittatore benevolo,* Il Mulino, Bologna, 2003; P. KENEN, Five Years of the ECB, *CentrePiece*, 2003, http://cep.lse.ac.uk/pubs/download/CP147.pdf .

residenti nei Paesi che ne sono stati colpiti chiedono il rispetto delle "promesse" di prosperità su cui si fondava il loro consenso al progetto, le istituzioni europee se ne lavano le mani, addossando all'incuria dei governi nazionali la colpa delle correlate sofferenze e assoggettando le relative popolazioni ad una sorta di regime sanitario forzoso, basato sul controllo del rispetto di protocolli comportamentali rigorosamente codificati e sulla somministrazione di (amare) medicine.

Tuttavia, come le considerazioni svolte nella sezione precedente dovrebbero aver chiarito, a dispetto di quanto vorrebbe la retorica europeista, degli shock di dimensione *locale* non ha "colpa" nessuno in particolare. Che la domanda dei consumatori si sposti dalla lana al vino o viceversa fa parte della natura delle cose, come il sole e la pioggia. Il maggiore o minore rischio che gli shock settoriali diano luogo a shock "locali" è invece il risultato del *design* dell'organizzazione economica, e più precisamente del grado di profondità della divisione internazionale del lavoro. È l'abbandono dell'ambizione all'autosufficienza, e la conseguente scelta di concentrare le proprie risorse su un numero sempre più ristretto di "caselle" del sistema produttivo (e quindi di dipendere dall'estero per la fornitura di un numero via via maggiore di merci), ad esporre gli abitanti di un Paese alla possibilità di vedere il proprio tenore di vita alterato da perturbazioni ad impatto esclusivo su di essi. Pertanto, se proprio c'è una "colpa" che si può attribuire alle popolazioni europee, è quella di aver aderito docilmente al processo di integrazione. L'aumento della frequenza degli shock "locali" ne è solo una (quasi) meccanica conseguenza.

La dialettica che in Europa governa il rapporto tra cittadini e istituzioni sembra quindi riflettere, in un certo senso, lo schema del *double bind* reso celebre da Bateson.[21] Ai cittadini europei vengono infatti veicolate due indicazioni intrinsecamente contraddittorie: da un lato gli viene prescritto di adattarsi senza resistenze alla "modernizzazione" della struttura produttiva indotta dal processo di integrazione continentale, ma dall'altro essi vengono regolarmente colpevolizzati se sono colpiti da uno shock locale, che in ultima analisi è proprio un "effetto collaterale" di quella modernizzazione cui gli si chiede di aderire docilmente. La capacità delle istituzioni di livello comunitario di far passare come "legittime" due indicazioni così evidentemente incoerenti non può quindi che fondarsi sulla manipolazione ideologica, vale a dire sulla costruzione e sulla diffusione di una narrazione pseudo-scientifica - e di una annessa pedagogia morale - che spiegano in maniera deterministica le tribolazioni economiche con la "pigrizia" e che condizionano ad un rito espiatorio il conseguimento del titolo a giocarsi il futuro senza handicap.

Sebbene questo modello abbia assicurato per un certo lasso di tempo un significativo consenso al progetto di integrazione continentale, la sua legittimazione agli occhi dell'opinione pubblica è andata nell'ultimo decennio progressivamente indebolendosi. Infatti, a dispetto del progressivo perfezionamento - in particolare con

[21] G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente,* Adelphi, Milano, 1977.

l'introduzione del *Fiscal Compact* - di una raffinatissima organizzazione di condizionamento e controllo delle politiche degli Stati membri, anche la promessa di ripartire senza handicap una volta scontata la "meritata" punizione si è rivelata priva di fondamento. Infatti, come Krugman aveva perfettamente previsto, in un ambiente economico a questo punto caratterizzato da una estrema mobilità dei fattori produttivi, gli shock locali hanno effetti permanenti: i capitali si dirigono infatti verso localizzazioni meno rischiose, lasciando i Paesi che ne sono vittima privi delle risorse per realizzare le necessarie trasformazioni strutturali e innescando una dinamica di progressivo deterioramento sia del capitale fisico, sia del capitale umano. E poiché le opzioni di *policy* "suggerite" dagli organismi comunitari preposti al controllo (le cosiddette "riforme strutturali") si fondano su modelli che non tengono in alcun conto queste dinamiche cumulative, non di rado tali politiche hanno finito per aggravare, piuttosto che attenuare, i costi economici e sociali degli shock. Pertanto, seppure in un primo momento le popolazioni colpite dagli shock locali si sono assoggettate di buon grado alle "punizioni", quando le aspettative sono state nuovamente tradite i dubbi circa il fondamento dell'associazione tra la dimensione "locale" degli shock e "colpa" si sono andati facendo via via più profondi.

Il modello di "morale pubblica" che fa da supporto all'assetto di organizzazione economica della Ue finisce quindi per essere sottoposto a continue tensioni, che ne minacciano gravemente la legittimità agli occhi dell'opinione pubblica. Istituzioni politiche che regolano i propri rapporti con la comunità sottordinata in base a modelli di pedagogia morale così contorti rischiano di dilapidare in breve tempo il proprio capitale di consenso, esattamente come - per riprendere la metafora utilizzata nelle pagine precedenti - un governo che mandasse i propri cittadini al fronte e poi lasciasse le loro vedove e i loro orfani privi di sostegno.

CONCLUSIONI

L'apertura di un'economia alla competizione con altri sistemi produttivi territoriali richiede un significativo investimento simbolico per la conquista del consenso della popolazione interessata. Per costoro si tratta infatti di mettere il proprio benessere materiale alla mercé di fenomeni completamente fuori dal proprio controllo: una volta gettati nella competizione senza filtri, essi possono vedere le proprie fortune rovesciate nel breve volger di un mattino da mutamenti delle preferenze, shock tecnologici o alterazioni dei costi dei fattori produttivi nei Paesi concorrenti. Pertanto, il terreno su cui si gioca la partita del consenso politico al progetto non può che essere quello della costruzione di un sistema di "assicurazione", finanziato proprio dalla crescita economica resa possibile dal processo di integrazione.

L'esperienza degli Stati Uniti suggerisce che un bilancio federale di dimensioni significative, imperniato su imposte e sussidi correlati al livello di attività economica, può essere una soluzione soddisfacente ai problemi associati agli shock "locali",

permettendo di spalmare i relativi costi sull'intera popolazione interessata dal processo di integrazione, e minimizzando in tal modo la sofferenza del tessuto sociale delle aree geografiche eventualmente colpite dalle perturbazioni. Niente del genere è stato previsto nel patto fondativo dello spazio economico europeo: il consenso dei governati è stato acquisito sulla base di vaghe promesse di prosperità fondate su una visione a-problematica del funzionamento del sistema economico. Quando la realtà si è incaricata di rivelare la fragilità di quelle promesse, le istituzioni di governo europee non hanno trovato di meglio che difendersi dalle richieste di "adempimento" delle popolazioni somministrandogli una contorta pedagogia morale che rovesciava sulle popolazioni stesse la responsabilità del fallimento e ne legava la "salvezza" all'effettuazione di *corveé* dal contenuto "eroico", quando non addirittura impossibile. Pertanto, allo stato attuale, il consenso politico al processo di integrazione europea appare privo di basi concrete, e quindi interamente legato all'efficacia del meccanismo di manipolazione ideologica che fa leva sull'associazione tra eventi economici avversi e colpa.

Queste considerazioni non contribuiscono, ovviamente, a disegnare aspettative rosee sul futuro del progetto europeo. L'*appeal* acquisito nell'ultimo decennio dalle narrazioni populiste - e i correlati "terremoti" elettorali che hanno alterato in maniera significativa gli equilibri politici in molti Paesi dell'Unione - appaiono in tal senso un monito inquietante. Ai fini dell'irrobustimento del consenso politico all'integrazione europea, non esiste alternativa all'affrontare seriamente il nodo dell'assicurazione macroeconomica. Questione rispetto a cui anche il *Next Generation UE,* interamente imbevuto della logica secondo cui il diritto a ricevere aiuto dagli altri soci del club sussiste solo se le disgrazie ci colpiscono tutti insieme, non sposta di una virgola l'architettura concettuale di cui l'attuale (non esaltante) stato delle cose è figlio.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 491-510
ISSN: 1825-5167

DOVE SONO I "MIEI" DATI? PRIVACY E REIFICAZIONE NELL'ERA DIGITALE

ALESSANDRO ESPOSITO
Dipartimento FISPPA/Philosophisches Seminar
Università degli Studi di Padova/Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
alessandroesposito9115@gmail.com

ABSTRACT
The topic of the article is the definition of the concept of "privacy" in the digital age. My aim is to show how this concept can be interpreted through the Lukácsian category of "reification". At first I will analyze the difficulties of defining a general concept of privacy. I will argue that privacy cannot be understood through general theoretical categories, which try to capture the totality of real cases. For this reason, as a second step, the concept of privacy will be analyzed specifically in the real digital reality, i.e. as "property of personal data". This specific determination of the concept of "privacy" could be read as the expression of three different notions: a) deprivation; b) bureaucracy; c) reification. We will see how the last one includes the other two notions. If "privacy" is considered as a synonym of "property", then we can interpret it as a manifestation of a society, based on the reification of relationships between human beings. If the problem of privacy is a problem of reification, then we will rethink our digital dimension in terms of different participation and collective determination of new platforms.

KEYWORDS
Privacy, property, reification, digital, personal data.

1. INTRODUZIONE

Dall'avvento della rivoluzione digitale, molti dei problemi determinatisi come centrali per la società negli ultimi cento anni sono stati radicalmente ridefiniti. Tra questi possiamo certamente considerare la questione riguardante la "privacy". Il suo profondo legame con i mutamenti tecnologici sembra aver infatti dischiuso orizzonti totalmente nuovi e problematici all'interno della complicata rete del mondo digitale.

Che cosa sanno di me? Quante informazioni mi sono state sottratte? Che utilizzo viene fatto dei miei dati personali? Vengo davvero continuamente spiato? Queste sono solo alcune delle domande che l'utente medio si pone quando, inconsapevole dei meccanismi interni alla rete, prende parte alla vita digitale.

L'obiettivo del presente contributo è quello di analizzare le implicazioni politiche che porta con sé il concetto di "privacy" all'interno del digitale. Partiremo quindi dall'assunto che, quando si parla di "privacy" digitale nel mondo contemporaneo, si sta in realtà parlando di "possesso di dati personali". Tale definizione di "privacy" nasconde alla propria base una serie di implicazioni problematiche che hanno a che fare soprattutto con una dimensione di "disumanizzazione" dei soggetti all'interno dell'attuale sistema economico, politico e sociale, fondato sulla centralità della proprietà privata e legato principalmente alla concezione di "dato personale".

All'analisi delle diverse connotazioni che caratterizzano il processo disumanizzante dell'individuo all'interno del digitale, seguirà una proposta fondata sulla rideterminazione della nozione di "privacy" secondo il concetto di "persona digitale". Tale concetto assumerà un volto totalmente nuovo, se inteso sulla base del rifiuto della nozione di "possesso dei dati personali" in favore di una maggiore partecipazione dell'utente e della creazione di piattaforme per le pratiche collettive.

2. "PRIVACY": UN CONCETTO DIFFICILE DA DEFINIRE

Il primo passo della nostra analisi coincide con una breve esplicitazione delle difficoltà interna a una definizione univoca e generale del termine "privacy".[1] Nel suo *Understanding Privacy* Daniel Solove analizza come la nozione di "privacy" soffra intrinsecamente di una eccessiva generalità, che compromette profondamente la possibilità di darne una definizione esaustiva[2].

[1] La tradizione interpretativa riguardante il concetto di privacy è estremamente variegata e può difficilmente essere presa in considerazione nella sua interezza. È obbligatorio però un minimo riferimento a quelli che possono essere i diversi schemi critico-concettuali dai quali partire. L'approccio europeo, segnato da figure fondamentali come Stefano Rodotà e Vincenzo Zeno-Zencovich, ha da sempre concentrato la propria attenzione su una definizione di privacy maggiormente legata alla legislazione del diritto. Al centro della scuola neopositivista, sia Rodotà che Zeno-Zencovich hanno discusso il diritto alla privacy in rapporto alla definizione giuridica della proprietà – o meglio, scegliendo le parole di Zencovich, in rapporto alla "titolarità dei dati". Cfr. S. Rodotà, *Privacy e libertà*, Laterza, Bari, 2005 e V. Zeno-Zencovich, *Dati, grandi dati, dati granulari e la nuova epistemologia del giurista*, «Rivista di diritto dei media», 2, 2018. La tradizione statunitense – alla quale appartiene invece Daniel Solove – ha da sempre affrontato la questione della privacy a partire da un punto di vista maggiormente teorico. Non è un caso che alla discussione della dimensione della privacy da parte di tale tradizione si sia sempre accompagnata una riflessione sulla libertà individuale e, nello specifico, sulla libertà di espressione. Cfr. W. Faulkner, *Privacy. Il sogno americano: che ne è stato?*, trad. it. Mario Materassi, Adelphi, Milano, 2003 e A. Westin, *Privacy and Freedom*, Ig Publishing, New York, 1967. La scelta di prendere in considerazione principalmente l'analisi di Daniel Solove dipende in grande misura dalla capacità di tale posizione di intercettare elementi funzionali alla trattazione del concetto di "privacy" che mi appresto a sviluppare.

[2] Cfr. D. Solove, *Understanding Privacy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass)/London, 2008, p. 13.

Troppo vaghe e troppo limitate: queste due condizioni caratterizzano il modo abituale e molte volte confuso attraverso il quale si decide di determinare una definizione univoca di privacy. Solove nel suo libro dà un ottimo spaccato di quelle che possono essere definite come accezioni generali, secondo le quali l'utilizzo del termine "privacy" si è di volta in volta declinato.

"Privacy" può essere considerata alternativamente come:

a) diritto di essere lasciati soli;

b) accesso limitato;

c) segretezza;

d) controllo sulle informazioni personali;

e) personalità;

f) intimità.

Solove mostra come, a un'analisi più approfondita di tali accezioni, ognuna di esse ricada almeno in una delle mancanze precedentemente viste. Se, infatti, prendiamo come esempio il caso della segretezza, che risulta tra i principali sensi presenti nel nostro uso quotidiano del termine "privacy", è facile notare come una tale accezione rischi di limitare la privacy esclusivamente alla dimensione della separatezza dal mondo pubblico delle relazioni sociali, restringendone il campo al solo ambito della solitudine e della chiusura del singolo. Non vengono quindi comprese in tale accezione tutte quelle forme di privacy che prevedono l'esclusione solo di alcuni gruppi di persone. Allo stesso tempo, è possibile che il singolo individuo possa decidere di cedere le proprie informazioni personali, rompendo quindi il vincolo della segretezza, ma che allo stesso tempo rivendichi come diritto alla propria privacy la possibilità di conoscere e controllare il modo in cui tali informazioni vengono utilizzate.

In questo contributo si cercherà di evitare la titanica impresa di superare le ambiguità interne a una definizione generale del concetto di privacy, puntando piuttosto all'analisi della sua forma specifica all'interno del mondo contemporaneo del digitale. Per questo motivo, limiteremo il concetto di privacy esclusivamente al suo presupposto: il "possesso di dati personali".

Dopo questa premessa, volta a giustificare la nostra scelta di metodo, possiamo ora entrare nello specifico della nostra analisi, affrontando per prima cosa le condizioni che ci portano a definire la privacy dell'utente digitale come una tutela del possesso privato dei dati personali.

3. "PRIVACY" E "POSSESSO DEI DATI PERSONALI"

La paura di essere spiati; che in ogni momento in cui si navighi nel web ci sia qualcuno che, a nostra insaputa, sottrae i dati personali di ciascuno per poterne

ricavare profitto, per influenzare le nostre azioni, i nostri gusti e i nostri sentimenti: questi sono solo alcuni elementi che contraddistinguono la questione riguardante la privacy nel mondo digitale.

Alla base di questa caotica e ben poco definibile serie di preoccupazioni che l'utente medio sviluppa rispetto alla dimensione del digitale, si può individuare un elemento comune e fondamentale. La privacy, infatti, che la gran parte dei soggetti rivendica come diritto inalienabile, ha come proprio presupposto il concetto di "possesso dei dati personali". Infatti, quando ci preoccupiamo di essere spiati e che i nostri dati ci vengano sottratti a nostra insaputa, non stiamo facendo altro che affermare il nostro controllo e la proprietà diretta sui dati personali. Stiamo, insomma, difendendo e proteggendo il nostro diritto alla proprietà privata prima ancora che il diritto alla privacy.

Concepire la privacy come diritto fondato sul possesso di dati e di informazioni personali e private significa quindi calare tale concetto all'interno della più grande questione riguardante la proprietà privata. Tale discussione è da subito legata alla definizione dei dati personali come beni sui quali esercitare una proprietà. Zeno-Zencovich scrive: "Ma poi, come possiamo qualificare la forma di appartenenza [dei dati]? 'Proprietà', nel senso romanistico del termine, appare difficile per ragioni concettuali e comparatistiche. Da un lato sono ben note le impervietà teoriche quando si cerchi di applicare la disciplina della proprietà ad entità non materiali (*ex multis*, la 'proprietà del credito') con tutte le aporie riguardanti il modo di acquisto, di godimento, di trasmissione e i relativi rimedi. [...] Più plausibile la prospettazione di una generica 'titolarità' la quale attribuisce al soggetto – sulla scia della consolidata tradizione dei beni immateriali – una serie di diritti, facoltà e correlativi limiti e rimedi"[3].

Il legame che qui presupponiamo tra privacy e proprietà privata va ben però qui al di là della sola dimensione giuridica e porta con sé alcuni problemi rappresentativi del modo in cui la nostra società è strutturata dal punto di vista socioeconomico. Nell'analizzare la radice del concetto di privacy, Christian Fuchs concentra infatti la propria attenzione esattamente sulla proprietà privata come elemento caratteristico di una visione "capitalista" della privacy stessa. Quest'ultima, secondo Fuchs, nascerebbe come espressione eminente della divisione tra sfera privata e sfera pubblica, classica, a suo dire, dell'attuale sistema economico-politico[4]. L'attenzione per la protezione e il controllo della propria sfera privata avrebbe come proprio presupposto quindi il vero e proprio possesso, che l'essere umano esercita su quanto ricade nella

[3] V. Zeno-Zencovich, op. cit., p. 3

[4] Cfr. C. Fuchs, *Towards an Alternative Concept of Privacy*, «Journal of Information, Communication and Ethics in Society», 9 (4), 2011, p. 230.

sfera del dominio personale. Siccome possiedo dei dati personali, allora ho la necessità che in virtù di ciò si dia un diritto che tuteli tale possesso. Chiameremo tale diritto, in base alla sua concezione contemporanea, "diritto alla privacy".

Qui non è in gioco che cosa comprenda tale sfera privata, ma il fatto che, per principio, si dia una zona della vita del singolo da considerarsi come spazio di esercizio di una proprietà esclusiva. Una tale opposizione tra privato e pubblico sarebbe per Fuchs – in linea con un'analisi marxista del fenomeno – nient'altro che espressione del capitalismo e della necessità che quest'ultimo ha di far valere l'antagonismo tra il potere individuale e il controllo pubblico[5].

La radice individualista della concezione del privato è però solo uno degli elementi che compongono quella che Fuchs chiama "nozione liberale di privacy". A tale accezione vanno infatti affiancate riflessioni sulla deriva propria di tale individualismo. Il concetto liberale di privacy porterebbe infatti con sé la tendenza da parte dei soggetti all'egoismo, favorendo la costruzione di una società fondata sulla diseguaglianza. Nel porre l'accento sulla difesa del possesso privato si determinerebbe così uno stacco tra coloro che sono in grado di esercitare controllo sulla propria ricchezza e coloro che invece non posseggono alcuna proprietà o ricchezza. Ancora una volta non è difficile notare come l'analisi di Fuchs sia tesa alla determinazione del concetto contemporaneo di privacy attraverso una lettura fortemente marxista. Risultato di tale visione sarebbe la definizione della privacy liberale come quella categoria che rappresenta un tassello fondamentale nello strutturarsi della lotta tra capitale e lavoro[6].

Concepire quindi la privacy come fondata sul possesso di dati personali implica riconoscere in tale concetto un elemento frutto della condizione socioeconomica che vive il nostro mondo. Essi sono infatti una proprietà alienabile, possono essere sottoposti a processi di scambio e, molto più spesso, di sottrazione da parte di terzi[7].

La concezione di privacy come proprietà di dati personali necessita perciò di una più approfondita analisi, che non può limitarsi alle poche annotazioni fatte riguardo al convergere di capitalismo e tutela della privacy dei dati. Essa, invece, deve interrogarsi più approfonditamente sulle conseguenze che porta con sé il concepire la sfera privata, se a essa viene presupposto il possesso dei dati personali come fondamento ineludibile.

Tali conseguenze riguardano più da vicino il singolo soggetto e i processi di disumanizzazione di cui cade vittima. Se infatti la sfera personale del singolo individuo diviene puramente definibile attraverso l'insieme di dati personali, allora il soggetto

[5] Cfr. ivi, p. 227

[6] Cfr. ivi, p. 228

[7] Riguardo alle implicazioni tra capitalismo, mondo digitale e sistemi di sorveglianza e sottrazione dei dati personali, si veda il volume di S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it. P. Bassotti, Luiss University Press, Roma, 2019.

sembra essere alienato rispetto alla sua stessa componente più personale. Analizzare il concetto di privacy nell'epoca del capitalismo digitale significa analizzare i processi di disumanizzazione che caratterizzano la concezione di "dato personale".

La disumanizzazione di cui è vittima il singolo soggetto nel dato personale può essere definita attraverso tre diversi elementi tra loro in stretta connessione:

a) privazione;

b) burocratizzazione;

c) reificazione.

Tramite l'analisi di questi tre elementi si potrà fornire un quadro più ampio delle implicazioni della nozione di "possesso dei dati personali", posta alla base di una determinata concezione del concetto di "privacy".

4. PRIVAZIONE

Il primo elemento della nostra analisi del "dato personale" fa riferimento a una più ampia questione riguardante il complesso rapporto tra sfera personale e sfera pubblica. Il dato personale, infatti, porta necessariamente con sé una serie di implicazioni sul modo di intendere la dimensione della nostra vita privata in rapporto a quello che è invece l'orizzonte dei rapporti pubblici.

Il tema del rapporto tra privato e pubblico richiederebbe un lavoro a parte. Ci limiteremo qui a sfruttare l'analisi portata avanti da Hannah Arendt in *Vita activa,* in modo da mettere in risalto quelle contraddizioni che mi hanno portato ad assumere l'elemento della "privazione" come elemento caratteristico del concetto di "dato personale" e, più in generale, della "privacy" come diritto fondato sul "possesso di dati personali".

La sfera privata – sostiene Arendt – ha subito una metamorfosi radicale, che ne ha ricalibrato completamente il ruolo nel rapporto con la sfera del "pubblico". Nell'antichità essa corrisponde a quella dimensione domestica nella quale le differenze degli individui assumono un peso decisivo, determinando uno stato di sostanziale disuguaglianza tra i membri dei nuclei famigliari. La dimensione pubblica, al contrario, risulterebbe essere quello spazio dell'agire nel quale ogni disuguaglianza cede il posto all'uguaglianza dei membri della *polis*.

Sebbene la sfera domestica si faccia portatrice di elementi eticamente tesi alla discriminazione dei ruoli, Arendt vede in essa la possibilità di preservare e coltivare le peculiarità dell'individuo senza che esse scompaiano nella dimensione egualitaria della sfera pubblica. Nel privato come domestico, insomma, gli antichi troverebbero per Arendt la palestra per la propria individualità e per la propria originalità. In tale dimensione – che la Arendt chiama della "necessità" – la tensione sociale e prepolitica dell'uomo alla supremazia e alla differenza verrebbe limitata e, così, radicalmente esclusa dall'ingerenza sul piano dei rapporti pubblici e politici. "Poiché

tutti gli esseri umani sono soggetti alla necessità, – scrive Arendt – essi sono disposti alla violenza verso gli altri; e questa non è altro che l'atto prepolitico di liberarsi dalla necessità della vita in nome della libertà del mondo"[8].

La modernità ha però annullato tale separazione tra le due sfere. L'estensione del principio di uguaglianza e di libertà a tutti i domini della vita umana ha portato a un appiattimento del pubblico sul privato. Il pubblico si riduce così a quel "mondo-in-comune" nel quale tutto può essere ascoltato e visto da tutti. Scrive Arendt: "Nel mondo moderno, i due domini confluiscono costantemente l'uno nell'altro, come onde nella corrente incessante dello stesso processo di vita"[9].

Ma in che cosa consiste allora, nella modernità, la sfera del privato? Il risultato del processo interno alla modernità è una radicale modificazione della sfera privata, che coincide con l'appiattimento di essa sulla nozione di "proprietà privata". Arendt riesce con profondità a esprimere il significato che ha assunto la dimensione del privato e della "privacy" quando scrive: "Vivere una vita interamente privata significa prima di tutto essere privati delle cose essenziali a una vita autenticamente umana: essere privati della realtà che ci deriva dall'essere visti e sentiti dagli altri, essere privati di un rapporto "oggettivo" con gli altri, quello che nasce dall'essere al tempo stesso in relazione con loro e separati da loro grazie alla mediazione di un mondo comune di cose, privati della possibilità di acquistare qualcosa di più duraturo della vita stessa. La privazione implicita nella *privacy* consiste nell'assenza degli altri"[10].

Intendere la privacy come "privazione" significa per Arendt affermarne la radice "disumana"[11]. Con l'associazione del "privato" alla dimensione del possesso e della proprietà, l'uomo ha perso quello che per gli antichi era il luogo nel quale potersi rifugiare e affermare la propria individualità e differenza rispetto agli altri. Ora tutto è invece riportato nella dimensione di un pubblico ridotto a mero spazio della proprietà economica privata[12]. "La proprietà – scrive ancora Arendt – possiede evidentemente certe qualifiche che, pur appartenendo alla sfera privata, furono sempre considerate della massima importanza per le istituzioni politiche"[13]. Nella sua stessa

[8] H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad.it. S. Finzi, Bompiani, Milano, 2017, p. 61

[9] Ivi, p. 63

[10] Ivi, p. 87

[11] "Nella condizione dell'epoca moderna, questa privazione di rapporti "oggettivi" con gli altri e di una realtà garantita attraverso di essi è diventato il fenomeno di massa della solitudine, dove ha assunto la sua forma più estrema e più disumana" [Ibidem].

[12] Christian Fuchs analizza così questo complesso risultato della modernità per la Arendt: "In modern society, as a result of private property the public world has become a function of the private and the private the only common concern left, a flight from the outer world into intimacy. Labour and economic production, formerly part of private households, would have become public by being integrated into capitalist production", C. Fuchs, *op.cit.*, p. 229.

[13] H. Arendt, *op.cit.*, p. 89

concezione di privazione, il privato ingloba il pubblico insinuandosi in esso come elemento politico ed economico.

Come messo in evidenza da Arendt, se consideriamo il concetto di "privacy" a partire dal complesso rapporto che intercorre tra sfera privata e sfera pubblica, scopriamo un orizzonte problematico, ben più vasto di quanto sia sottinteso alle diverse accezioni che di volta in volta cercano di ingabbiarne il senso. La solitudine e la privazione sono elementi connaturati a una condizione del singolo che ha ridotto il proprio spazio intimo a una semplice dimensione di possesso.

L'analisi della Arendt, tuttavia, fallisce a sua volta nel non andare oltre la pura determinazione del "privato" come condizione esistenziale dell'essere umano. Convinta della problematicità interna alle analisi marxiste, ree a suo dire di non aver fatto altro che portare alle estreme conseguenze il processo di dissoluzione di privato e pubblico, Arendt non può far altro che rivendicare la necessità di chiusura e ridefinizione delle barriere della vita privata, supportando la propria forte convinzione che uno spazio per la necessità e la disuguaglianza debba darsi.

La privazione si lega quindi all'aspetto proprio del possesso privato. Il dato personale, nell'era digitale, rappresenta l'ultimo più grande risultato del processo descritto dalla Arendt. Oggi la sfera privata è infatti divenuta privazione dei rapporti umani all'interno di un orizzonte spersonalizzante. In quanto dato personale, il privato penetra la dimensione pubblica come un qualcosa di alienato rispetto all'utente stesso, divenendo oggetto di processi economici mirati al profitto. Il dato personale rappresenta insomma quell'oggetto nel quale l'intimità della persona viene sradicata e posta sul piano pubblico.

La dimensione della privazione – come visto – rischia però di ridurre la discussione sul dato personale alla sola condizione esistenziale dell'individuo, portando a un appiattimento del discorso sulla protezione dell'originalità del singolo soggetto. Il secondo elemento, che prenderemo in analisi, collegherà allora la nozione di dato personale a una più ampia visione del sistema e dei meccanismi collegati al controllo e all'uso dei dati personali all'interno della dimensione digitale. Se la privazione prevede il determinarsi della sfera privata come una sfera di alienazione rispetto alla propria intimità, la burocratizzazione metterà in evidenza come nel dato personale giungano a espressione elementi e meccanismi disumanizzati interni all'intero mondo digitale, per come esso è andato definendosi sino a oggi.

5. BUROCRATIZZAZIONE

Il dato personale è un oggetto esterno. In quanto tale, esso è sottoposto a processi di sottrazione, di utilizzo e, in generale, a processi esterni rispetto all'individuo che dovrebbe detenerne la proprietà privata.

Nell'epoca del digitale, sempre più frequentemente, il senso avvertito da parte degli utenti corrisponde a quello di un'insicurezza profonda, dettata dall'impossibilità di controllare fino in fondo il flusso e l'utilizzo dei dati personali da parte di estranei. L'individuo si trova a navigare all'interno della molteplicità di piattaforme che compongono il web, essendo molte volte cosciente del fatto che ogni suo passo viene registrato, contribuendo a quel fenomeno chiamato "profilazione", ovvero la creazione frammentaria di un profilo per ogni singolo navigante.

Tali processi, che strutturano il mercato dei dati nel web e che non sono regolati da alcuna struttura unitaria, portano alla graduale disumanizzazione dell'individuo. Quest'ultimo, infatti, non solo si vede privato della propria intimità, ma si accorge anche di non avere alcun controllo sui meccanismi che conducono a tale privazione e che ne permettono il propagarsi. La disumanizzazione dell'uomo coincide qui con la burocratizzazione del sistema interno al mondo del digitale e al mercato dei dati personali.

Anche in questo caso Daniel Solove ci offre un'utilissima analisi della struttura burocratizzata del mondo dei dati personali all'interno del suo volume *Digital Person*. Solove paragona la dimensione nella quale l'utente medio si trova a condurre la propria vita con la dimensione distopica di due romanzi: *1984* di George Orwell e il *Processo* di Franz Kafka.

Sebbene entrambi descrivano nella loro prosa il meccanismo distorto e disumanizzante della burocrazia, Solove nota però come solo uno dei due modelli possa essere effettivamente utilizzato per rappresentare la condizione dell'individuo del web.

Il primo è certamente la maggior parte delle volte punto di riferimento per un immaginario classicamente distopico, che presenti la totale mancanza di controllo da parte dell'individuo sulla propria intimità e sulla vita personale. I meccanismi di sottrazione dei dati, ma soprattutto la continua sensazione di essere spiati senza comprendere bene quando e come, rendono la presenza distopica di un centro di potere esterno e nascosto, come quello del *Big Brother*, un'opzione possibile, ma ben poco capace di catturare la reale struttura della burocratizzazione del digitale.

Vi sono alcuni buoni motivi, quindi, per escludere una similitudine tra il *Big Brother* e i meccanismi burocratici che gestiscono il flusso dei dati personali nel digitale. Diversamente da *1984* infatti, nel mondo digitale manca un'entità unica capace di controllare l'intero orizzonte di gestione dei dati. Mentre il Grande Fratello scruta ogni angolo della società e, in questo modo, controlla e sfrutta ogni meccanismo di appropriazione della vita personale dei cittadini e delle cittadine, nel mondo digitale ogni piattaforma e ogni interesse si sviluppa nel controllo e nell'estrazione dei dati in modo eterogeneo e molte volte slegato. Nel digitale ci troviamo insomma alle prese con una struttura sì burocratica, ma molto frammentata, non realizzantesi all'interno di un'unica struttura politica, ma invece espres-

sione massima di interessi disparati, regolati solo ed esclusivamente dal diverso potere economico che possono esercitare (si pensi a casi spesso analizzati come quello di Google o di Facebook).

La mancanza di controllo sull'estrazione e sull'utilizzo dei dati ha portato Solove a paragonare allora l'attuale situazione a quella descritta da Franz Kafka all'interno del *Processo*. Proprio come per il personaggio kafkiano Joseph K., anche l'utente comune, immerso nello sterminato mondo del digitale, ha ormai perso ogni effettivo controllo sui propri dati. La sua disumanizzazione coincide infatti con la burocratizzazione dei meccanismi di *data mining*, sempre più oscuri e distanti per l'individuo comune[14]. K. è immerso in un mondo di cui non afferra l'effettivo ordine e rispetto al quale egli sembra non poter essere in alcun modo un agente partecipativo. Egli è sottoposto ad accuse che non gli vengono mai effettivamente rese note e la sua stessa pena gli è totalmente oscura, fino al finale darsi immediato e crudamente reale di essa. L'angoscia, la paura, ma soprattutto la privazione disumanizzante, contraddistinguono una condizione in cui la vita personale dell'individuo si disperde nel magma incontrollato di documenti, stanze e funzionari che ne circondano sommessamente l'esistenza.

K. rappresenta allora l'individuo disumanizzato dai processi incontrollati di sottrazione di dati personali. Ma in che modo si danno tali meccanismi? A che cosa corrisponderebbe la burocratizzazione del web e dei meccanismi di sfruttamento delle informazioni personali? Solove elenca alcuni esempi e processi che lo avrebbero portato ad assimilare l'angosciante destino di K. nel *Processo* a quello dell'utente privato, che ha a che fare con il controllo sui propri dati personali.

Per prima cosa, la possibilità di estrarre dati personali conduce molto spesso alla definizione delle caratteristiche, degli interessi e delle idee di una persona estremamente parziale e ben distante dalla complessità che essa invece contiene. L'incredibile specializzazione dei meccanismi di estrazione dei dati porta quindi a un incontrollato impoverimento dell'umanità, di cui ogni individuo è veicolo. L'utente veda rappresentata la propria persona in modo esclusivamente limitato a quelle informazioni frammentarie che vengono immagazzinate all'interno dei database – grazie, ad esempio, a una particolare frequentazione di alcuni siti, di alcuni blog e, soprattutto, dei social media. La burocratizzazione compare qui nei termini di una duplicazione della vita personale, totalmente frutto di processi sotterranei ed eterogenei, incapaci per natura di garantire un totale rispecchiamento della complessità del singolo individuo, il quale non partecipa in alcun modo alla definizione del proprio profilo pubblico.

Allo stesso tempo, però, a una tale estrazione e sottrazione di dati segue un valore che essi assumono rispetto alla vita lavorativa, sociale e politica degli individui. In

[14] Cfr. D. Solove, *Digital Person: Technology and Privacy in the Information Age*, New York University Press, New York/London, 2004, p. 55

base infatti a un meccanismo che, come visto, non permette la partecipazione dell'utente alla determinazione della propria figura pubblica, si ha conseguentemente la totale esclusione del singolo dai processi di scelta e autodeterminazione della propria vita. Egli si trova allora a non avere pieno controllo sulle possibili ingerenze che le informazioni riguardanti il suo pensiero politico, i suoi gusti sessuali, le sue abitudini e i suoi interessi possono avere su dimensioni pubbliche della sua vita come, ad esempio, la sua carriera lavorativa.

A ciò si sommano, da una parte, azioni volontarie da parte dei privati, mirate a raggirare i singoli utenti attraverso richieste di consenso al trattamento dei dati personali molto spesso lacunose, vaghe e generiche. Dall'altra, il fatto che l'assenza di controllo sul *data mining* non sia soltanto da parte del singolo utente, ma in generale sia proprio di un meccanismo burocratico nel quale ogni possibilità di un qualche controllo è totalmente esclusa. La burocratizzazione del mondo digitale, per Solove, ha certamente portato con sé un peggioramento nei confronti della tutela della persona e, attraverso il commercio e l'estrazione dei dati, si è tramutata nel luogo perfetto per l'incessante disumanizzazione dell'individuo[15].

Allo stesso tempo, proprio la burocrazia di cui sembra pervasa la dimensione del digitale nasconde al suo interno qualcosa di ben più profondo. Lungi dall'essere semplicemente un meccanismo perverso di estraneazione, alla propria base essa presuppone una linea diretta tra il processo di disumanizzazione e il carattere stesso del "dato personale" in quanto tale. Alla disumanizzazione come burocratizzazione aggiungeremo allora la disumanizzazione come reificazione, in un orizzonte che vede nella prima nient'altro che uno dei modi nei quali si dà la seconda. Perché tale nesso si dia come chiaro passeremo allora dalla definizione stessa di "dato personale" come oggetto nel quale si dà un meccanismo di oggettificazione e di reificazione dell'essere umano.

6. REIFICAZIONE

Il dato personale è stato fino ad ora presentato come un sintomo di problemi più strutturali. La privazione, così come la burocratizzazione, affliggono infatti la struttura più generale del mondo digitale. Tali fenomeni possono essere però ridefiniti come espressioni del più generale meccanismo di reificazione, che pervaderebbe la maggior parte dei processi economico-sociali delle nostre comunità.

Ma che cosa si intende per "reificazione"? Il termine è stato coniato e sviluppato nella sua complessità da György Lukács nel suo *Storia e coscienza di classe*. Con esso intendiamo fondamentalmente la trasformazione dei rapporti umani in rapporti tra cose e, in questo senso, il dato personale rappresenterebbe esattamente

[15] Cfr. ivi, p. 75

l'oggettificarsi esterno di rapporti ed elementi prettamente umani. Per meglio comprendere però questo complesso legame tra dato personale e meccanismi di reificazione procederemo per gradi attraverso alcuni fondamentali passaggi dell'esposizione lukácsiana, mettendo in risalto il modo in cui la teorizzazione del filosofo ungherese sia fondamentale per la comprensione della nozione di privacy digitale contemporanea.

Il primo punto dal quale partire riguarda il riconoscimento del dato personale come una "merce". L'analisi che Lukács compie del fenomeno della reificazione come fenomeno disumanizzante ha inizio proprio nella definizione della struttura della merce, che egli riprende in modo esplicito dalla teorizzazione che ne dà Marx nel *Capitale*:

> "L'essenza della struttura di merce è già stata spesso messa in rilievo. Essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un'«oggettualità spettrale» che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra gli uomini".[16]

Nella merce si dà quindi l'esternalizzazione di un rapporto primariamente umano. Le relazioni tra individui si tramutano infatti in puri rapporti economici, basati sulla produzione e sullo scambio di oggetti. L'individualità dell'essere umano è così proiettata esclusivamente su una merce esterna, destinata al divenire proprietà altrui. All'interno di tale merce, il soggetto si specchia, esternalizzando la propria singolarità e il proprio rapporto sociale con le altre singolarità. La merce porta così il rapporto umano su un livello spettrale, nel quale, come negli oscuri stanzoni dei funzionari del *Processo*, il segno dell'umanità dei soggetti va scomparendo nell'incontrollata alienazione dell'oggetto esterno.

È in questa obiettivazione dell'essere umano e dei suoi rapporti all'interno della merce che per Lukács si esprime il significato più profondo del fenomeno della "reificazione". "Infatti, la merce – scrive Lukács – è afferrabile nel suo carattere essenziale, non falsificato, soltanto come categoria universale dell'essere sociale totale. Soltanto in questo nesso, la reificazione sorta per via del rapporto di merce assume un'importanza decisiva sia per lo sviluppo oggettivo della società, sia per l'atteggiamento degli uomini di fronte ad essa; per l'assoggettamento della loro coscienza alle forme in cui si esprime questa reificazione; per i tentativi di afferrare questo processo o di ribellarsi ai suoi difetti disastrosi, di liberarsi dalla servitù di questa «seconda natura» che così ha origine"[17]. La merce rappresenta, insomma, la categoria attraverso la quale cogliere l'essere sociale contemporaneo. Tramite essa, infatti, i rapporti umani tra i soggetti divengono rapporti tra cose sociali, ovvero tra

[16] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Tasco, Milano, 1991, p. 108
[17] Ivi, p. 111

oggetti divenuti protagonisti dello strutturarsi stesso della comunità e totalmente indipendenti rispetto ai singoli soggetti umani. Di fronte alla merce, allora, i singoli individui prendono consapevolezza del meccanismo di alienazione che struttura la società e cercano quindi di sviluppare modi per ribellarsi a una seconda natura reificata, imposta e disumanizzata.

La reificazione coincide, insomma, con quella dimensione sottostante l'intero mondo sociale dell'uomo nella società capitalista. In quest'ultima i rapporti tra gli esseri umani sarebbero ridotti a puri rapporti tra oggetti esterni, tra merci. Il dato personale rappresenta solo l'ultimo dei modi attraverso i quali i rapporti umani si reificano. In esso il singolo individuo trasforma il proprio rapporto con gli altri individui in un rapporto tra pure raccolte di dati, frammentarie e totalmente esterne rispetto alla soggettività che le produrrebbe.

La società della reificazione non si ferma però alla sola componente feticistica della merce nella trasformazione dei rapporti personali. Il dato personale rappresenta il lato dell'oggetto, ma di fronte a esso si pone comunque il soggetto contemporaneo, l'utente che osserva meccanismi che non ricadono sotto il suo controllo.

Più in generale, l'utente digitale è assimilabile all'atteggiamento che l'individuo assume nelle società capitalista rispetto al proprio lavoro. Il soggetto non è parte attiva del mondo che vive. Esso è totalmente passivo rispetto al prodotto del proprio lavoro e della propria attività produttrice. Proprio il prodotto della propria azione come quello della propria vita personale è qualcosa di alienato e, per questo motivo, il soggetto non può fare altro che limitarsi alla pura e semplice contemplazione.

La "contemplazione", quindi, diviene per Lukács l'atteggiamento tipico dell'uomo contemporaneo:

> "Questa assenza del volere viene accentuata dal fatto che, con la crescente razionalizzazione e meccanicizzazione del processo lavorativo, l'attività del lavoratore perde sempre più il suo carattere di attività, trasformandosi in un comportamento contemplativo. L'atteggiamento contemplativo di fronte a un processo regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l'attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche le categorie fondamentali del rapporto immediato dell'uomo con il mondo"[18].

Nel mondo del lavoro maccanizzato il lavoratore vede alienato il prodotto del proprio lavoro. Egli osserva con distacco i processi meccanici di produzione, dai quali è completamente estromesso, e vede quindi piano piano il reificarsi dei rapporti umani come rapporti esterni tra merci. Rapporti che egli non può fare altro che fermarsi a contemplare.

La descrizione che Lukács ci fornisce di questo terribile passaggio dall'attività dell'essere umano al suo puro atteggiamento contemplativo è fondata sul fatto che

[18] Ivi, p. 116

la società capitalista è basata sul calcolo e sui meccanismi cristallizzati propri di leggi generali e astratte[19]. Se il rapporto tra gli uomini diviene rapporto tra merci, esso, allo stesso tempo, passa dall'essere regolato dalle pratiche dirette degli individui all'essere fondato sull'astratto declinarsi delle leggi di produzione e di scambio delle merci. Così lo stesso rapporto tra essere umano e mondo si modifica nei termini di un rapporto nel quale il primo scompare, divenendo uno spettatore alienato dei meccanismi indipendenti e contingenti del secondo.

La contemplazione del lavoratore alienato è anche la contemplazione dell'utente che vede la propria persona, la propria intimità, reificarsi in dati personali esterni, totalmente sottratti al suo controllo. Nell'intricata e caotica dimensione del web tali oggetti, tali merci, divengono protagonisti di meccanismi e leggi di scambio che sono ben lungi dall'essere oggetto della coscienza dell'essere umano. I dati personali e i meccanismi di sottrazione rappresentano l'oggetto della contemplazione dell'utente medio che, sebbene si illuda di partecipare attivamente alla strutturazione del proprio profilo, vede continuamente, al contrario, l'alienazione della propria intimità all'interno di processi di profilazione, di raccolta dati e di profitto privato.

La struttura meccanizzata e razionalizzata del processo di reificazione è quindi una struttura che non si limita al classico rapporto del lavoratore con il prodotto del suo lavoro. Essa è al contrario pervasiva di tutta la società capitalista e si esprime nelle sue varie forme solo per diversità di grado. "Ma la differenza – scrive ancora Lukács – che sussiste così tra l'operaio di fronte alla singola macchina, l'imprenditore di fronte a un certo tipo di evoluzione delle macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza e alla redditività della sua applicazione tecnica, è una differenza di grado, puramente quantitativa, e non direttamente *una differenza qualitativa nella struttura della coscienza*"[20]. L'utente, di fronte ai propri dati personali e al loro utilizzo, non è altro che l'ennesimo più recente grado di un rapporto di reificazione profondamente radicato all'interno della società capitalista.

In questo quadro la burocrazia per Lukács non è altro che una delle espressioni formalistiche del distacco dell'essere umano rispetto al mondo. La burocrazia struttura infatti la società borghese nelle sue manifestazioni istituzionali e statali secondo un rigido schema specialistico, nel quale ogni processo è radicalmente separato dall'altro all'interno della macchina governativa. Allo stesso modo, possiamo allora dire che il digitale presenta un panorama nel quale il dato personale viene di volta

[19] È interessante notare come il formalismo delle leggi meccaniche qui sia ancora una volta portatore di una visione filosofica che lo intende nei termini di un elemento incapace di garantire autocoscienza per il singolo essere umano. Già Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* aveva messo in evidenza come le leggi meccaniche – nello specifico quelle fisiche – fossero espressione di una posizione intellettuale della coscienza, alienata rispetto a se stessa e tutta tesa alla sola condizione esterna di osservatrice. Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2010. Nello specifico, si prenda in considerazione il capitolo *Forza e intelletto.*

[20] G. Lukács, *op.cit.*, p. 128

in volta legato a meccanismi e leggi particolari che esprimono nient'altro che la depersonalizzazione del dato esterno.

Arriviamo così al terzo elemento fondamentale nella comprensione della "reificazione" come meccanismo elementare della società capitalista contemporanea. Il dato personale – si è visto – ricopre, dalla parte dell'oggetto, il ruolo di merce e, nel suo rapporto con il soggetto, limita quest'ultimo al ruolo di semplice spettatore di meccanismi formali e astratti. Risultato di questa doppia acquisizione è la riformulazione totale della struttura stessa dell'essere umano. La disumanizzazione di quest'ultimo non si riduce alla sua semplice esclusione rispetto a elementi sociali come il lavoro.

Nel dato personale, infatti, si reifica l'intera dimensione interna a un soggetto umano. In esso vengono trasferite informazioni riguardanti le sue capacità, i suoi gusti, le sue emozioni, i suoi interessi e, in generale, tutte le mille sfaccettature che compongono il complesso insieme organico dell'essere umano. «[La trasformazione del rapporto di merce in una cosa caratterizzata da una «oggettualità spettrale»] imprime – scrive Lukács – la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, ma appaiono come «cose» che l'uomo «possiede» ed «esteriorizza», alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno»[21].

Siamo giunti quindi alla fine della nostra analisi riguardante i processi disumanizzanti impliciti nella definizione di "dato personale". Quest'ultimo nasconde, infatti, come propria condizione di esistenza, un sistema come quello capitalista, fondato sulla privazione, sulla burocratizzazione e, soprattutto, sulla reificazione di ogni rapporto puramente umano o intimo. In questo breve percorso analitico si è quindi compreso come il problema alla radice della tutela della privacy nel mondo digitale sia un problema che parte dalla necessità di mettere in questione non solo i processi incontrollati di sottrazione e profilazione, ma la stessa concezione di una proprietà dei dati personali e, ancora più nello specifico, il fatto stesso che l'intimità si possa dare sotto forma di dato.

7. OLTRE IL MERCATO DEI DATI

Abbiamo visto come il problema della privacy, apparentemente legato alla semplice condizione del singolo individuo, nasconda in realtà alla propria base un più generale e complesso elemento proprio dell'intero sistema non solo digitale, ma soprattutto economico e sociale. Il capitalismo sul quale si fonda la nostra concezione di privacy ne determina il significato in favore di meccanismi spersonalizzanti che, all'interno della dimensione del digitale, trovano espressione nella logica del

[21] Ivi, p. 130

dato personale. La riflessione compiuta riguardo al dato personale ci ha quindi chiarito un punto centrale: ciò che chiamiamo capitalismo digitale, e che spesso accusiamo di essere la radice fondamentale dei nostri problemi di privacy, non è altro che un diverso e nuovo declinarsi di strutture già presenti nel capitalismo classico.

È giunto allora il momento di interrogarsi sulla possibilità di rintracciare una soluzione. Per far ciò partiamo esattamente da quella dimensione di mercato che sembra inficiare e sollecitare continuamente l'incontrollata sottrazione di dati personali[22].

Partendo dalla prima domanda posta, dobbiamo chiederci quali siano stati gli strumenti pensati per poter proteggere la privacy nell'attuale sistema economico. Come lo stesso Solove nota, la protezione della privacy all'intero dell'attuale sistema digitale è sempre stata accompagnata da soluzioni puramente contrattuali. "Theorists who view privacy as control over information frequently understand it within the framework of property and contract concepts"[23]. Negli ultimi anni si sono così sviluppati sempre più sistemi tesi alla regolazione esterna delle possibilità da parte delle società private e delle imprese di sfruttare o ottenere i dati personali degli utenti.

Insieme al tentativo di controllo, esercitato attraverso lo sviluppo di regole ferree riguardanti le possibilità contrattuali e i diritti di proprietà, il secondo elemento tipicamente chiamato in causa quando si tratta di preservare la privacy è l'auto-regolazione. Si è infatti pensato che l'attuale sistema di mercato non abbia grossi problemi dal punto di vista della tutela della privacy, ma che, piuttosto, il punto sia dare maggiori possibilità agli utenti di fornire sempre più dati in modo da ricevere in cambio alcuni benefici. Secondo teorici come Fred Cate, infatti, i sistemi di trasmissione dei dati renderebbero il servizio garantito agli utenti addirittura più efficiente.[24]

A queste posizioni Solove oppone le criticità insite nello stesso sistema di mercato. Secondo lo studioso, infatti, la dimensione di mercato, nella quale si sviluppano i diversi tentativi di tutela della privacy, ha al suo interno problemi strutturali fondamentali, riassumibili in macro-questioni.

La prima coincide con i limiti delle leggi contrattuali. I contratti, infatti, tendono a tutelare i rapporti tra due contraenti, senza realmente risolvere il problema dettato dalla burocratizzazione interna all'intero sistema. Capita così che la maggior parte delle volte i dati personali vengano utilizzati da privati che non hanno mai avuto un contatto diretto con l'utente.

A ciò si aggiungerebbero le regole caotiche che influenzano in contratti stipulati dagli utenti con le diverse compagnie private che gestiscono i loro dati. Spesso i termini di accettazione della condivisione dei dati sono redatti in modo generico e

[22] Cfr. D. Solove, *Digital Person*, cit., p. 97

[23] Ibidem

[24] Si pensi ad esempio alla possibilità di aumentare i casi nei quali l'utente riceve consigli e suggerimenti sul web sempre più adatti ai suoi effettivi interessi. Cfr. Ivi, p. 102

confusionario e risentono di continue metamorfosi, incontrollabili da parte del singolo utente. Ciò permette che sempre più facilmente i vari gestori di dati possano condividere o cedere le informazioni personali degli utenti a terzi, modificando radicalmente i termini di tutela della privacy, e senza che gli utenti stessi abbiano accesso alle nuove regole contrattuali stipulate. "Further – scrive Solove – personal information databases can be sold to other businesses with less protective privacy policies, especially when a company goes bankrupt"[25].

Se anche si potessero modificare sensibilmente i rapporti tra utente e diritto alla privacy all'interno del sistema di mercato, migliorando il controllo che il primo può esercitare sulle proprie informazioni personali, rimarrebbero però i problemi legati all'effettiva auto-regolamentazione da parte del singolo individuo del proprio profilo pubblico. L'utente si trova infatti nell'impossibilità di gestire fino in fondo i vari passaggi che caratterizzano i processi di cessione dei dati. I termini contrattuali che i soggetti sottoscrivono hanno la forma della semplice scelta tra accettazione e negazione della sottoscrizione. La risposta del mercato a una modifica di tale sottoscrizione corrisponderebbe per Solove all'ammissione da parte dei privati dell'impossibilità di gestire economicamente, traendone profitto, un sistema di profilazione mirato alla tutela dell'infinita varietà di utenti specifici. "Market proponents might respond that it is not economically feasible for companies to offer customized privacy policies. This would require companies to keep track of each particular customer's privacy preferences, which could be cumbersome and expensive"[26].

Come ultimo elemento, inoltre, si aggiungerebbe la sostanziale incapacità da parte degli utenti di conoscere in modo esaustivo l'intero orizzonte di commercio e di utilizzo dei dati personali da parte delle compagnie private.

Il risultato dell'analisi di Solove vuole essere una messa in questione dell'intero mercato sotteso alla dimensione digitale e alla stessa questione della privacy degli utenti[27]. Il mercato renderebbe, insomma, impossibile l'effettiva tutela dell'utente e della sua capacità di autodeterminarsi. Per questo motivo, un concetto di privacy fondato sul concetto di proprietà e di dato personale non affronta realmente il problema alla radice. Esso non è in grado di mettere in questione il sistema alla propria base, ma ne è al contrario esemplare rappresentazione. In sostanza, il concetto di privacy deve abbandonare quel presupposto che abbiamo visto essere il possesso dei dati in favore di una visione meno mercificatoria dell'individuo.

Per trovare quindi una reale soluzione al problema della privacy nel mondo digitale dobbiamo pensare di rideterminare l'intero orizzonte concettuale e semantico nel quale tale concetto si produce. Il digitale va quindi ripensato a partire da una dimensione soggettiva e oggettiva ben diversa da quella presentata all'interno del

[25] Ivi, p. 112
[26] Ivi, p. 116
[27] Cfr. ivi, p. 122

capitalismo di rete sin qui descritto. Privazione, burocratizzazione e finale reificazione dell'individuo vanno superate in nome di un cambiamento di paradigma. Quale elemento quindi può realmente porsi come alternativa a un concetto di privacy che ha come presupposto il possesso del dato? In che modo il singolo individuo può essere sottratto alla burocratizzazione dei processi di definizione della sua persona? La risposta – come vedremo in conclusione – non può risiedere in una mera modifica dei processi attuali o nella diversa realizzazione concreta di un meccanismo di tutela della proprietà del dato. Per cambiare il paradigma è infatti necessaria una trasformazione radicale dell'intero presupposto alla base del concetto di privacy. Tale presupposto può trovare espressione nella dimensione attiva della prassi e dell'autodeterminazione del singolo individuo.

8. CONCLUSIONI: DAL DATO PERSONALE ALLA PRASSI DIGITALE

Possiamo tentare di dettare alcune linee concettuali che sembrano contribuire efficacemente all'inversione di paradigma all'interno del mondo digitale.

Abbiamo visto come il concetto di privacy nel digitale non sia altro che l'espressione di contraddizioni ben più profonde e dipendenti in larga misura dal sistema economico che governa il web. Privazione, burocratizzazione e reificazione si sono mostrate come sintomi di un tale sistema, il quale trova nella concezione della proprietà personale del dato la sua espressione. La privazione si è mostrata come lato puramente esistenziale; un sintomo effettivo del mondo contemporaneo, ma tuttavia insufficiente nel catturare il processo, costitutivo in negativo, del concetto contemporaneo di privacy. Allo stesso tempo, la burocratizzazione ha cercato di portare lo spaesamento esistenziale dell'individuo nell'alveo del meccanismo di alienazione dell'individuo. Il soggetto non si sente privato naturalmente della propria intimità, ma piuttosto ne comprende il realizzarsi in base a una forza esterna. Il passaggio dal sintomo della privazione a quello della burocratizzazione è un passaggio che porta con sé semplicemente l'aumento di consapevolezza del declinarsi del fenomeno di disumanizzazione attraverso un apparato sovraindividuale e difficilmente controllabile. La privazione del dato avviene insomma in modo incontrollabile per il singolo individuo.

La reificazione, infine, costituisce l'ultimo passaggio fondamentale nella consapevolezza che anche la pura burocratizzazione non rappresenta altro che il manifestarsi di un problema radicale, legato a doppia mandata con la dimensione economica di mercificazione dell'individuo. La concezione del possesso del dato personale non porta quindi con sé solo ed esclusivamente dei sintomi esistenziali, ma mette in luce piuttosto come essi siano espressione di un meccanismo socioeconomico che, con le parole di Lukács, può essere definito di reificazione.

Da una parte, abbiamo, quindi, l'utente disumanizzato, reificatosi nel dato personale e divenuto quindi semplice spettatore dei meccanismi di profilazione e di

sfruttamento dei dati. Dall'altra, abbiamo invece un mercato dei dati sempre più caotico, nel quale i protagonisti sono gli interessi privati delle compagnie e per il quale non si dà alcuna misura effettiva di controllo. Quali concetti possiamo allora opporre a tale concezione? Cerchiamo di analizzare la situazione affrontando prima il lato del soggetto e poi quello della struttura esterna del mondo, tenendo sempre ben presente che i due lati si attraversano profondamente l'un l'altro.

Dal punto di vista del soggetto, ovvero dell'utente, abbiamo visto come la sua condizione sia caratterizzata da un atteggiamento puramente contemplativo rispetto all'esterno reificarsi della propria intimità. A tale atteggiamento, fermo e in balia delle leggi meccaniche formali, bisognerebbe opporre un'inversione di atteggiamento mirata alla partecipazione diretta e pratica dell'utente. Ciò non deve essere assolutamente scambiata per un'ennesima proposta di autoregolazione del singolo. Quando parliamo infatti di "prassi", intendiamo una forma di partecipazione capace di costruire e di trasformare la dimensione che vive, e non semplicemente di sottomettersi a meccanismi sempre gerarchicamente imposti. L'utente deve quindi essere spinto a contribuire in modo diretto alla strutturazione delle piattaforme di condivisione, non vedendo la dimensione digitale come un semplice servizio.

Alla base di un tale assunto vi è il concetto fondamentale di autodeterminazione. Il soggetto – in questo caso l'utente – deve essere nella condizione di autodeterminare la propria individualità. La prassi risulta essere quell'espressione del soggetto umano capace di rappresentare il processo di autodeterminazione. Attraverso essa si realizza quel meccanismo riflessivo che permette all'individuo di riflettere su se stesso, riconoscersi e in tal modo autodeterminarsi. Nello specifico del mondo digitale, la prassi permette all'utente di sottrarsi alla passività della mera gestione esterna del dato, in favore di un riconoscimento reale di se stesso come soggetto strutturante la stessa dimensione nella quale opera.

L'agire dell'utente non deve trovare il proprio ambiente di navigazione come qualcosa di già pronto. La pervasività del mercato capitalista dipende infatti dal fatto che sono le stesse compagnie private a detenere i mezzi per la generazione e sottrazione dei dati personali. I database vengono quindi prodotti da quei soggetti che riescono a sfruttare al meglio una struttura di cui sono diretti creatori o gestori e di cui padroneggiano al meglio le leggi.

Qui veniamo allora al secondo passaggio dal quale una futura riflessione sulla privacy digitale nel futuro dovrà partire. Le piattaforme non possono essere un puro mezzo, ma devono essere prodotto dell'attività stessa dell'utente. L'utente deve poter liberamente e, soprattutto, collettivamente, creare la propria dimensione di navigazione digitale, sottraendosi così a quel meccanismo che lo vede semplice spettatore del mondo digitale nel quale vive. Tale creazione deve quindi essere espressione diretta di un'intera comunità digitale autorganizzantesi, e non più pura iniziativa del singolo soggetto.

Un esempio a riguardo può essere tratto dal mondo dei *social media*. Nel suo articolo *The Problem of Privacy and Alternative Social Media* Sevignani affronta propria la questione riguardante l'inversione di paradigma partecipativo da parte dell'utente. Egli analizza Diaspora*, un social media particolarmente rivolto alla diretta strutturazione della piattaforma da parte dei soggetti, i quali, in questo modo, si trovano a riottenere la produzione dei propri mezzi di navigazione. In questo modo, il problema della privacy non è più un problema fondato sul possesso e sul controllo dei dati, ma è una questione che si rapporta direttamente alla strutturazione diretta dell'ambiente collettivo nella quale si cala[28]. Diaspora* sembra, insomma, aver sposato una linea tesa alla messa in questione radicale dello stesso concetto di partecipazione dell'utente alla costruzione del mondo digitale.

Alla luce della analisi compiute si è voluto quindi dimostrare in modo sintetico le radici problematiche di un discorso sulla privacy calato nell'attuale sistema socioeconomico. Attraverso tale approfondimento si è però giunti a una più ampia rivalutazione dell'intera dimensione digitale e, in questo modo, si sono poste le basi per una riconversione radicale dei concetti stessi che strutturano la nostra esperienza e le nostre azioni.

[28] Cfr. S. Sevignani, *The Problem of Privacy in Capitalism and Alternative Social Media: The Case of Diaspora*, in C. Fuchs, V. Mosco (eds.), *Marx in the Age of Digital Capitalism*, Brill, Leiden/Boston, 2016, p. 435

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 511-528
ISSN: 1825-5167

TRA LIBERALISMO POLITICO E POPULISMO. RIFLESSIONI SUL COSTITUZIONALISMO CONTEMPORANEO

VALERIO FABBRIZI
Dipartimento di Scienze Umane
Università degli Studi dell'Aquila / Università di Roma Tor Vergata
valerio.fabbrizi@univaq.it

ABSTRACT
This article engages liberal-democratic constitutionalism by focusing on its fundamental characters and definitions; the implications of populism and illiberal turns will be investigated as well, especially in the second part of the essay. The first section of this paper addresses the critical and interpretative paradigms of contemporary constitutional theory, by illustrating the dichotomy between dualist and monist understandings of democracy. Conversely, the second section addresses the relationship between populism and constitutionalism to illustrate the paradigm of the so-called populist constitutionalism as an illiberal form of constitutional democracy.

KEYWORDS
Constitutionalism; liberal democracy; populism; political liberalism; judicial review.

PREMESSA

Il presente contributo intende fornire un quadro tanto analitico-descrittivo quanto di riflessione teorica sul costituzionalismo liberal-democratico, mettendone in luce gli aspetti fondamentali e i possibili sviluppi di tale modello, specialmente alla luce della sempre più evidente affermazione di interpretazioni populiste della democrazia.

La prima parte illustrerà, da una prospettiva filosofico-politica, lo "stato dell'arte" del costituzionalismo contemporaneo, delineando i presupposti tematici e teorici che sono alla base della distinzione tra due diversi modelli di democrazia costituzionale – quello anglosassone e quello statunitense. La seconda parte di questo saggio mira invece a proporre una riflessione sul rapporto, oggi sempre più rilevante e problematico, tra populismo e costituzionalismo per giungere alla definizione del cosiddetto costituzionalismo populista, il quale si propone come modello del tutto alternativo rispetto a quello liberal-democratico.

La dicotomia tra costituzionalismo giuridico e costituzionalismo politico è centrale nella teoria politica, nonché costituzionale, contemporanea; esso contribuisce in maniera decisiva a definire modelli di democrazia contrapposti e fornisce un presupposto necessario per comprendere come il populismo influenza la democrazia costituzionale. Tale dibattito rappresenta *il* dibattito costituzionale perché da esso non si può prescindere se si vogliono comprendere i tratti fondamentali della democrazia costituzionale; all'interno di questo dibattito – che contrappone esperienze storico-politiche e costituzionali diametralmente opposte come quella anglosassone e quella statunitense (che vengono assunti qui come i due modelli paradigmatici) – rientrano questioni fondamentali: dalla differenza tra costituzione scritta e non scritta; costituzione rigida o flessibile; chi deve essere l'interprete della costituzione (una corte o il parlamento); blindatura dei diritti implicita, esplicita o del tutto assente, etc.[1]

Tale dibattito, seppur focalizzato sui due macro-modelli, non può considerarsi limitato a contesti specifici; al contrario, il dibattito tra dualismo e monismo costituzionale, tra costituzionalismo giuridico e politico, tra *judicial review* e sovranità parlamentare, è – seppur declinato in forme e versioni diverse – il cuore della teoria democratico-costituzionale. Il presupposto da cui questo articolo prende le mosse è quello secondo per cui comprendere le forme di democrazia costituzionale è essenziale per comprendere le implicazioni di tali modelli sulla teoria politica.

Per ragioni di opportunità e di coerenza argomentativa, l'attenzione viene qui posta sul modello "giuridico" dualista e su quello "politico" monista, che incarnano le linee di ricerca più utili a comprendere l'evoluzione della democrazia costituzionale contemporanea, soprattutto alla luce della discussione sul populismo e sulle sue su implicazioni per la democrazia costituzionale che verrà sviluppata nella seconda parte.

1. COSTITUZIONALISMO DEMOCRATICO O DEMOCRAZIA SENZA COSTITUZIONE? COSTITUZIONALISMO POLITICO VS. COSTITUZIONALISMO GIURIDICO

All'interno del costituzionalismo liberal-democratico si possono individuare due grandi modelli di riferimento, definibili in un certo senso come due facce di una stessa medaglia.

Lo schema per così dire "bipolare" descritto nella prima parte considera da un lato il modello costituzionale *à la Washington* e dall'altro il modello detto *di Westminster* come i due macro-modelli di riferimento – rappresentati da studiosi e pensatori di grande rilievo come Bruce Ackerman, Frank Michelman, Richard Bellamy. Tale schema non può tuttavia escludere forme di costituzionalismo che, pur vicine al modello giuridico e a quello politico, se ne discostano per varie ragioni.

[1] La distinzione tra costituzionalismo giuridico (dualista) e costituzionalismo politico (monista) ricalca la distinzione proposta da Arend Lijphart "democrazia consensuale" e "democrazia maggioritaria", che veniva definita appunto "modello Westminster". Per un'analisi più dettagliata si veda Fabbrizi 2019c, 125 e ss. e Fabbrizi 2020, 16-17.

Assumendo la democrazia dualista ackermaniana/rawlsiana e il costituzionalismo repubblicano di Bellamy come i riferimenti teorico-politici dei due modelli, si individuano all'interno di essi approcci "intermedi": nella versione dualista fondata sui diritti abbiamo proposte come quella garantista di Luigi Ferrajoli e quella fondazionalista di Dworkin – al quale dobbiamo la tesi della cosiddetta "lettura morale" della Costituzione – (Dworkin 1996), mentre, nella versione monista non possono non essere citati l'interpretazione liberale data da Waldron, quella "popolare/populiste" di Kramer e Tushnet, e quella orientata al principio del "judicial minimalism" di Cass Sunstein (2001; 2018).

In linea generale, il cuore di tale distinzione riguarda il modo in cui la democrazia costituzionale dovrebbe essere intesa: da un lato i costituzionalisti giuridici difendono una impostazione dualista modellata su uno schema "a due binari" che distingue il livello dello *higher lawmaking*, ossia il piano costituzionale da quello dell'*ordinary lawmaking* che incarna il livello della politica ordinaria. Tale sistema, teorizzato da Bruce Ackerman presuppone che vi siano due distinti piani di azione politica: quella che fa capo al "Popolo" con la *p* maiuscola e quella che invece spetta al potere legislativo.

Come ha scritto lo stesso Ackerman: «dualist constitution seeks to distinguish between two different kinds of decision that may be made in a democracy. The first is a decision by the American People; the second, by their government» (Ackerman 1989: 461). Al contrario, i costituzionalisti politici – tra le cui fila possiamo annoverare, pur con diverse sfumature e approcci, autori come Richard Bellamy, Mark Tushnet, Jeremy Waldron, Larry Kramer etc. – sollevano molti dubbi e critiche verso il controllo giudiziario esercitato dalle corti costituzionali, vedendo in esse uno strumento antidemocratico e contro-maggioritario che esercita un'indebita limitazione della volontà maggioritaria.

Ricalcando la tesi della cosiddetta "difficoltà contro-maggioritaria" avanzata da Alexander Bickel, questi autori sottolineano come le corti costituzionali/supreme, composte da giudici non eletti dai cittadini, non possiederebbero la necessaria legittimità democratica per prendere decisioni vincolanti sui diritti fondamenti e sugli elementi costituzionali essenziali, per dirla *a la* Rawls. In questa ottica, si inserisce il rifiuto verso forme di *judicial review* – specie nella loro versione più forte – che limiterebbero il potere legislativo detenuto dalle maggioranze.[2]

Uno dei tratti distintivi del costituzionalismo politico è quello di postulare che i diritti siano il risultato di un processo puramente politico e non norme ideali o principi contenuti in una costituzione. Dal punto di vista repubblicano proposto da Bellamy, due aspetti chiave meritano di essere messi in evidenza: 1. I diritti che scaturiscono dalla deliberazione

[2] Il quadro delle posizioni critiche verso il costituzionalismo liberale di stampo giuridico è assai variegato, e caratterizzato da una molteplicità di prospettive che, pur originando da contesti e ispirazioni filosofiche diverse, mantengono un orizzonte e un obiettivo comune: una visione anti-giuridica del costituzionalismo che ribalta il rapporto tra diritto e politica in favore della seconda. Questo quadro contiene quindi al suo interno la visione prettamente repubblicana proposta da Richard Bellamy; una liberale difesa da Jeremy Waldron e una più espressamente popolare/populista che ha in Larry Kramer e Mark Tushnet i suoi maggiori esponenti. Si vedano quindi Bellamy 2007; Waldron 1999a e 1999b; Kramer 2004 e infine Tushnet 1999. Cfr. anche Goldoni 2010, 338. Sul tema della counter-majoritarian difficulty si vedano Bickel 1986 e Fabbrizi, 2016, 47-70

politica sono da intendersi come diritti prettamente "politici" e "istituzionali" piuttosto che come diritti "umani". Ciò indica che tali diritti derivano da leggi positive, accordi e compromessi politici tra i cittadini mediante i propri rappresentanti e non da leggi naturali; 2. In tal contesto non vi è alcuna legge suprema sovraordinata rispetto alla legge ordinaria (a differenza di quanto sostenuto dai teorici del dualismo democratico). Al contrario, la legittimità normativa del diritto è data dalla partecipazione attiva dei cittadini al processo deliberativo (Bellamy 2000, 177 e ss.).

Nella sua difesa repubblicana del costituzionalismo, Bellamy non risparmia critiche ai sostenitori del modello giuridico, specie nella sua accezione rawlsiana, mettendo in luce come esso tenda a svuotare di senso e di significato la sfera politica, "depoliticizzando" i principi fondamentali in due modi: 1) Tenendo fuori i principi fondamentali dalla sfera politica stessa e affidandone l'interpretazione a un'istituzione non politica indipendente. La condizione che ne seguirebbe sarebbe quella in cui 2) si creerebbe una forma "apolitica" di politica in cui la costituzione sarebbe posta sotto il controllo di istituzioni non rappresentative e contro-maggioritarie (Bellamy 2007, 147 e ss.; Fabbrizi 2018, 665).

Il repubblicanesimo di Bellamy presuppone la tesi della superiorità del maggioritarismo sulla democrazia costituzionale, laddove il primo affonda le radici nel modello repubblicano classico della democrazia come "non dominio" in quanto contrapposto al principio di libertà come "non interferenza" tipico del liberalismo classico (Bellamy 2000, 182-184; Pettit 1997, 140-143 e 158-165). Posto in altri termini, il processo democratico è *esso stesso* la costituzione, che quindi non può essere mai distinta dalla sfera più propriamente politica. Da qui derivano due ulteriori considerazioni: 1) Invece di essere considerata come una norma fondamentale – una legge suprema – la costituzione è assunta come un pezzo della legislazione ordinaria all'interno della quale il disaccordo ragionevole viene valorizzato anziché limitato; 2) Di conseguenza, la costituzione non può essere considerata come una questione "giuridica", come un prodotto prettamente "politico" che non ha implicazioni normative o ideali, ma riflette la realtà politica contingente.[3]

Bellamy mette quindi in discussione il classico modello dualista della democrazia e la sua impronta fortemente normativa. Dal suo punto di vista, una concezione normativa

[3] A tal proposito Bellamy rivendica la tesi secondo cui la costituzione non può essere intesa in senso paternalistico come un mero elenco di principi e valori democratici, ma come uno strumento per risolvere i disaccordi politici e morali sulle implicazioni di tali diritti e sull'impatto che essi hanno sulla vita dei cittadini. Allo stesso modo, la costituzione vista dalla prospettiva repubblicana rappresenta il quadro entro cui prendere decisioni politiche; ciò implica che, per Bellamy, non vi è alcuna differenza tra costituzione scritta o non scritta, tantomeno po' esservi una preferenza verso la prima. In un altro passaggio del suo testo, Bellamy difende la regola di maggioranza come l'unica modalità di decisione democratica legittima, così come la competizione politica tra i partiti e la centralità del parlamento come le uniche forme di democrazia possibile. Il processo democratico così inteso è *esso stesso* la costituzione e fonde insieme potere costituente e potere costituito; da ciò consegue che la costituzione non è altro che il risultato di ciò che Jeremy Waldron e Albert Weale hanno definito "circostanze della politica", che Bellamy ha così definito: «circumstances where we disagree about both the right and the good, yet nonetheless require a collective decision on these matters. Consequently, the constitution cannot be treated as a basic law or norm». La costituzione non è quindi altro che il mezzo attraverso il quale risolvere i nostri disaccordi, quindi – nelle parole di Bellamy the constitution is identified with the political rather than the legal system, and in particular with the ways political power is organised and divided». (Bellamy 2007, 4-5).

della democrazia cadrebbe nell'errore di ritenere che «behind different beliefs lies a common human nature, a natural equality of status and shared forms of reasoning sufficient to generate agreement on constitutional essentials» (Bellamy 1999, 117; Fabbrizi 2018, 666).

Dal versante giuridico, Bruce Ackerman rileva che il modello dualista della democrazia distingue nettamente tra "momento costituzionale" e "momento politico"; la principale differenza tra di essi sta nel modo in cui essi si manifestano:

> Decisions by *the People* occur rarely and under special constitutional conditions. Before gaining the authority to make supreme law in the name of *the People*, a movement's political partisans must, first, convince an extraordinary number of their fellow citizens to take their proposed initiative with a seriousness that they do not normally accord to politics; second, they must allow their opponents a fair opportunity to organize their own forces; third, they must convince a majority of their fellow Americans to support their initiative as its merits are discussed, time and again, in the deliberative for a provided for "higher lawmaking". It is only then that a political movement earns the enhanced legitimacy the dualist Constitution accords to decisions made by *the People*. Decisions made by the government occur daily and also under special conditions. Most importantly, key officials must be held accountable regularly at the ballot box. In addition, they must be given incentives to take a broad view of the public interest without the undue influence of narrow interest groups [...] When this system of "normal lawmaking" is operating well, the dualist Constitution prevents elected politicians from exaggerating their authority. (Ackerman 1991, 6)

In un altro passaggio, Ackerman definisce la democrazia monista come la forma più semplice, immediata e diretta di democrazia:

> Monism is very simple: democracy requires the grant of plenary lawmaking authority to the winners of the last general election – so long, at least, as the election was conducted under free and fair ground rules and the winners don't try to prevent the next scheduled round of electoral challenges [...] On this line, during the period between elections, all institutional check upon the electoral victors are presumptively antidemocratic. (Ackerman 1991, 8)

L'altro snodo chiave all'interno del dualismo democratico è rappresentato dalla diversa interpretazione che i due principali teorici di tale modello – Bruce Ackerman e John Rawls – ne forniscono. Da un lato Ackerman, a cui dobbiamo la teorizzazione del modello dualista (Ackerman 1991), ribadisce che la Costituzione è sempre emendabile in qualsiasi direzione si vada. In tal senso, la legittimità di un emendamento costituzionale è data dalla piena rispondenza alle forme e procedure indicate dall'Articolo V.[4] Ciò significa che

[4] Il processo di emendamento costituzionale statunitense è esplicitato dall'Articolo V, il quale stabilisce che "Il Congresso, ogniqualvolta i due terzi delle Camere lo riterranno necessario, proporrà emendamenti alla presente Costituzione, oppure, su richiesta dei due terzi delle Legislature dei vari Stati, convocherà una Convenzione per proporre gli emendamenti. In entrambi i casi, gli emendamenti saranno validi a ogni effetto, come parte di questa Costituzione, allorché saranno stati ratificati dalle Legislature di tre quarti degli Stati, o dai tre quarti delle Convenzioni riunite a tale scopo in ciascuno degli Stati, a seconda che l'uno o l'altro modo di ratifica sia stato prescritto dal Congresso; tuttavia resta stabilito che nessun emendamento, prima dell'anno 1808, potrà modificare in alcun modo i capoversi primo e quarto della Sezione 9 dell'Articolo 1, e che nessuno Stato, senza il suo proprio consenso, potrà essere privato della parità di rappresentanza nel Senato".

nessun emendamento, qualora approvato secondo regole e procedure, potrebbe essere respinto come incostituzionale da una ipotetica Corte Suprema.

Al contrario, Rawls – che da Ackerman ha mutuato, rielaborandolo, il modello dualista – difende la tesi della centralità della Corte Suprema come garante dell'ordine costituzionale. La tesi rawlsiana ruota intorno all'idea che una ipotetica Corte avrebbe il dovere di respingere qualsiasi emendamento contrario ai principi fondamentali e allo spirito della Costituzione, anche nel caso esso fosse approvato nel pieno rispetto delle procedure formali canonizzate dall'Articolo V. In tale ottica, qualsiasi emendamento che modificasse radicalmente lo spirito generale della Costituzione, dovrebbe essere rigettato in quanto non sarebbe considerabile come "emendamento" legittimo, ma un sovvertimento dei principi costituzionali essenziali.[5]

Rawls contesta quindi l'assunto secondo cui il pieno rispetto delle procedure formali dell'Articolo V sia condizione necessaria e sufficiente per decretare la legittimità di un emendamento costituzionale. In tal senso, starebbe a tale "ipotetica" Corte, chiamata a valutare la legittimità di ceti atti, stabilirne la validità. Viceversa, Ackerman è convinto che un emendamento, avendo superato tutte le complesse procedure e essendo giunto ad una finale approvazione, dovrebbe essere considerato pienamente legittimo, in quanto espressione della volontà di *the People*. In tal senso, una "ipotetica" Corte non avrebbe alcuna ragione, né possibilità, di dichiarare tale emendamento "illegittimo". In Rawls emerge quindi l'idea che nell'impianto costituzionale statunitense viga una "blindatura strutturale" implicita data da una lunga consuetudine e pratica storica fondata su principi ideali e normativi stabiliti nonché sulle precedenti decisioni della Corte stessa.[6]

Ciò si ricollega all'idea rawlsiana secondo cui in una democrazia dualista, la Corte Suprema deve essere considerata come il "paradigma della ragione pubblica", in quanto i giudici della Corte, quando si trovano a dover deliberare su questioni di giustizia

[5] Nel capitolo VI, paragrafo 6, di *Liberalismo Politico* Rawls definisce la Corte Suprema degli Stati Uniti come il "paradigma della ragione pubblica", poiché i giudici che la compongono devono decidere esclusivamente sulla base della ragione pubblica e dei principi in essa espressi. La Corte ha il compito principale di difendere la Costituzione dalle potenziali manomissioni di maggioranze transitorie e nel farlo essa applica, come suo unico strumento, la ragione pubblica. In tal senso, la Corte non può essere definita anti-democratica, quanto piuttosto anti-maggioritaria. I giudici della Corte, nell'emanare le proprie sentenze fanno appello ai principi costituzionali essenziali al fine di fornire la miglior interpretazione possibile del dettato costituzionale e mai alle loro convinzioni morali e politiche personali. Essi dovranno quindi lasciare da parte le loro dottrine comprensive per poter fornire la migliore e più equilibrata interpretazione dei principi fondamentali, specie quando in gioco vi sono questioni di giustizia fondamentale. Tuttavia, Rawls non sostiene la tesi che i giudici abbiano sempre l'ultima parola su ciò che la Costituzione prescrive. In un celebre passaggio del suo testo, egli scrive infatti che «la Costituzione non è quello che di essa dice la Corte; è ciò che le consentono di dire su essa coloro che agiscono costituzionalmente negli altri rami del governo» (Rawls 1993, 216). Più avanti Rawls nota che un emendamento non può essere considerato come un "mero cambiamento", ma esso può avere ha un impatto potenzialmente radicale sull'impianto della Costituzione. Di fronte a un emendamento starebbe alla Corte stabilire se l'emendamento proposto risponde ai principi essenziali o contraddice la tradizione costituzionale. (Rawls 1993, 209 e ss.

[6] L'espressione "blindatura strutturale" – traduzione dell'originale inglese *structural entrenchment* – si deve ad Alessandro Ferrara, il quale ha introdotto tale interpretazione in alcuni suoi contributi e nel dialogo con Luigi Ferrajoli apparso sulla rivista *Iride* nel 2014. Si veda quindi Ferrara 2014, 657-675. Si veda anche Ferrara 2011, 123-130.

costituzionale, devono farlo ponendosi all'interno della ragione pubblica applicandone gli elementi essenziali. Il costituzionalismo normativo proposto da Rawls poggia su cinque principi:

> 1) La distinzione tra potere costituente e potere costituito, il primo assegnato al popolo, il secondo all'elettorato e ai suoi rappresentanti politici;
>
> 2) La distinzione tra legge suprema e legge ordinaria, secondo il modello dualista teorizzato da Ackerman;
>
> 3) L'idea di costituzione come insieme di norme e principi espressi come legge suprema. Alcuni di questi principi possono essere espressi in un preambolo oppure in un *bill of rights*, mentre le regole rientrano all'interno della costituzione stessa;
>
> 4) La tesi secondo cui, attraverso una costituzione ratificata democraticamente, l'insieme dei cittadini in quanto *popolo* stabilisce alcuni elementi costituzionali essenziali (i quali comprendono i diritti di eguaglianza fondamentale, la libertà di parola, la libertà di movimento etc.);
>
> 5) Il principio in base al quale, all'interno di una democrazia costituzionale, il potere ultimo non può essere lasciato al legislativo né alla Corte Suprema, la quale svolge il ruolo di interprete della costituzione e delle leggi. Il potere ultimo è detenuto dai tre rami del governo che agiscono di concerto ma sono fondati sul principio della separazione dei poteri e su precisi *check and balances*.[7]

Nello svolgere le sue funzioni, la Corte non può essere accusata di essere antidemocratica, poiché il suo compito principale è proprio quello di difendere l'essenza stessa della democrazia costituzionale. Tuttavia, ammette Rawls, la Corte può essere considerata antimaggioritaria in quanto, da un lato, essa rappresenta un argine contro maggioranze politiche che vogliano stravolgere il dettato costituzionale, e dall'altro, essa può dichiarare incostituzionali leggi ordinarie emanate dalle maggioranze parlamentari.

Come Rawls scrive «la ragione pubblica è la sola ragione esercitata dalla Corte, la quale è a sua volta l'unico ramo del governo che sia creatura della ragione pubblica e soltanto di essa» (Rawls 1993, 214). Diversamente dai giudici, che devono sempre applicare la ragione pubblica quando si trovano a discutere di questioni di giustizia fondamentale, i cittadini e i legislatori (all'interno della politica ordinaria) possono legittimamente discutere, confrontarsi e votare muovendo dalle loro dottrine comprensive e non hanno bisogno di giustificare le loro preferenze politiche, il loro voto o le loro scelte etiche e morali in termini di ragione pubblica. Tuttavia, la ragione pubblica non sottoporrebbe la Costituzione al giudizio inappellabile della Corte, poiché – come Rawls chiarisce molto bene – «la costituzione non è quello che di essa dice la Corte; è ciò che le consentono di dire su essa coloro che agiscono costituzionalmente degli altri rami del governo» (Rawls 1993, 216).

Confrontandosi con Ackerman, Rawls argomentò che nel caso in cui una maggioranza parlamentare molto ampia e duratura disponesse della forza necessaria per approvare

[7] Su questo punto si veda Rawls 1993, 210-211

emendamenti potenzialmente anticostituzionali, starebbe a una ipotetica Corte stabilire la legittimità di tali emendamenti. Il ragionamento proposto da Rawls, in aperto dissenso con quello ackermaniano, è divenuto ormai celebre:

> [...] nascerebbe il problema se essa (la Corte ndr.) debba accettare come valido un nuovo emendamento che annulli, ad esempio, il Primo ed elevi quindi una religione particolare a religione di Stato [...] oppure annulli il Quattordicesimo, cioè l'eguale protezione della legge. Dire che se il popolo agisce costituzionalmente simili emendamenti sono validi è banalmente vero; ma perché un emendamento sia valido basta che sia emanato con la procedura dell'Articolo V? (Rawls 1993, 216)

La risposta rawsiana, puramente normativa, specifica che un emendamento non equivale a un mero cambiamento che segue i mutevoli interessi politici di maggioranze contingenti; al contrario un emendamento costituzionale ha due obiettivi normativi molto chiari: da un lato esso può essere necessario per adattare i valori costituzionali a nuove condizioni sociali e politiche, donando ad essi un significato più ampio ed inclusivo (ad esempio inserendo nel dettato costituzionale diritti precedentemente non contemplati); dall'altro lato, un emendamento può servire a rafforzare le istituzioni politiche di base correggendone i punti deboli che emergono durante la prassi storico-politica.

Come abbiamo detto, ciò fa sì che si crei una implicita blindatura della costituzione e dei suoi principi fondamentali, assicurata anche da una lunga pratica storica la quale implica che un emendamento possa essere approvato solamente alla luce di quanto detto poco sopra; viceversa, ogni emendamento atto ad abolire una norma precedente e sostituirla con il suo opposto dovrebbe essere respinto in quanto illegittimo. Laddove ciò accadesse, sostiene Rawls, non si avrebbe un emendamento valido, ma un "collasso costituzionale, una vera e propria rivoluzione" (Rawls 1993, 217).

L'altro elemento di svolta nel costituzionalismo ackermaniano – che lo allontana da Rawls – è rappresentato da ciò che Ackerman definisce "unconventional adaptations", ossia momenti di trasformazione costituzionale (come la Fondazione, la Ricostruzione dopo la Guerra Civile e le riforme del New Deal) che rompono i vincoli formali imposti dall'Articolo V e il cosiddetto "iper-testualismo" del sistema costituzionale statunitense, creando nuovi pezzi della Costituzione fuori dal Canone (Ackerman 1998, 415; Ferrara 2000, 111-112 e 131).

Il modello dualista costruito da Ackerman poggia su quattro pilastri chiave: 1) L'Articolo V non può essere assunto come l'unica modalità valida di emendamento costituzionale; 2) I tre momenti di svolta nella storia costituzionale statunitense – Fondazione, Ricostruzione dopo la Guerra Civile e New Deal – hanno aperto una nuova modalità di modifica costituzionale che non presuppone il superamento delle regole formali dell'Articolo V, ma fornisce uno strumento ulteriore di modifica che rifletta la realtà politica del momento; 3) Il riconoscimento del ruolo sempre più attivo e diretto del Presidente nel processo di revisione costituzionale; la cosiddetta *popular sovereignty initiative* avanzata nel secondo volume di *We the People*, *Transformations* andava proprio in questo senso;[8] 4)

[8] La *popular sovereignty initiative* delineata da Ackerman prevede che una proposta di emendamento costituzionale avanzata da un presidente al suo secondo mandato dovrebbe ottenere l'approvazione dei tre

La "costituzionalizzazione" del ruolo del presidente come "attore protagonista" presuppone quindi una arretramento della Corte Suprema, che quindi assumerebbe una posizione più defilata e meno "interventista" (Ackerman 2010).

La posizione dei costituzionalisti giuridici può essere quindi riassunta in quattro punti chiave: 1. Si presuppone l'esistenza di una corte costituzionale o suprema dotata di un potere più o meno ampio, più o meno forte, di *judicial review*; 2. L'esistenza di un *bill of rights* o di una costituzione scritta normativamente orientata e sovraordinata rispetto alla legge ordinaria; 3. La netta separazione tra il piano costituzionale e quello legislativo, per cui la decisione ultima sui principi fondamentali e sulle questioni di giustizia fondamentale non piò essere lasciata a maggioranze transitorie per quanto ampie esse siano; 4. Lo strumento della *judicial review* risulta necessario in quanto argine alla potestà legislativa del parlamento che non può legiferare in modo contrario a quanto espresso dalla costituzione.

2. LA SFIDA POPULISTA AL COSTITUZIONALISMO LIBERAL-DEMOCRATICO

Questa seconda parte propone una riflessione sulle sfide che il costituzionalismo democratico affronta attualmente, concentrandosi in particolar modo su un tema che oggi sta assumendo sempre maggior rilievo: il rapporto tra costituzionalismo e populismo. L'interesse verso il populismo è oggi sempre crescente; ciò è testimoniato da una letteratura ormai amplissima, che conta il contributo di autori di grande rilievo come Margaret Canovan (1981), Jan-Werner Müller (2017), Ernesto Laclau (2008) e (più recentemente) Chantal Mouffe (2018). È altresì innegabile che il populismo abbia radici antichissime e che al contempo sia stato definito nei secoli attraverso vari nomi: alcune esperienze di autoritarismo, autocrazia o dispotismo sono state spesso equiparate a forme di populismo più o meno dichiarate. Tanto il bonapartismo (con la sua più antica accezione cesarista) quanto esempi più moderni come il peronismo, il chavismo o il *People's Party* statunitense sono stati definiti secondo logiche che oggi definiremmo "populiste" (Marchettoni 2018, 109).

2.1. Alle radici del populismo

Il populismo è un fenomeno molto difficile da disegnare, probabilmente impossibile da sistematizzare; tuttavia è possibile tracciare alcune linee guida che ci aiutano a tratteggiare un profilo del "populista tipo". Un primo aspetto degno è messo in luce Cas Mudde,

quinti dell'elettorato in due tornate referendarie a cui si aggiungerebbero due elezioni presidenziali consecutive. Questo meccanismo, che Ackerman stima possa occupare un lasso di tempo di circa otto/dieci anni, è pensato – da un lato – per scongiurare il rischio di derive plebiscitarie o populiste, dall'altro per generare il massimo dibattito e il più proficuo confronto popolare, riducendo al minimo la possibilità di considerazioni partigiani potenzialmente pericolose. Come Ackerman scrive in *We the People, Volume 2: Transformations*, «Proposed by a (second term) President, this Initiative should be submitted to Congress for two-thirds approval and should then be submitted to the voters at the next two Presidential elections. If it passes these tests, it should be accorded constitutional status by the Supreme Court» (Ackerman 1998, 415).

allorché egli sottolinea come non sia del tutto corretto stigmatizzare il populismo come puramente antidemocratico. Al contrario, sarebbe molto più appropriato rilevare come il populismo sostanzialmente rifiuti la liberal-democrazia e i suoi principi chiave: indipendenza della magistratura dal potere politico; diritti delle minoranze, pluralismo; *check and balances*; limiti alla sovranità popolare. In un altro senso, il populismo è stato definito come una tipologia di democrazia radicale e militante, un'ideologia che considera la società come profondamente spaccata in due: da un lato il "vero popolo", dall'altro le "élite corrotte" (Mudde e Kaltwasser 2017; Ellian e Rijpkema 2018, 4).

Il populismo si presenta oggi come l'unica forma di politica post-ideologica (che in realtà potrebbe essere definita come "neo-ideologica") e post-partitica che pone al centro della sua azione la difesa del popolo e della sua identità, ricercando spesso un nemico da combattere (sia esso rappresentato dalle *elites* politiche, economiche o finanziarie, migranti o semplicemente minoranza diverse dal gruppo etnico dominante). In aggiunta, c'è da notare che la crescita sempre più forte del fenomeno populista è spesso legata all'insorgere di profonde crisi sociali ed economiche, le quali contribuiscono ad alimentare un clima di disagio e spesso di conflitto che le forze populiste sono capaci di intercettare (Marchettoni 2018, 110).

Nel suo rapporto con le istituzioni, il populismo è spesso tacciato di voler abbandonare la democrazia rappresentativa per tornare a una forma pura di democrazia diretta. Alcuni movimenti populisti (si veda il Movimento Cinque Stelle) spingono verso un ritorno a forme di democrazia "diretta", seppur mediata dalla rete; tuttavia, come Alessandro Ferrara e Leonardo Marchettoni hanno segnalato, le forze populiste sfruttano lo strumento delle elezioni accettando il modello rappresentativo della democrazia al fine di sovvertire lo *status quo* liberal-democratico in mano alle "elites corrotte", accusate di non fare gli interessi del popolo (Ferrara 2018, 466). Da ciò ne consegue che la democrazia "populista" non ha semplicemente tratti illiberali o autoritari; essa, a mio modo di vedere, si configura piuttosto come una forma di "pseudo-democrazia", caratterizzata da un elemento distintivo che possiamo definire "ipermaggioritarismo" o "maggioritarismo radicale" (Fabbrizi 2019; Ferrara 2018).

2.2. Dalla democrazia costituzionale al costituzionalismo populista

Come sostenuto da Mark Tushnet, un approccio "populista" alla democrazia costituzionale appare come l'unico in grado di realizzare l'ideale di piena partecipazione democratica. Nel contesto statunitense, il costituzionalismo populista – che va sotto l'etichetta di "populist constitutional law – assume la Dichiarazione d'Indipendenza e il Preambolo alla Costituzione come uniche fonti di legittimità; allo stesso tempo, esso elegge ad assioma il principio lincolniano secondo cui il potere costituente "appartiene al Popolo e solo dal Popolo può essere esercitato" (Tushnet 1999, 194; Fabbrizi 2019b, 144).

Certamente, la teorizzazione di un costituzionalismo "populista" non è una novità nel panorama della filosofia politica contemporanea; Paul Blokker, in particolare, ha avuto modo di trattare tale tema in maniera ampia e approfondita. In un suo articolo del 2017 (Blokker 2018a), egli mette in luce che uno degli aspetti peculiari del populismo

contemporaneo sta nel suo rigettare qualunque limite alla volontà popolare esercitato da istituzioni non politiche e non rappresentative, come ad esempio le corti costituzionali. Questa insofferenza verso le istituzioni di garanzia non può essere però ridotto a un mero rifiuto verso la democrazia costituzionale *tout court*, ma deve altresì essere ricondotto a quello che Blokker definisce "scetticismo giuridico" (Blokker 2018a, 2; Blokker 2018b, 42-43).

Blokker insiste evidenziando che il costituzionalismo populista si contrappone di per sé al costituzionalismo liberal-democratico – in special modo al cosiddetto costituzionalismo giuridico. In tal senso, egli fa notare che i populisti denotano una certa "insofferenza" verso le istituzioni di garanzia e le procedure democratiche; di conseguenza, essi, riponendo una fiducia assai limitata verso tali istituzioni, prediligono un rapporto diretto tra il "sovrano" populista (*populist ruler*) e il Popolo (*the People*). Ciò fa sì che il populismo consideri come valide e legittime solo forme dirette – e quindi "disintermediate" – di discorso o di azione politica (Blokker 2018, 3; Fabbrizi 2019a, 4).

Il costituzionalismo populista incarna una forma di democrazia anti-liberale, una forma radicale di maggioritarismo in virtù della quale la democrazia si riduce a un continuo richiamo alla "volontà della maggioranza", in ogni aspetto della vita politica, compreso quello costituzionale. Questo approccio equivale al rifiuto verso qualsiasi forma di *check and balance*, di pesi e contrappesi garantiti da istituzioni indipendenti come le corti costituzionali. Assumendo la definizione che ne dà Alessandro Ferrara, il populismo rappresenta una forma di "post-liberalismo maggioritarista" che fa suo il principio secondo cui "the electorate is the people's current incarnation and the constitution is, thus, in the electorate's hands" (Ferrara 2018, 468).

La critica all'iper-maggioritarismo populista è comune a molti studiosi e teorici politici che si sono confrontati con il costituzionalismo populista. Simone Chambers ha, ad esempio, rimarcato che il principio maggioritario diventa spesso il mezzo per proporre ed approvare riforme costituzionali spesso rivolte a rivedere in senso restrittivo le libertà fondamentali come la libertà di espressione o il diritto di cronaca, oppure a ridurre l'autonomia della magistratura e il suo ruolo di controllo sull'esecutivo (Chambers 2019, 122 e ss.).

Il costituzionalismo populista rilancia almeno quattro argomenti contro la democrazia liberale: 1. Esso sostiene che il costituzionalismo liberal-democratico impedirebbe ai cittadini di decidere direttamente e liberamente sulla costituzione, rappresentando quindi una illegittima e antidemocratica violazione della sovranità popolare; 2. La democrazia rappresentativa liberale e pluralista viene accusata di impedire un rapporto diretto tra popolo e governo, separandoli mediante istituzioni di garanzia senza alcuna legittimazione politica; 3. Il costituzionalismo populista rifiuta alcune procedure liberal-democratiche fondamentali come la *judicial review* o il principio della supremazia parlamentare sul potere esecutivo, nella convinzione che la costituzione sia un "affare" politico, ossia un pezzo della legislazione ordinaria che non ha alcuna superiorità normativa; 4. Vi è infine l'opposizione verso qualsiasi forma di politica sovra-statale, sovra-ordinata e comunitaria che impone un controllo esterno sulla politica interna. Come ha scritto Luigi Corrias, "the populist will always value *the will of the people* above constitutional rules and procedures and will

display a general distrust of law and procedures and a critical stance towards the undemocratic judiciary" (Corrias 2016, 9-10).

Mark Tushnet è certamente uno dei più accesi oppositori della *judicial review*; egli fonda la sua teoria populista sull'idea che tutti i cittadini debbano veder riconosciuto il loro diritto di partecipare attivamente al processo costituzionale. Di conseguenza, il costituzionalismo populista definito da Tushnet assume tre precondizioni: 1. *The people* deve potersi esprimere apertamente e direttamente su ciò che la Costituzione dice e prescrive; 2. I cittadini devono poter contare sul potere di critica verso il governo e i propri rappresentanti, insieme alla possibilità di intervenire quando ritengano che le scelte politiche del "sovrano" sono costituzionalmente illegittime. Solo così, sostiene Tushnet, *the People* può sperare di poter imporre la propria volontà sulla politica e sulla costituzione; 3. I cittadini devono avere il diritto di esprimere i propri punti di vista sulla Costituzione e sui principi fondamentali, promuovendone cambiamenti qualora siano ritenuti necessari (Tushnet 1999, 157-158).

Tushnet prosegue sottolineando che, all'interno del costituzionalismo populista, la *judicial review* è democraticamente giustificabile solo quando utilizzata per stabilire l'illegittimità di qualsiasi limitazione alla volontà popolare. Ciò significa che, scrive ancora Tushnet:

> [...] judges should find statutes unconstitutional when their enforcement would make it more difficult for democratically constituted majorities to overturn policies of which they disapprove or to replace representatives of whom they have come to disapprove, at least when those statutes cannot be justified by showing that they do a rather good job of advancing quite important public policies (Tushnet 2009, 11).

Uno dei punti chiave all'interno della definizione populista del costituzionalismo è l'insofferenza verso qualsiasi strumento di limitazione alla volontà popolare maggioritaria, in particolar modo verso la *judicial review* esercitata dalle corti. I populisti rifiutano la centralità delle corti e il loro ruolo di garanzia, così come sono molti scettici verso la concezione normativa della democrazia. I populisti considerano la costituzione come un mero strumento di difesa di un "popolo" inteso come *ethnos* contro le minacce di qualsiasi "nemico" (Blokker 2018b, 43-44). L'accusa mossa dai populisti al costituzionalismo liberale è quella di impedire – tramite strumenti non politici come la *judicial review* – la piena espressione della sovranità popolare, che può essere quindi tutelata solo attraverso forme dirette e non disintermediate di democrazia costituzionale.

Il costituzionalismo populista non rappresenta quindi una forma di "anti-costituzionalismo" o di "a-costituzionalismo"; esso si presenta piuttosto come una forma di "pseudo" o "contro" costituzionalismo che intende riformare gli assetti costituzionali vigenti riducendo al minimo i vincoli alla volontà del popolo "puro" (Blokker 2018b, 40).

Nella sua difesa della volontà popolare come unico parametro di legittimità politica, il populismo non abbandona, almeno apparentemente, la democrazia rappresentativa per come la conosciamo e la applichiamo; esso tuttavia considera le istituzioni – in particolar modo il parlamento e il voto popolare – come valori strumentali. Come ha scritto Nadia Urbinati, "it is the people directly – its majority – that legitimize institutions with no other mediation than their actual will" (Urbinati 1998, 117).

Nell'ambito del costituzionalismo statunitense prevale tuttavia l'espressione "popular constitutionalism", preferita al "populist constitutionalism". Il concetto di *popular* constitutionalism, lanciato da Larry Kramer nel 2004, è divenuto nel tempo la vera alternativa al costituzionalismo giuridico liberale di ispirazione rawsiana che ha oggi in Frank Michelman uno dei suoi più illustri difensori. Ciò che separa il *popular* dal *populist* constitutionalism riguarda soprattutto il potere della *judicial review* e il ruolo dei giudici costituzionali all'interno del sistema democratico: i "popolari" non rifiutano la *judicial review* tout court e non considerano i giudici come una casta illegittima e antidemocratica. Erwin Chemerinsky ha ben chiare le conseguenze derivanti dall'abolizione della *judicial review*, che rappresenta un tratto essenziale di ogni società democratica.

> It is desirable to have an institution, largely insulated from direct majoritarian control, to decide the meaning of the Constitution. Subject to overruling only by constitutional amendments and its own later decisions, the federal judiciary should have the last word in interpreting and enforcing the Constitution (Chemerinsky 2004, 1022).

Essi sostengono viceversa la necessità di una *weak judicial review* – una revisione giudiziaria debole – che si limiti a sanzionare gli abusi da parte del governo e tuteli i diritti e le libertà fondamentali senza influire su tutto ciò che riguarda la sfera politica. I giudici vengono altresì visti come l'unica istituzione che possa difendere *the people themselves* – per citare il testo di Kramer – dagli abusi del potere e sancire la legittimità delle scelte costituzionali del popolo.

In questo contributo sono quindi stati presentati tre diverse versioni del costituzionalismo "anti-giuridico": quella "politica", quella "popolare" e quella "populista". Esse si presentano simili, condividendo alcuni aspetti come la diffidenza verso forme giuridiche di democrazia; tuttavia esse sviluppano tale critica in modalità e misura assai diversa. Il costituzionalismo politico sviluppato da Richard Bellamy mette in luce tre aspetti peculiari: 1. Il rifiuto verso forme di garanzia costituzionale e limitazione del potere esecutivo esercitato dalle corti costituzionali/supreme, ivi compresa la *judicial review*; 2. La convinzione che la costituzione non possa essere considerata come legge suprema normativamente orientata e sovraordinata rispetto alla legge ordinaria; 3. L'idea che la volontà popolare rappresentata dal parlamento, in quanto espressione stessa dell'ideale democratico, abbia valenza non solo politica e legislativa, ma anche costituzionale.

Costituzionalismo politico e costituzionalismo populista condividono una indubbia sfiducia verso le corti costituzionali/supreme e verso qualsiasi strumento di "tutela" non politica, rivendicando il principio secondo cui – come ha scritto Bellamy - «the democratic process *is* the constitution. It is both constitutional, offering a due process, and constitutive, able to reform itself» (Bellamy 2007, 5). Ciò che divide radicalmente costituzionalismo politico e populismo è il significato stesso di *costituzione*: per i primi la costituzione, seppur non scritta e dotata di un valore puramente politico, è un elemento necessario per la tutela dei diritti fondamentali ed è parte integrante dell'ideale democratico. Viceversa, per i populisti la costituzione viene ridotta a un mero strumento di potere e di egemonia che viene regolato, modificato e in caso stravolto quando ritenuto necessario per rafforzare il potere

del *leader* e della maggioranza che lo sostiene. Ciò che caratterizza il costituzionalismo politico è una diversa concezione della democrazia costituzionale e non – come invece nel costituzionalismo populista – un rifiuto verso le garanzie democratiche e la tutela dei diritti fondamentali, specie quelli delle minoranze.

Il costituzionalismo popolare descritto da Larry Kramer si presenta a sua volta come una critica alla (non)rappresentatività dei giudici costituzionali – in particolar modo quelli della Corte Suprema statunitense – mirando a dimostrare come i giudici costituzionali debbano riflettere la volontà popolare piuttosto che fornire interpretazioni giuridiche. Il *popular constitutionalism* – a differenza del *political* e soprattutto del *populist constitutionalism* – non mira a delegittimare la *judicial review* o a rimarcarne l'illegittimità; esso la intendo invece come uno strumento di "rappresentanza costituzionale". Da un lato, esso non rifiuta il ruolo dei giudici nel contesto democratico, quanto piuttosto la cosiddetta "supremazia giudiziaria";[9] dall'altro, esso indica l'elezione dei giudici come espressione più evidente di costituzionalismo popolare (Pozen 2010).

3. CONCLUSIONE

Il presente articolo ha inteso definire le caratteristiche del costituzionalismo democratico e i suoi diversi approcci teorici, mettendo in luce come tale operazione sia imprescindibile per comprendere i punti chiave e l'evoluzione del populismo contemporaneo, specie nella sua accezione "costituzionale". Il populismo costituzionale, ancor più del costituzionalismo politico e di quello popolare, rappresenta la radicale negazione del costituzionalismo giuridico liberale verso il quale, come è stato sottolineato, il populismo assume una posizione di totale avversione.

La deriva populista rischia di porre in serio pericolo i principi fondamentali in nome della "volontà popolare", specie se dettata da sentimenti di rabbia, paura o semplicemente di interesse politico. L'esistenza di un'istituzione terza, indipendente e "non politica" (nella sua composizione ma soprattutto nei suoi fini e obiettivi) che interpreti la costituzione e ne garantisca l'attuazione e il pieno rispetto è un tratto essenziale della democrazia. La costituzione non può essere ridotta a strumento di egemonia politica, né rispecchiare la volontà del popolo (o di una parte di esso) vuole nel breve periodo, né tutto ciò che una maggioranza ritiene conveniente". In questo caso non si tratterebbe più di costituzione, ma di legge ordinaria. Una costituzione è concepita per durare nel tempo, unendo le generazioni, non per essere modificata dalle maggioranze che si susseguono, né per fare da cassa di risonanza a quella che è la volontà del popolo nel breve periodo. Il fondamento di tale argomentazione ci è fornito da John Rawls, secondo il quale emendare una costituzione non equivale meramente a cambiarla; un emendamento alla costituzione non può essere mirato a stravolgere i principi fondamentali o a sottoporli alla volontà di una maggioranza politica transitoria, per quanto ampia essa sia. Il costituzionalismo che definiamo

[9] Questo aspetto emerge in modo evidente nel testo di Larry Kramer *The People Themselves*, laddove – in ossequio all'idea del repubblicanesimo americano – egli dichiara di accettare la *judicial review*, ma al contempo di rifiutare qualsiasi forma di *judicial supremacy*. Si veda Kramer 2004, 93-127 e 128-144.

"populista" non è altro che la manipolazione, in senso antiliberale e in alcuni casi autoritario, dei principi e valori costituzionali e democratici essenziali.[10]

Il tratto più problematico, per non dire pericoloso, del populismo – specie quando applicato al costituzionalismo – sta nel conferire al "popolo" potere costituente senza che vi siano istituzioni intermedie che ne garantiscano la legittimità e la rispondenza con i principi costituzionali. Le "pseudo-democrazie" populiste fanno proprio un modello fortemente procedurale della democrazia in cui la democrazia stessa viene ridotta al mero esercizio di voto, attraverso cui sembra esprimersi la volontà dell'intero popolo, quando in realtà ad esprimersi è solo una parte di esso, una maggioranza più o meno ampia che non può essere intesa come *popolo* ma esclusivamente come *elettorato*.

L'esercizio del diritto di voto – pur rappresentando una parte rilevante del modello democratico – non può essere assunto come elemento unico e distintivo della democrazia. Allo stesso modo, il mero consenso elettorale, seppur ampio, non può rappresentare l'unica fonte di legittimità per l'azione e le scelte di un governo o della maggioranza che lo sostiene, né può giustificare derive egemoniche, se non oppressive, giustificate in termini di consenso.

Ciò che rende il populismo un pericolo per la democrazia è l'applicazione di tale modello consensuale e iper-maggioritarista alla sfera costituzionale, riducendo i principi fondamentali a ciò che *il popolo* (la maggioranza di esso) vuole (o sembra volere). Allo stesso tempo, le garanzie costituzionali – che spesso sono necessarie a tutelare le minoranze contro gli abusi della maggioranza - vengono viste come una inaccettabile violazione della volontà popolare, così come le istituzioni non politiche di garanzia vengono accusate di essere sostanzialmente antidemocratiche, elitarie, spesso illegittime.

Un secondo aspetto che rende il populismo impraticabile, almeno nell'ambito costituzionale, è dato dal fatto che esso mina alla radice il principio della stabilità del diritto: la costituzione non può essere intesa come il riflesso normativo di ciò che "il popolo" vuole in un dato momento, né come il condensato della volontà di una maggioranza transitoria. Una costituzione rappresenta il fondamento di ogni ordinamento democratico che deve durare nel tempo e che non può essere soggetta a modifiche o stravolgimenti legate alla mutevole volontà popolare (più spesso di una parte di esso), ma aggiornata e rafforzata in quelli che possiamo chiamare, per dirla alla Ackerman, specifici "momenti costituzionali".

Le istanze antigiuridiche tipiche del costituzionalismo populista si rintracciano in molti movimenti populisti oggi in ascesa (Orbàn, Trump, Bolsonaro, per citare alcuni esempi, hanno in comune il rifiuto verso il ruolo dei giudici costituzionali nella convinzione che essi non rappresentino il *popolo*) si condensano nella convinzione che le istituzioni di garanzia – come lo sono le corti costituzionali – debbano operare al solo scopo di validare le scelte del "popolo", qualunque esse siano. Quando la costituzione perde il suo ruolo di

[10] Questo punto è ben messo in luce da Paul Blokker, il quale sottolinea come i populisti confondano il popolo con la maggioranza, rivendicando la pretesa secondo cui la volontà "del popolo" non può mai essere limitata né vincolata dallo stato di diritto e dalle garanzie costituzionali. I populisti mirano quindi a sovvertire il rapporto tra democrazia e volontà della maggioranza assoggettando la prima alla seconda. Si veda quindi Blokker 2018b, 39. Sul populismo autoritario e nazionalista si veda anche Bugaric 2019.

garanzia in quanto limite normativo all'esercizio del potere politico, divenendo strumento politico nelle mani della maggioranza, l'intero sistema democratico rischia di collassare.

ACKNOWLEDGEMENTS

Questo articolo è il risultato finale di un progetto di ricerca portato avanti presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, presso cui sono stato borsista di ricerca 2019, con l'onore della borsa di ricerca intitolata a Stefano Rodotà. Ringrazio di cuore l'IISF per l'opportunità concessami di lavorare a questo progetto in uno dei più vivi e fervidi ambiti accademici e umani oggi presenti in Italia. Sono quindi immensamente grato alla direzione scientifica rappresentata dal prof. Geminello Preterossi, dalla prof.ssa Fiorinda Li Vigni e dal prof. Wolfgang Kaltenbacher. Ho infine un debito di riconoscenza verso i colleghi e amici che hanno condiviso con me l'anno di ricerca 2019 e per avermi fornito spunti di riflessione e importanti suggerimenti sui temi qui dibattuti. Ringrazio infine i due revisori anonimi che in sede di valutazione hanno sollevato critiche puntuali e fornitomi preziosi suggerimenti e spunti di riflessione che hanno contribuito a migliorare il testo e la sua complessiva coerenza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bellamy, Richard. 2000. *Rethinking Liberalism*. London-New York: Pinter.

Bellamy, Richard. 2007. *Political Constitutionalism. A republican Defence of the Constitutionality of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bickel, Alexander. 1986. *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*, Yale (NH): Yale University Press.

Bilgrami, Akeel. 2018. "Reflections on Three Populisms." *Philosophy and Social Criticism* 44, 4: 453-462

Blokker, Paul. 2018a. "Populist Constitutionalism". In *Routledge Handbook of Global Populism*, a cura di Carlos de la Torre, 1-19. Abingdon: Routledge.

Blokker. Paul. 2018b. "Il costituzionalismo populista". In *La sfida populista*, a cura di Manuel Anselmi, Paul Blokker e Nadia Urbinati, 16-49. Milano: Fondazione Giangiacomo Feltrinelli.

Brubaker, Roger. 2017. "Why Populism?". In *Theory and Society*, 46, 5: 357-385

Bugaric, Bojan. 2019. "The Two Faces of Populism: Between Authoritarian and Democratic Populism". In *German Law Journal*, 20: 390-400.

Canovan, Margaret. 1981. *Populism*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Chambers, Simone. 2019. "Democracy and Constitutional Reform: Deliberative versus Populist Constitutionalism." *Philosophy and Social Criticism* 45, 9-10: 116-1131.

Chemerinsky, Erwin. 2004. "In Defense of Judicial Review. A Reply to Professor Kramer." *California Law Review* 92, 4: 1013-1025

Corrias, Luigi. 2016. "Populism in a Constitutional Key: Constituent Power, Popular Sovereignty and Constitutional Identity." *European Constitutional Law Review*, 12, 6: 6-26

Dworkin, Ronald. 1996. *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford: Oxford University Press.

Ellian, Afshin e Rijpkema, Bastiaan (a cura di). 2018. *Militant Democracy – Political Science, Law and Philosophy*, Cham (CH): Springer.

Fabbrizi, Valerio. 2016. "The Debate on Constitutional Courts and Their Authority between Legal and Political Constitutionalism." *Philosophica Critica* 2, 2: 47-70.

Fabbrizi, Valerio. 2018. "Normativism and Realism Within Contemporary Democratic Constitutionalism." *Philosophy and Social Criticism* 44, 6: 661-681

Fabbrizi, Valerio. 2019a. "Constitutional Democracy in the Age of Populisms: A Commentary to Mark Tushnet's Populist Constitutional Law.", *Res Publica*, online 10 aprile 2019: 1-17.

Fabbrizi, Valerio. 2019b. "Per una definizione populista della democrazia costituzionale." *La società degli individui* 66, anno XXII, 2019/3: 140-146.

Fabbrizi, Valerio. 2020. *Tra Washington e Westminster. Modelli di costituzionalismo democratico a confronto*, Milano: Mimesis.

Ferrara, Alessandro. 2000. *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.

Ferrara, Alessandro. 2011. "Democrazia costituzionale e blindatura strutturale nella teoria del diritto di Luigi Ferrajoli". In Stefano Anastasi (a cura di), *Diritto e democrazia. La teoria di Luigi Ferrajoli*, Torino, Giappichelli: 123-130.

Ferrara, Alessandro. 2014. "Un giusnaturalismo logico? Riflessioni sul costituzionalismo garantista di Luigi Ferrajoli." *Iride*, anno XXVII, 73, settembre-dicembre 2014: 657-675.

Ferrara, Alessandro. 2018. "Can Political Liberalism Help Us Rescue 'the People' From Populism?" *Philosophy and Social Criticism* 44, 4: 463-477.

Goldoni, Marco. 2011. "Che cos'è il costituzionalismo politico." *Diritto e Questioni Pubbliche*, 10: 337-360.

Halmai, Gabor. 2018. "Is There Such Thing as *Populist Constitutionalism*? The Case of Hungary." *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 11, 323-339.

Kramer, Larry. 2004. *The People Themselves: Popular Constitutionalism and Judicial Review*, Oxford: Oxford University Press.

Laclau, Ernesto. 2008. *La ragione populista*. Roma-Bari: Laterza.

Marchettoni, Leonardo. 2018. *Breve storia della democrazia*. Firenze: Firenze University Press

Mouffe, Chantal. 2018. *Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari: Laterza.

Mudde Cas e Rovina Kaltwasser. 2017. *Populism; A very short introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Muller, Jan-Werner. 2017. *Che cos'è il populismo*, Milano: Università Bocconi Editore.

Pettit, Philip. 1997. *Republicanism*: *A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.

Pozen, David E. 2010. "Judicial Elections as Popular Constitutionalism." *Columbia Law Review* 110, 8: 2047-2134.

Sandel, Michael. 2018. "Populism, Liberalism and Democracy." *Philosophy and Social Criticism* 44, 4: 353–359

Sunstein, Cass. 2001. *Designing Democracy: What Constitutions Do*, Oxford: Oxford University Press.

Sunstein, Cass. 2018. *Legal Reasoning and Political Conflict*, Oxford. Oxford University Press.

Tushnet, Mark. 1999. *Taking the Constitution Away from the Courts*, Princeton (NJ): Princeton University Press.

Tushnet, Mark. 2009. "Against Judicial Review." *Harvard Public Law Working Paper* 09-20: https ://doi.org/10.2139/ssrn.13688 57

Urbinati, Nadia. 1998. "Democracy and Populism." *Constellations*, Volume 5, no. 1, pp. 110-124

Waldron, Jeremy. 1999a. *Law and Disagreement*, Oxford: Oxford University Press.

Waldron, Jeremy. 1999b. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 529-564
ISSN: 1825-5167

DIO MODELLO O OGGETTO DI SECOLARIZZAZIONE? UN EXCURSUS DA SPINOZA A KANT

MARIANNINA FAILLA
Dipartimento Filosofia, Comunicazione, Spettacolo
Università degli Studi Roma Tre
mariannina.failla@uniroma3.it

ABSTRACT
The present 'excursus' from Spinoza to Kant intends to show that with Kant starts a different way of secularization of the divine. Through Kant's moral reflection, the secularization of the divine doesn't borrow from divine love the moral ideas of community benevolence and the harmonious composition of the instances of individuals, as it happened in Spinoza and in Leibniz. In Kant takes places something more radical because God isn't a model of secularization anymore, he doesn't exhibit exempla that the human being must emulate or apply by acting virtuously in the community. Rather, God is himself secularized, God is the object of secularization.The triad human being-divine law-community, typical of the philosophies of Spinoza and Leibniz, is replaced by Kant through the triad human being- intelligible community-God. It is no longer divine law or divine wise to mediate between human being and community, in their place takes over the acknowledgment's dynamic of intelligible beings (Intelligible Community). It is based on three moments (humanity-autonomy-dignity).These three moments can become a effectively secularized model for the realization of human rights in the political-liberal communities.

KEYWORDS
God, Obedience, Harmony, Human Freedom, Intelligible Community.

1. EMANCIPAZIONE E SECOLARIZZAZIONE: CHIARIMENTI TERMINOLOGICI

Secondo l'etimo latino il verbo *emancipàre* si compone di "e" (fuori di) e "mancìpio"; proprio la locuzione "fuori di" consente di pensare l'emancipazione come la fuoriuscita da uno stato giuridicamente riconosciuto (ad esempio la patria potestà) per acquisirne un altro. Il termine "mancipio", dal canto suo, aiuta a capire la modalità del cambiamento di stato; esso avviene grazie al passaggio dalle mani del padre ad altre mani (*manu capere*), ossia grazie alla vendita. Nel mondo giuridico e sociale della romanità, tale passaggio è stato regolamentato nelle *XII Tavole*, prima forma scritta del diritto romano[1]. Le *Tavole* sono la testimonianza

[1] Rudolf Düll (Hrsg.), 1971.

del sistema giuridico romano sostanziale e processuale allo stato aurorale, diverse, tuttavia, proprio perché più strutturate, dal *Codice* di *Hammurabi* o dalle *Leggi di Manu*[2]. Nella *Tavola IV*, la liberazione dalla patria potestà si lega alla vendita ripetuta del figlio da parte del padre: «Si pater filium ter venum duit, filius a patre liber esto»[3]. Seguendo la ritualità giuridica che scaturisce da tale *Tavola*, l'emancipazione rimanda a un atto solenne con il quale il padre di famiglia, alla presenza di un magistrato e di cinque testimoni, finge di vendere per tre volte il proprio figlio ad un terzo, denominato *padre fiduciario*, il quale per due volte mette il "figlio acquistato o acquisito" in libertà e alla terza lo rivende al padre effettivo che, solo dopo questi passaggi, dichiara il figlio libero dalla propria potestà o dominio. Questo processo è cosa diversa dall'atto di "manomissione" esercitato dal padrone sullo schiavo per renderlo un liberto, cui in genere si attribuisce l'origine latina della parola emancipazione.

Al di là del fatto che l'emancipazione non corrisponde necessariamente alla liberazione dalla condizione di schiavo, è interessante notare come la fuoriuscita dalla patria potestà, tramite la vendita, non rimandi a sovvertimenti di ordinamenti costituiti, ma indichi un rituale seguendo il quale si avvicendano esercizio di dominio (proprietario) e sua alienazione e il cui risultato finale non è l'assenza di dominio, bensì la sua trasformazione da dominio subìto in dominio esercitato attivamente. L'iterazione del prendere dalle mani del padre (la dinamica vendita/acquisto) segna, infatti, la perdita di alcuni diritti e l'acquisizione di altri; ancor più nello specifico: essere liberato dalla patria potestà dà al figlio la possibilità futura di esercitarla e alienarla, trasmettendola in modo autonomo ad altri. Il risultato dell'emancipazione è, pertanto, la padronanza di sé nell'esercizio di un diritto, che secondo l'arcaicità giuridica romana è un diritto proprietario, ma che più in generale può essere considerato un diritto di dominio.

Se emanciparsi significa stabilire il perimetro e le regole entro cui esercitare in autonomia la propria potestà, sembrano esserci i presupposti teorici minimali per provare ad estendere il significato della ritualità del diritto romano, appena descritta, all'emancipazione moderna della filosofia dalla potestà dei dogmi teologici. Emancipare la filosofia dal potere dogmatico-teologico ha un corrispettivo nel processo di secolarizzazione. Prendendo le mosse dalla semplice indagine etimologica, così come si è fatto per il termine emancipazione, è possibile dire che, mutuata dal latino *saecŭlum*, la parola secolarizzazione, con tutta probabilità, compare per la prima volta durante le trattative di pace della Westfalia in alcuni documenti ufficiali della metà del Seicento e suggella il trasferimento di beni e territori dal dominio della Chiesa alla società civile. Essa rimanda, così, all'azione della stessa potestà teologico-ecclesiale la quale cede, aliena un dominio, per lo più un dominio proprietario[4],

[2] Per la storia delle *Tavole* del diritto romano cfr. Düll, 1971, pp. 7-25, Contardo Ferrini, 2017.

[3] Düll (Hrsg.), 1971, p. 34.

[4] Johann Gottfried von Meiern,1969.

facendo rientrare nella propria giurisdizione le soppressioni volontarie di conventi e le istituzioni di università per promuovere gli studi accademici prevalentemente teologici. In questo contesto la secolarizzazione rimanderebbe ad un movimento decisionale del tutto interno alla Chiesa che volontariamente cede e disloca nella sfera mondana beni materiali e immateriali; del resto la relazione con la mondanità è riscontrabile già nell'ampiezza semantica del termine *saecŭlum*. Nel latino cristiano, esso non si riferisce, infatti, solo al significato di generazione, durata, lungo spazio di tempo, ma – sul modello del greco αἰών, a sua volta calco dell'ebraico – *saecŭlum* acquista il significato di "vita terrena" contrapposta alla "vita celeste". Nelle traduzioni latine di *Matteo*, 13, 22; *Marco*, 4, 19; *Luca*, 16, 8, *saecŭlum* indica la vita mondana in opposizione, implicita o esplicita, con la vita spirituale; se poi si considera il linguaggio ecclesiastico, l'opposizione è fra vita secolare e vita conventuale: le locuzioni "ritirarsi dal secolo", "rinunciare al secolo" vogliono dire prendere i voti religiosi e "tornare nel secolo" significa lasciare il convento, "tornare" nel mondo. Entrare in rapporto con "il secolo" implica, però, un duplice movimento: da un lato, vuol dire trasferire al mondo civile il diritto, e dunque la potestà, su beni materiali e su istituzioni, grazie ad una decisione tutta interna allo stesso potere ecclesiale. Dall'altro, "entrare nel secolo" diventa emblema del processo di affrancamento dalla potestà spirituale della Chiesa, come in fondo lascia chiaramente intendere Lübbe quando scrive che con la secolarizzazione si assiste al «sottrarsi» o alla «liberazione di una cosa, di un territorio o *di una istituzione dall'osservanza e dal dominio ecclesiatico spirituali* [corsivo nostro]»[5].

Alienazione di un diritto e affrancamento emancipatorio da un dominio, non solo giuridico-proprietario ma anche spirituale, sono stati i punti di riferimento di molte analisi storico-giuridiche e teorico-politiche del processo di secolarizzazione[6]. In queste pagine ci si vuole, tuttavia, soffermare su una di tali analisi, ossia sulla famosa formulazione del "paradosso della secolarizzazione", esplicitata dal filosofo giurista Ernst Wolfgang Böckenförde[7].

Dopo aver individuato tre tappe nel processo di secolarizzazione che prepara la nascita dello Stato moderno, egli si sofferma sull'incapacità di quest'ultimo di garantire i propri presupposti fondativi (ecco l'esito paradossale della secolarizzazione). L'analisi di Böckenförde parte dagli effetti delle lotte per le investiture dei primi anni Mille, in virtù delle quali si ruppe l'equilibrio del vecchio ordine, basato sulla fusione di potere politico ed ecclesiale. Nello stadio precedente alle lotte per le

[5] Cfr. Hermann Lübbe, 1965, ed. it., 1970, p 25.

[6] Con il rimando alla mondanità, la secolarizzazione mette in atto un processo che riguarda anche gli aspetti giuridici della territorialità: si veda il già citato Lübbe, 1965, ed. it., 1970, e Otto Brunner, 1959[4], ed. it., 1983. Pensando alla formazione dello stato premoderno, Brunner introduce i temi della sovranità, ripresi e sviluppati in relazione al senso teocratico del Politico da Carl Schmitt, 1963, ed. it., 1972, pp. 33-41.

[7] Ernst Wolfgang Böckenförde, 1991, ed. it., 2015[2].

investiture il Cristianesimo non era solo il fondamento riconosciuto dell'ordinamento politico, ma costituiva l'ambito stesso del politico; quest'ultimo era in sé stesso, nella sua sostanza, «forgiato in senso sacrale e religioso»[8] e offriva un «ordinamento sacro comprendente tutti gli ambiti della vita»[9]. Non ancora percorso dalla divisione di "spirituale" e "secolare", l'impero «[...] era [...] forma fenomenica dell'*ecclèsia*, e come tale [...] completamente coinvolto nel compito di realizzare il *regnum Dei* sulla terra e di respingere l'assalto del male nell'eone presente (*katechon*)»[10], come del resto ha scritto lucidamente anche Carl Schmitt[11]. Con le guerre per le investiture la «funzione del dominio», non appartenendo più alla *ecclèsia*, perse il «[...] luogo spirituale per essere licenziat[a] nella sola dimensione temporale. L'imperatore non era più una persona benedetta, ma un laico come ogni altro credente, e rispetto all'adempimento dei suoi doveri cristiani sottostava, proprio come chiunque altro, al giudizio dell'istanza spirituale che da parte sua, invece, non era sottoposta a quello di una istanza secolare»[12]. Se è sicuramente questo quel nuovo ordo, espresso dal «Dictatus Papae» di Gregorio VII, la separazione fra spirituale e secolare, i cui effetti sono rinvenibili nelle vicende di Canossa e nella rinuncia papale alla scomunica, si manifestò attraverso uno sbilanciamento nell'esercizio del potere temporale a favore di quello spirituale[13]. Sarebbe stata proprio la superiorità del potere spirituale a garantire coerenza e coesione alla stessa sostanza giuridica dello Stato, coerenza, coesione, omogeneità che, secondo il filosofo giurista tedesco, lo Stato moderno, del tutto secolarizzato, non sarà poi in grado di assicurare.

Nella prospettiva storico-giuridica, il progredire del processo di secolarizzazione vede protagonista la guerra fra confessioni che ha un risultato filosoficamente rilevante: il concetto teorico-politico di "tolleranza". Grazie ad esso il potere politico riesce a porsi come garanzia «di pace e sicurezza dei popoli e dei singoli»[14]. In questo modo l'universale che lo Stato giuridico deve rappresentare per la comunità non potrà più essere individuato in una religione determinata. La sostanza dell'universale va ora cercata e «trovata in obiettivi di interesse comune di natura secolare, indipendenti dalla religione»[15]. Secondo Böckenförde, tuttavia, è la nascita dei diritti dell'uomo, responsabile della centralità giuridica dell'individuo, a mettere sul tappeto il problema non solo giuridco, ma anche squisitamente filosofico, del

[8] Ivi, p. 37.

[9] Ibidem.

[10] Ibidem.

[11] Schmitt, 1950, ed. it., 2011[4].

[12] Böckenförde, 1991, ed. it., 2015[2], p. 39.

[13] Ivi, p. 41: «È palese come questa separazione contenesse in sé il principio del dominio ecclesiastico (ierocratico); rispetto alla determinazione del rapporto fra spirituale e secolare, intorno a cui tutto ruotava, era non solo possibile, ma anche necessario che l'elemento spirituale affermasse la propria superiorità, in una società ovviamente ancora cristiana».

[14] Ivi, p. 48.

[15] Ivi, p. 61.

"paradosso della secolarizzazione". Con la *Dichiarazione dei diritti umani*, che lo stesso Lessing ha collegato al *Nuovo Evangelo dell'umanità*, si fa strada la questione «di una nuova integrazione: perché lo stato non [cada] nella disgregazione interna, la quale porta con sé la cosidetta "etero-direzione", [occorre] che i singoli emancipati [trovino] una nuova comunanza, una nuova omogeneità»[16]. Se una prima risposta a tale esigenza è stata individuata nel concetto di nazione, oggi sembrerebbe che esso abbia perduto forza e capacità formatrice, aggregante. Per questo la domanda, divenura urgente, sarebbe: l'idea di Stato liberale moderno secolarizzato può garantire la stabilità e l'efficacia dei propri principi fondativi, avendo affidato la propria sostanza universale, la propria forza di coesione, alla difficile e precaria mediazione fra i diritti dei singoli individui? Caduta, o meglio logorata, esautorata completamente la categoria sacrale del Politico, il paradosso starebbe nel fatto che lo Stato moerno incontri grandi difficoltà a mantenere e garantire i presupposti grazie ai quali si è costituito. A questa sfida, rivolta non solo alle teorie giuridiche, ma al cuore del pensiero filosofico moderno, il presente saggio vuole dare una risposta che metta a frutto il significato attivo e transitivo della secolarizzazione non partendo, però, dalla cessione ecclesiale dei diritti proprietari, ma dalla progressiva emancipazione dall'intreccio di teologia e filosofia, iniziata nella modernità con il pensiero di Spinoza, per cogliere nella visione kantiana del "regno dei fini" il pieno compimento di tale processo emancipatorio. Certo una risposta che vada nella direzione opposta a quella intrapresa da Böckenförde, è stata data da Jürgen Habermas e dalla sua teoria dell'agire comunicativo[17]. All'interno dello Stato liberale, egli individua, infatti, procedure per la formazione pubblica del consenso che possano legittimare e comporre i diritti dei singoli, e con ciò evitare lo sguardo scettico nei confronti della coerenza dello Stato liberale con i propri presupposti. Vi sono, tuttavia, alcuni passaggi nelle sue ultime riflessioni sulla "detrascendalizzazione" che non tengono conto fino in fondo della portata emancipatoria della nozione kantiana di "regno dei fini", destinata a subire lo stigma dell'astrattezza.

Per certi versi Habermas ha ripercorso con attenzione lo stesso travagliato cammino di Kant, il quale, dall'ammissione di non poter concepire «la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale»[18], passa al riconoscimento filosofico di tale

16 Ivi, p. 67.

17 Jürgen Habermas, 1981, ed. it. ,1986.

18 Immanuel Kant, 1911, ed. it., 2010[7], p. 164: «E così noi certo non concepiamo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma concepiamo tuttavia la sua *inconcepibilità*, che è tutto ciò che si possa equamente chiedere ad una filosofia che nei princìpi si spinga fino ai limiti della ragione umana». Cassirer nel suo dialogo con Heidegger su questo aspetto dell'etica kantiana afferma: «[...] il problema della libertà [...] è stato sempre l'autentico problema capitale di Kant. Com'è possibile la libertà? Kant dice che questo problema non è qualcosa che si possa comprendere. Noi comprendiamo soltanto l'incomprensibilità della libertà. Ma a questa tesi vorrei contrapporre una buona volta l'etica kantiana: l'imperativo categorico deve essere tale che la legge così stabilita non vale soltanto per gli uomini, ma per tutti gli esseri razionali. Qui all'improvviso si ha questo passaggio sorprendente: la limitazione ad una sfera determinata improvvisamente viene a cadere. La dimensione etica come

inconcepibilità e arriva a vedere nel Sommo bene l'oggetto della volontà buona. La strada intrapresa da Kant riguarda, dunque, la relazione fra intelligibili: come l'oggetto intelligibile (Sommo Bene) possa determinare ad agire il soggetto intelligibile (la volontà buona)[19]. È a questo punto che Habermas, affrontando il concetto del "regno dei fini", qualifica la parola "intelligibile" come "astratta". Egli interpreta il percorso kantiano, appena delineato, come una strada composta da dualismi e opposizioni bisognosi di mediazione: al supposto dualismo fra spontaneità della libertà e coercizione della legge andrebbe incontro la mediazione fra fede razionale nella Chiesa invisibile e comunità etica. Eppure, scrive Habermas:

> La teoria morale assegna al "regno dei fini" uno *status* intelligibile che non ha bisogno di alcuna integrazione terrena. Questa idea è di volta in volta indirizzata ai singoli destinatarii della legge morale. Essa non ha bisogno di [alcuna] realizzazione in forma di comunità morale, perché questo modello di "unione di esseri dotati di ragione ad opera di obiettive leggi comunitarie" non ha il senso di obbligare ad alcuna cooperazione, ossia a partecipare a una prassi *comune*. Il "regno dei fini" evoca soltanto *in abstracto* la condizione di un dominio di leggi morali categoricamente valide, senza avere riguardo alle conseguenze fattuali nel complesso mondo dei fenomeni. Il carattere pubblico di questo *mundus intelligibilis* rimane in un certo senso virtuale. La sua reale controparte è la comunità di cittadini repubblicani organizzati sotto leggi giuridiche. La moralità concepita come esteriore può esternarsi soltanto tramite lo strumento del diritto coercitivo, e lasciare tracce visibili nel modo di procedere legale. Questo rigoroso dualismo fra interno ed esterno, moralità e legalità, Kant lo abbandona quando traduce l'idea di una Chiesa universale e invisibile, inscritta in tutti i collettivi religiosi, nel concetto di comunità etica[20].

Se la mediazione è la chiave usata da Habermas per riflettere sul rapporto fra diritto, morale[21] e religione, egli finisce per ridurre l'apporto kantiano su questo problema, limitandolo alla sola relazione fra religione rivelata e comunità etica, convinto com'è che senza

> l'anticipazione storica che la religione positiva offre, con lo stimolo esercitato dal suo tesoro figurativo sulla nostra immaginazione, mancherebbe alla ragione pratica

tale porta al di là del mondo dei fenomeni», Ernst Cassirer-Martin Heidegger, 1973[4], ed. it., 1981, p. 221. Martin Heidegger pensa, invece, che il problema kantiano della libertà introduca nel cuore del filosofare inteso come ontologia della finitezza; ivi, pp. 222-228.

19 Anche Lévinas considera il rapporto fra etica e religione come relazione fra intelligibili integrando questa linea interpretativa con due prospettive: il primato della ragione pratica su quella teoretica (fatto valere soprattutto contro lo strutturalismo francese) e la connessione degli oggetti intelligibili della volontà pura-pratica (i postulati di Dio, immortalità dell'anima) con il carattere assolutamente disinteressato della ragione pratica. Cfr. Emmanuel Lévinas, 2004, pp. 191-205.

20 Habermas, 2005, ed. it., 2006, pp. 126-127.

21 Un recente studio, in corso di pubblicazione, sui *löse Blätter* kantiani, relativi alla morale e alla filosofia della religione, offre prospettive diverse da quelle di Habermas per interpretare il rapporto fra diritto e morale; cfr. Francesca Fantasia e Carmelo Alessio Meli (a cura di), 2021.

> l'impulso epistemico a postulati con i quali essa tenta di recuperare un'*esigenza*, già religiosamente articolata nell'orizzonte di riflessioni razionali[22].

Habermas non solo insiste sullo schema duale fede razionale/Rivelazione storica, ma ritiene insoddisfacente la modalità in cui Kant lo affronta. Sia sul piano dell'intelligibile (fede razionale ed etica), sia su quello storico (religione rivelata e filosofia della storia), sembrerebbe che in Kant non si possa attuare pienamente la mediazione fra intelligibilità ed effettività e se ne metta in pratica una basata sulla promessa di ciò che verrà, sull'anticipazione regolativa di un tempo al di là da venire. Ed è a questo punto che entra in campo il concetto habermasiano di detrascendentalizzazione. Esso svolge il compito, mai definitivo, di mettere in relazione opposti inizialmente e apparentemente inconciliabili, quali ad esempio costitutivo-regolativo, trascendentale-empirico, immanente-trascendente e così via. Detrascendentalizzare significa così acquisire un'ottica procedurale capace di cogliere i momenti ideativi nella fattualità e i momenti operativi, fattuali, nell'ideazione; implica anche garantire al fattuale, di qualunque ordine e grado: empirico, formale o operativo, elementi di contro fattualità, ossia prospettive (supposizioni) idealizzanti in grado di rinviare "oltre i limiti delle situazioni effettive" per cui "le idee pratico-sociali della ragione sono sia trascendenti le pratiche costitutive di forme di vita, sia in esse "immanenti". Il concetto di detrascendentalizzazione ha, tuttavia, un presupposto interno costitutivo, non del tutto chiarito e motivato: la visione duale della realtà e dei relativi costrutti teorici. Tale visione induce Habermas ad un doppio giudizio negativo del rapporto fra morale e religione in Kant: in primo luogo, in ambito morle, Kant non saprebbe mediare fra comunità intelligibile e comunità storico-politica; in secondo luogo, il rapporto stabilito da Kant fra fede razioanle e Rivelazione cristiana finirebbe per essere ambivalente, se non contraddittorio. Se, da un lato, la relazione fra fede razionale e religione ha la capacità di offrire valori alla sfera pubblica di discussione proprio perché la religione fornisce alla morale un movente all'azione, ovvero la felicità della vita beata. Dall'altro, non sarebbe convincente l'uso che Kant fa della religione cristiana rivelata e positiva:

> Certo Kant traduce l'idea di una Chiesa universale ed invisibile, che sta alla base dell'istituzione di comunità religiose, nell'idea di una comunità etica che – in analogia con la comunità civile, costituita politicamente secondo leggi giuridiche – si costituisce secondo leggi della virtù. Quando però la fede razionale come fede religiosa pubblica riprende in sé questa idea, la fede di chiesa diviene più di un veicolo, è cioè *una fonte storica d'ispirazione*, dalla quale la ragione pratica *deve* attingere in vista della determinazione dello scopo finale degli esseri ragionevoli del mondo [...]. Lo scopo storico della fondazione di una società governata da leggi della virtù, ossia della fondazione di una comunità etica, va oltre la ragione pratica perché si ispira ad una forma rivelata e positiva di religione, la fede razionale, che non dovrebbe identificarsi con un tipo particolare di fede (in quanto dovrebbe avere come unico punto di riferimento la ragione puro-pratica), finisce per avere come unica fonte storica ispiratrice una forma

22 Habermas, 2005, ed. it., 2006, p. 124.

> positiva di religione. E allora si pone la questione di quanto sia razionale la fede razionale di Kant[23].

Questo giudizio, molto forte, che mette in discussione la portata critica della concezione kantiana della fede razionale, ha liquidato troppo in fretta, come si diceva poc'anzi, il concetto di intelligibile e, conseguentemente, il contributo che il "regno dei fini" può dare al processo attivo di secolarizzazione, ossia alla dinamica di affrancamento della ragione dalla potestà teologico-spirituale.

In questo saggio si intenderà dare conto del potenziale emancipatorio della teoria morale-intelligibile del "regno dei fini", facendo vedere come essa sappia andare oltre la distinzione, senz'altro essenziale, fra teologia dogmatica e filosofia, avviata già dal pensiero di Spinoza.

Il presente articolo partirà, allora, dalla portata antidogmatica della concezione spinoziana della Rivelazione profetica, basata sulla legge dell'obbedienza (§§ 2 e 3), per passare alla riflessione sull'armonia in Leibniz – concetto che sembra aver lasciato tracce significative nel pensiero politico liberale contemporaneo (§ 4) – e approdare, in ultimo, al vero e proprio modello di secolarizzazione, offerto dalla filosofia morale di Kant. Si considererà la fruttuosità critica della nozione di intelligibile in Kant, analizzando il rapporto tra idea trascendetale di libertà e idea di Dio (§ 5) e sottolineando il valore esemplare del "regno dei fini" per una concezione politica della comunità (*civitas*), fondata sui valori della dignità umana (§6). In altri termini si vorrà tessere un ordito argomentativo per far vedere come il passaggio dalle concezioni spinoziane della Rivelazione alla filosofia morale di Kant abbia reso possibile un processo di sistematica liberazione della ragione dall'ingerenza, esplicita o implicita che sia, dei modelli teologici nella concezione delle comunità secolari. A tale scopo si mostrerà come il nodo teorico fondamentale non sia concepire Dio come ente mediatore fra l'uomo e la comunità, bensi cercare nella comunità intelligibile (il "regno dei fini") una possibile ed efficace mediazione fra l'uomo e l'idea di Dio.

2. RIVELAZIONE E OBBEDIENZA

I grandi snodi filosofici che segnano le tappe dell'emancipazione della filosofia dalla teologia sono quindi da cercare in primo luogo in Spinoza e nella sua convinzione che il messaggio rivelato sia di natura etica e sia espresso dall'obbedienza alla legge dell'amore per l'altro[24]. Il concetto di obbedienza in Spinoza assume una pluralità di sfumature che vale la pena indagare qui, anche se brevemente[25].

[23] Habermas 2005a, p. 22 e p. 27.

[24] Baruch Spinoza 1999, ed. it., 1972, p. 34.

[25] Per un'articolata analisi del concetto di obbedienza, si veda il lemma *Obedientia* in Pina Totaro, 2009, pp. 123-140.

In primo luogo l'obbedienza rimanda al rapporto strettissimo fra fede e opere per cui si può affermare: l'obbedienza è condizione necessaria della fede, ma le opere sono condizione indispensabile alla vita della fede. La fede, infatti, diventa lettera morta se non si trasforma in prassi operosa[26]. Se l'obbedienza fa coincidere il messaggio della Rivelazione con la pratica virtuosa dell'amore, essa segna anche la separazione della fede religiosa dalla teologia dogmatica o, si può dire, marca la distinzione dei dogmi dell'amore dai dogmi della verità. Su questa scia, la seconda conseguenza dell'equazione fra Rivelazione e obbedienza è l'introduzione, nell'ambito della fede, di una particolare accezione di conoscenza del divino che Spinoza chiama «certezza morale». Solo praticando la vera vita della fede, ossia operando secondo la legge dell'amore per l'altro, si può vivere nella certezza di Dio. Autenticamente basata sull'esercizio della *pietas*, la certezza morale ha i propri segni di riconoscimento nel potere rivelativo dei profeti. La certezza morale ha, così, il suo modello nella certezza profetica, la quale consiste «[...] in [...] tre punti, e cioè 1) in una distinta e vivace immaginazione; II) in un segno; III) infine e, soprattutto, in una naturale inclinazione al giusto e al buono»[27]. Aggiunge, tuttavia, Spinoza: la forza immaginativa dei profeti è nota solo ai profeti, dunque la certezza morale di Dio si può basare solo sul segno e sulla dottrina.

Con l'uso alternato e paratattico della parola "segni" e del termine "miracoli", Spinoza suscita la domanda circa il rapporto fra i miracoli e la stessa Rivelazione profetica. Il rimando ai miracoli non significa, affatto, affidare la presenza divina, e i relativi insegnamenti morali, a manifestazioni extra-razionali del tutto incomprensibili dalla ragione; gli insegnamenti profetici (dottrina), con cui misurare la stessa affidabilità dei segni miracolistici, devono essere, infatti, sempre in linea con la ragione umana nel suo complesso. Per dire meglio: la possibilità di rendere affidabile il messaggio profetico non è affatto riposta nei segni miracolistici, ma nella convergenza dell'insegnamento morale con la ragione.

Sono molti i motivi che inducono a diffidare della credenza nei segni miracolistici. Ci sono miracoli che superano la possibilità di essere compresi dall'intelletto, ma tutto ciò che l'intelletto non comprende rientra in ciò che ignora; se l'oltrepassamento dei limiti della comprensione umana corrisponde essenzialmente all'ignoranza, questa non può certamente stare alla base della certezza dell'esistenza e infinità di Dio. Se, poi, per miracolo intendiamo fatti che rompono, irrompono o distruggono l'ordine naturale della natura, esso non solo non può fornire alcuna certezza riguardo l'esistenza e l'infinità di Dio, ma getta l'uomo nel dubbio verso la stessa esistenza di Dio (ateismo) e verso ogni altra cosa (scetticismo)[28].

[26] Spinoza 1999, ed. it., 1972, p. 347: La fede – sottolinea Spinoza – «è salutare non per sé, ma soltanto in rapporto all'obbedienza, ossia, come dice Giacomo nel 2.17, per sé la fede senza le opere è morta».

[27] Ivi, 1999, ed. it., pp. 365-366 e p. 49.

[28] Ivi, 1999, ed. it., pp. 156-157.

Se i miracoli sono fatti sovrannatturali o contrari alla natura, incapaci di fornire alcuna conoscenza di Dio[29], se anzi sono una vera e propria assurdità, in cui gli stessi profeti possono cadere[30], quale ruolo rivestono nella *Scrittura*?

Il metro della possibile presenza non ingannatoria dei miracoli nella *Scrittura* è determinato dalla loro capacità di simboleggiare le connessioni causali della natura, le uniche, per dir così, che ci possono parlare di Dio e dei suoi decreti[31]. Il ruolo del miracolo è, allora, del tutto subordinato alla sua capacità di far valere le ragioni della natura, mostrando l'intervento delle leggi naturali nella relazione fra Dio e i profeti.

Come intendere la Rivelazione a Samuele, in cui Dio annuncia l'invio di Saul, se non considerando tale invio corrispondente [al]«lo stesso ordine della natura»[32]? Ed ancora come considerare le piaghe d'Egitto, le locuste che lo invasero, se non come ordine naturale, voluto da Dio? Esse comparvero «[...] a causa del vento che spirò dall'oriente per tutto un giorno e una notte», così come in seguito scomparvero «per il vento violentissimo che spirò da occidente»[33]. Svuotato del tutto della componente magica e sovrannaturale, ovvvero perdendo ogni traccia miracolistica, il miracolo diviene un supporto ornamentale e divulgativo dell'ordine naturale delle cose, voluto da Dio. Ci sono, poi, alcuni passaggi nel capitolo VI del *Trattato teologico politico* nei quali la presenza dei miracoli nella *Scrittura* è illustrata riferendosi allo stile delle locuzioni della lingua ebraica; si allude, in particolare, a quegli elementi linguistici corrispondenti a forme retoriche usate per esprimere la devozione del volgo verso Dio. I segni miracolistici del sovrannaturale, dunque, non possono in alcun modo dar conto del vero divenire dei fatti scritturali e si limitano a testimoniare le convinzioni inmmnaginifiche di alcuni profeti, spesso false o assurde, o a enfatizzare le credenze superstiziose del popolo. In questo modo, solo il raccordo fra insegnamento morale e ordine naturale delle cose è in grado di innescare la "certezza morale" di vivere nell'operosità virtuosa richiesta da Dio. L'accordabilità di virtù e ordine naturale delle cose sembra suffragare poi anche la «fiducia» degli uomini nella capacità del profeta di cogliere in modo veridico il messaggio della *Scrittura*. Bisogna credere con *fiducia* alla «dottrina» dei profeti, al loro messaggio; sarebbe, infatti, del «tutto stolto» respingerlo «soltanto perché non se ne può dare una dimostrazione matematica»[34].Tale rifiuto significherebbe rinunciare anche al

[29] Ivi, 1999, ed. it., p. 157.

[30] Per il rapporto dei miracoli con l'immaginario profetico cfr., Henri Laux, 1993, pp. 49-88.

[31] Spinoza, 1999, ed. it., 1972, p. 159: «Passo [...] a dimostrare con la testimonianza della Scrittura che i decreti e i comandamenti di Dio (ossia le sue leggi [n.d.a.]), e di conseguenza la sua provvidenza, non sono altro che l'ordine della natura, e cioè che quando la Scrittura dice che una cosa è stata fatta da Dio o per sua volontà, non vuol dire altro in verità che quella cosa è stata fatta secondo le leggi e l'ordine della natura».

[32] Ivi, 1999, ed. it., pp. 159-160.

[33] Ivi, 1999, ed. it., p. 161.

[34] Ibidem.

potenziale persuasivo e consolatorio della Rivelazione profetica, il quale rende il volgo più incline a obbedire ai poteri civili e politici.

Diventando "civile", l'obbedienza, tuttavia, non può formarsi senza l'intervento e la mediazione della ragione[35]. Preziose sono, allora, le parole di Spinoza che rimandano al ruolo centrale del lume naturale, il quale – una volta emancipato dall'asservimento alle dimostrazioni matematico-dogmatiche della Rivelazione – può far scaturire quella fiducia nel messaggio dei profeti che stabilizza, corrobora la convinzione di vivere nell'amore operoso per gli altri, ossia la persuasione di avere una buona condotta civile. Distinguendo fra uso pratico e uso dogmatico della ragione umana, le parole di Spinoza sono proficue e importanti anche perché aprono alla libertà di interpretazione della Rivelazione scritturale. Tutte le riflessioni e le dispute filosofiche su Dio sono ammissibili purché non deviino dall'esercizio della *pietas* verso l'altro.

Le dispute filosofiche su Dio sono libere dall'anatema di eresia perché

> la fede [...] concede a ciascuno somma libertà di filosofare e di professare senza colpa le opinioni che vuole intorno ad ogni cosa, condannando essa come eretici e scismatici soltanto coloro che insegnano dottrine atte a suscitare ribellione, odio, discordia e ira, e considerando invece come fedeli soltanto quelli che, in proporzione alla forza della loro ragione e alle proprie facoltà, diffondono la giustizia e la carità[36].

Non le migliori ragioni, ma le migliori opere di giustizia e *pietas* distinguono il virtuoso dall'empio, il giusto dall'ingiusto, il fedele dall'infedele.

Ed è proprio questo il terzo significato del concetto di obbedienza: l'unica censura che segna il discrimine tra libertà interpretativa ed eresia è proprio un criterio etico, ossia obbedire alla legge rivelata dell'amore secolarizzandola e facendo sì che «gli uomini vivano nella pace e nella concordia»[37].

Il criterio etico come discrimine fra fedele e infedele induce, inoltre, Spinoza a tornare su un aspetto affrontato già nel primo capitolo del *Trattato*: quello dell'immaginazione dei profeti, adatta alla Rivelazione scritturale perché *tratta delle cose che non sono*. In quel primo capitolo egli differenzia l'interpretazione mosaica della legge dalle interpretazioni degli altri profeti (Samuele, Abramo, Giuseppe, Giosuè), distinguendo fra la capacità immaginifica di Mosè di attingere in modo veridico alla Rivelazione divina e l'immaginazione profetica degli altri, i quali suppongono, sognano, credono di vedere e udire[38]. La differenziazione fra la vera voce rivolta a

[35] Sui diversi usi del termine ragione in Spinoza cfr., P.-F. Moreau, 2006, pp. 137-157.

[36] Spinoza, 1999, ed. it., 1972, p. 352.

[37] Ivi, ed. it., p. 352.

[38] Ivi, 1999, ed. it., pp. 21-22: «Se, dunque, noi scorriamo i Sacri Volumi, vediamo che tutto ciò che Dio rivelò ai profeti, fu loro rivelato o con parole o con figure, o nell'uno e nell'altro modo insieme. Ma le parole, e anche le figure, o furono vere, e reali al di fuori dell'immaginazione del profeta in ascolto o in contemplazione, ovvero immaginarie, in quanto l'immaginazione del profeta, anche nello stato di veglia, si disponeva in modo che a lui sembrava chiaramente di sentire parole o di vedere cose».

Mosè e le immagini, i suoni, le parole fantasticate dagli altri profeti non sembra stabilire, nel capitolo XIV, la distinzione fra la vera Rivelazione mosaica e la Rivelazione solo sognata, intuita dagli altri profeti. Essa si trasforma, piuttosto, nella questione del rapporto fra Rivelazione della legge universale dell'amore (religione cattolica o naturale) e la sua positività storica. Tale questione diventa esplicita quando Spinoza affronta il tema dell'efficacia persuasiva dell'unica legge universale della Rivelazione: l'amore, la pace, ossia quell'ideale etico e politico insieme che nasce dalla e nell'obbedienza a Dio. Ciascuno deve adattare alla propria intelligenza i dogmi della fede operosa dell'amore ed interpretarli nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo.

Le vie positive della Rivelazione sono plurali differenziate e tutte legittime ed ammissibili nella misura in cui possano rafforzare la persuasività della legge scritturale universale, possano facilitare il pieno consenso dell'animo di ciascuno all'esercizio dell'amore, favorendo così il diffondersi della giustizia e del rispetto reciproco nelle comunità. Vi è dunque un aspetto della Rivelazione profetica, quello legato alla sua efficacia persuasiva, fondamentale per la pratica dell'obbedienza, del tutto secolarizzato e storicizzato, affidato alla diversità individuale e culturale degli uomini. In questo gli uomini non fanno che ripetere l'esperienza dei profeti, sia di quelli che udirono la vera voce di Dio (Mosè) sia di quelli che si rappresentarono in modo fantastico, onirico i suoni, la voce e le immagini di Dio.

È infedele non colui che adatta alla propria mente (sensibilità ed intelligenza) la Rivelazione della *Scrittura*; non dunque la pluralità e storicità interpretativa della *Scrittura* dà adito a eresie, ma la disobbedienza alla legge universale dell'amore, della benevolenza e della pace. La disobbedienza è disonestà, egoismo, mancanza di solidarietà, è ribellione che mina il pacifico vivere comune nella fratellanza. La disobbedienza alla legge divina è allora un'offesa alla comunità, alla sua costituzione politico-civile.

Abbiamo visto, così, come la critica di Spinoza alla presunzione della teologia di fornire dimostrazioni metafisiche e matematiche della Rivelazione scritturale (Maimonide), riconosca alla fede un esclusivo valore etico. Criticare la teologia dogmatica, la quale usa i criteri di verità razionali per dimostrare i dogmi della fede, implica altresì voler scindere la filosofia dalla teologia, riservando alla filosofia una ambito di autonoma libertà dai dogmi ed è questo il contesto in cui l'*emancipatio* dalla potestà della teologia non significa gettare nell'anarchia eretica il pensare filosofico e la stessa religione, bensì stabilire gli ambiti della loro autonoma sovranità, come accadeva nella ritualità giuridica romana arcaica alla figura del padre e del figlio, liberato dalla potestà. Non dobbiamo essere dogmatici e – afferma Spinoza – andare alla ricerca dei motivi secondo cui il senso della *Scrittura* debba adattarsi alla ragione, ma nondimeno non dobbiamo, come fanno gli scettici, cercare di adattare

la ragione alla *Scrittura*[39]. Dobbiamo saper separare e rivendicare la piena autonomia di ragione filosofica da un lato e Rivelazione scritturale dall'altro. Con la reciproca emancipazione di filosofia e teologia si apre, però, anche lo scenario politico della Rivelazione divina: vedere la teologia come Rivelazione della legge dell'obbedienza avvia quell'importante processo di secolarizzazione del divino che implicherà la differenziazione e, al tempo stesso, la relazione fra la religione e il miglior ordinamento politico-civile.

3. OBBEDIENZA E SECOLARIZZAZIONE

Si è giunti al rapporto fra obbedienza e secolarizzazione o, per dire meglio, all'intreccio teologico e politico del concetto di obbedienza che era possibile avvertire già quando si è parlato dell'eresia e dell'infedeltà come elemento disgregante la comunità e quando si è indicato come lo stesso messaggio rivelato misuri l'obbedienza, l'autentica vita nella fede, con la capacità del singolo di promuovere la comunità solidale[40].

Il ruolo comunitario del singolo – e con esso il significato politico dello stesso messaggio rivelato – diviene ancora più esplicito grazie a quella fenomenologia dell'obbedienza, presente nel cap. XVI del *Trattato* e rivolta al superamento del diritto naturale privato in vista di una comunità giusta e pacifica. Si allude al famoso passo spinoziano in cui sono descritti tre diversi tipi o livelli dell'obbedienza civile. Troviamo in primo luogo l'obbedienza dello schiavo, la quale segna la totale sottomissione e alienazione di sé in vista dell'utile del padrone. Ad essa succede l'obbedienza del figlio il quale, pur sotto l'ègida della potestà paterna, rappresenta un'emancipazione dalla condizione dello schiavo. La potestà del padre e la passiva obbedienza del figlio convergono, infatti, sull'utile, intendendolo come unico scopo comune. L'ultima modalità d'obbedienza è quella del suddito (colui che chiameremmo oggi il cittadino), il quale rinuncia alla propria volontà per obbedire ad una volontà suprema, ma proprio tramite tale rinuncia contribuisce al bene della comunità, che è anche il suo bene.

Le diverse modalità di obbedienza sembrano avere un vettore, quello di trovare nella figura del suddito il proprio compimento emancipatorio che supera la reificazione del sé (lo schiavo come strumento dell'utile del padrone) e va oltre l'acquisizione dell'utile tramite la subordinazione passiva del figlio alla potestà paterna. Pur rappresentando il culmine del rapporto emancipatorio fra singolo e potestà altrui, l'obbedienza del suddito assume significati diversi a seconda del modo d'intendere l'organizzazione politica della comunità. Se l'esercizio del potere fosse

[39] Ivi, 1999, ed. it., pp. 359 e ss. .

[40] Per un volume che raccoglie riflessioni "transalpine" sul significato etico, politico, religioso e metafisico del pensiero spinoziano nel suo complesso cfr., Chantal Jaquet, Pierre-François Moreau (éd), 2012.

collegiale e comunitario, ognuno servirebbe solo sé stesso e nessuno sarebbe tenuto a servire il proprio uguale, asserisce Spinoza nel capitolo V,9 del *Trattato*. Si può dare il caso, tuttavia, in cui il potere non sia detenuto dalla comunità, bensì da uno solo o da pochi; il suddito deve obbedire, allora, a leggi fatte valere grazie alla capacità del principe di persuadere il popolo della propria autorevolezza o, come dice Spinoza, della propria superiorità. Insieme alla politica persuasiva, il sovrano deve poter infondere nei sudditi la speranza di ottenere qualche bene, particolarmente desiderato, in modo da farli appassionare al loro dovere. Se poi si guarda al rapporto fra obbedienza e libertà, Spinoza presenta due modelli politici antitetici: l'uno comunitario e democratico, l'altro monocratico. Nel primo caso, ossia nella gestione collegiale del potere, si esautora del tutto il concetto di obbedienza, intesa come rispetto della forza e dell'autorità del sovrano, perché in una società in cui il potere è nelle mani di tutti, le leggi sono stabilite sulla base del consenso comune. Modificare, aumentare o diminuire le leggi non ha, pertanto, alcun effetto sulla libertà dei sudditi perchè l'efficacia normativa delle leggi è sempre subordinata al loro consenso. Se invece il potere è detenuto solo da uno e si pretende obbedienza, facendo valere il solo principio d'autorità, l'osservanza delle leggi avrà bisogno di una radicale e capillare educazione. Il suddito dovrà essere educato fin da subito a "pendere dalle labbra" del potente, altrimenti il sovrano troverà molti ostacoli nell'emanare nuove leggi, poiché il suddito avvertirà immediatamente la restrizione delle libertà già acquisite, osteggiando l'attuazione di nuovi ordinamenti giuridici. Nella contrapposizione fra i due modelli, si fa strada una visione politica comunitaria e democratica di cui Spinoza parlerà più apertamente nel Capitolo XVI, 11, dichiarando con grande fermezza che lo Stato democratico gli appare il più "naturale" e il più conforme alla libertà che la natura possa concedere a ciascuno. Nello Stato democratico non c'è, dunque, alcun suddito che trasferisca ad altri il proprio diritto di natura cedendo con esso anche il proprio consenso e assenso razionali. Lasciare il proprio stato di natura significa affidarsi, allora, alla formazione comunitaria del consenso che rende ognuno membro della comunità di eguali, così come eguali si era nello stato di natura. Un'egiuaglianza, quella della comunità politica democratica che, tuttavia, presenta qualche tratto problematico. Da una lato, essa ha come riferimento l'eguaglianza dello stato di natura, il cui ordine interno, come si vedrà fra poco, è stabilito da Dio. Dall'altro, tale eguaglianza richiede un continuo esercizio del lume naturale e dunque il superamento dello stato di natura. È, infatti, nel pieno uso, anche se sofferto e non sempre raggiunto, del lume naturale che il suddito compie il proprio processo emancipatorio dallo stato di natura e, al tempo stesso, si svincola del tutto dalla condizione del "figlio", trasmutando con ciò anche il significato della ricerca dell'utile. Guardiamo, allora, cosa deve abbandonare il suddito per tale trasformazione, dedicandoci, se pur brevemente, alla descrizione dello stato di natura. Per Spinoza esso è del tutto pre-morale, vi vige un incolpevole

egoismo[41] e un desiderio di potenza, i quali fanno sì che si esercitino i propri diritti seguendo esclusivamente la potenza della propria natura. L'abbandono dello stato di natura in vista dello stato civile non significa, tuttavia, passare da una condizione priva di legge all'ordine civile. Lo stato di natura non è deregolato o 'agiuridico'; esso trova le proprie norme e leggi nelle «regole della natura di ciascuno individuo per cui ognuno è determinato a vivere e ad agire in un determinato modo»[42]: i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria e gli uomini seguendo le proprie passioni e desideri. Viene offerta qui l'idea di una legislazione naturale (o diritto di natura) che coinvolge uomini, animali e ogni ente naturale. Considerata in modo assoluto, la natura ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere e «il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, perché la potenza della natura è la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto ad ogni cosa»[43]. L'uomo, dal canto suo, ha pieno diritto a operare «così come è naturalmente determinato senza alcuna differenza fra gli uomini e tutti gli altri individui della natura»[44]. Descrivendo lo stato di natura come "diritto" alla propria potenza senza vera soluzione di continuità fra l'uomo, gli animali e gli altri enti naturali, Spinoza uitlizza spesso locuzioni di ordine giuridico, come "essere lecito" o "essere vietato"; «gli uomini – si trova scritto nel cap. XVI – potendo esercitare con *pieno diritto* la propria potenza [corsivo nostro]»[45], è per loro *lecito* agire secondo le proprie passioni ed è loro *vietato* agire secondo ciò che non possono o non vogliono. «Tutto ciò che ciascuno, considerato sotto il solo potere della natura, giudica sia utile, sia perché guidato dalla sana ragione, sia perché guidato dalle passioni, gli è *lecito* perseguirlo di *pieno diritto naturale* [corsivi nostri]»[46]. Ogni individuo può così perseguire il proprio desiderio in qualunque modo – ingannando, odiando, ma anche pregando – e con qualunque mezzo gli torni più comodo e utile. Tutte le leggi, che vigono prima del patto del lume naturale, che è comunque patto con il sovrano, sono determinate dalle regole di funzionamento delle passioni, che costituiscono il materiale effettivo della forma naturale del diritto. Il patto agisce su questo nucleo effettivo e passionale del diritto naturale, istituendo,

41 La mancanza di colpa nel seguire le passioni della propria natura, una sorta di innocenza passionale dell'uomo naturale, emerge nel confronto fra legge naturale e Legge della Rivelazione profetica, fra stato di natura e stato di religione. L'uomo che segue la forza e la potenza della propria natura determinata è incolpevole perché non è tenuto a conoscere la Legge della Rivelazione che è il momento in cui paolinamente si istituisce il peccato e dunque la coppia colpa e innocenza: «[...] E quindi lo stato naturale non va confuso con lo stato di religione, ma va concepito senza la religione e senza la legge, e di conseguenza senza il peccato e senza l'ingiuria, come abbiamo già fatto e abbiamo confermato con l'autorità di Paolo», ivi, 1999, ed. it., p. 388-389. Quanto questa posizione di Spinoza possa segnalare un rapporto sottorraneo anche con la valutazione luterana della Legge mosaica sarebbe un interessante ambito di ricerca. A questo proposito ricordiamo qui la *Prefazione* di Lutero all'*Antico Testamento* del 1523 cfr. Martino Lutero, 1983, ed. it., 1987, pp. 3-15.

42 Spinoza 1999, ed. it., 1972, p. 377.

43 Ibidem.

44 Ibidem.

45 Ivi, 1999, ed. it., p. 378.

46 Ivi, 1999, ed. it., p. 379.

come si accennava più sopra, un nuovo significato dell'utile[47]. L'utile dello stato civile non coincide più con la legge del desiderio, o con il rapporto fra miglior vantaggio e minor danno nel soddisfacimento dei propri appetiti, non corrisponde più all'utile del rapporto padrone/schiavo o padre/figlio. L'utile che contraddistingue lo Stato di diritto riguarda l'attuazione della legge della comunità e della sua sicurezza. Anzi, nel passaggio allo Stato di diritto, l'utile è espresso dal patto stesso istituito con la suprema autorità. Si tratta in definitiva del patto che la sana ragione dell'individuo fa per soddisfare il proprio desiderio razionale di sicurezza e convivenza pacifica. In questo senso va intesa l'obbedienza del suddito: il suddito è colui che, per fedeltà verso un patto di benessere e di consenso collettivo, usa ragione e obbedienza nei confronti di una suprema autorità il cui mandato politico è il rispetto della comunità e la garanzia del benessere comune.

Sorge, però, qui una questione: se si può senz'altro affermare che l'obbedienza alla legge civile comunitaria implica in definitiva obbedire alla ragione che è in ognuno di noi, per cui possiamo senza dubbio supporre che il patto fra suddito e sovrano avviì la secolarizzazione della legge divina, è altresì innegabile che il modello cui si rifà la legge del sovrano è proprio la legge scritturale. Sia la legge rivelata sia il sovrano comandano, infatti, la *pietas*, l'amore per ogni altro, comandano così di operare per la formazione di una comunità eticamente fondata, giusta, solidale, inclusiva che Spinoza, come si è visto, ha chiamato democrazia.

Il significato pratico della Rivelazione dà vita così a un modello di secolarizzazione politica basato su una particolare triangolazione fra uomo-legge scritturale-comunità in cui è la legge della *Scrittura* a mediare il rapporto fra il singolo e la comunità. Tale modello implica tuttavia anche una circolarità o implicazione reciproca fra la verticalità dell'obbedienza e l'orizzontalità della prassi comunitaria. Si può dire: solo in vista della legge divina è possibile tradurre in prassi politica il contenuto rivelato della religione universale e, nel contempo, si può affermare: solo in funzione della comunità la legge divina diviene prassi etica per l'uomo. Disobbedire alla legge divina è, infatti, immediatamente anche sabotare la giustizia comunitaria, offendere la comunità e le sue fondamenta politico-civili. In altre parole Dio, tramite la legge, media il rapporto fra il singolo e la comunità, ma al tempo stesso affida proprio all'agire comunitario, volto alla fratellanza, la capacità di dare vita e parola attiva alla propria Rivelazione. Tale circolarità, o reciprocità fra verticalità e orizzontalità della legge dell'amore, permane anche nel caso dell'obbedienza al sovrano. L'uomo incontra l'altro nel rapporto orizzontale di amore e rispetto solo tramite l'obbedienza verticale alla legge del sovrano. Al tempo stesso tale legge non fa che comandare la salvaguardia della fratellanza comunitaria presente orizzontalmente nella sana ragione di ognuno. Il processo di secolarizzazione inteso come emancipazione dalla teologia dogmatica vede la legge scritturale come elemento

[47] Pierre-François Moreau,1990, pp. 135-151.

intermedio fra singolo e comunità, ma affida alla comunità il compito di tessere le fila della semantica politica della Rivelazione.

4. IL RAPPORTO COMUNITÀ-PERFEZIONE DIVINA IN LEIBNIZ

La centralità della *pietas* non si riscontra solo nella riflessione teologico-politica di Spinoza, ma si può rinvenire facilmente anche nella filosofia di Leibniz. Si pensa qui a ciò che Leibniz, nel *Discorso preliminare* alla *Teodicea* e nel precedente scritto del 1677-1678 *Elementa verae pietatis*, considera la vera pietà da opporre sia ai riti e culti esteriori[48], sia alla teologia dogmatica. «La vera pietà, come la vera felicità, consiste nell'amore di Dio, ma in un amore illuminato il cui ardore non sia disgiunto dalla luce»[49]. La vera pietà è amore di Dio per l'uomo, dell'uomo per Dio e per il suo prossimo, come continua a dire Leibniz nel § 5 del *Discorso preliminare*. All'amore illuminato di Dio è correlativo l'amore illuminato dell'uomo, ossia l'amore rischiarato dalla ragione o, per meglio dire, dal saper dare ragioni. Esso è ardore scaturito dalla sapienza, ben distinto, dunque, dai sentimenti di timore e speranza, indotti dalle superstizioni pagane di cui Leibniz parla nel § 3 del *Disorso preliminare* alla *Teodicea*. Tale amore

> fa nascere quel piacere nelle buone azioni che dà rilievo alla virtù e, rapportando tutto a Dio come centro, eleva l'umano al divino. Facendo infatti il proprio dovere e obbedendo alla ragione, si eseguono gli ordini della Ragione suprema, si dirigono tutte le proprie intenzioni verso il *bene comune, che non differisce in nulla dalla gloria di Dio*; *si scopre che non c'è interesse particolare più grande di quello di sposare l'interesse generale, e si giova a se stessi compiacendosi di procurare i veri vantaggi per gli uomini* [corsivi nostri][50].

In queste poche righe Leibniz designa un vero e proprio processo di secolarizzazione del divino che si basa sull'amore e al tempo stesso sul riconoscimento della virtuosità e dei bisogni umani. Solo giustificati nella gloriosa misericordia di Dio, gli uomini diventano amanti non solo di Dio in sé stessi, come voleva Agostino,

[48] Della critica leibniziana ai culti parla anche Wolff nella sua recensione alla *Teodicea*; cfr., Christian Wolff, 2012, pp. 113 e ss. .

[49] Wilhelm Gottfried Leibniz,1978, ed. it., 2005, p. 20.

[50] Ibidem. L'espressione leibniziana «i veri vantaggi per gli uomini» non deve trarre nel facile inganno di interpretare la nozione di vantaggio come emblema della visione utilitaristica dell'amore per l'altro. I «veri vantaggi per gli uomini», proprio perchè "veri" si inscrivono nella visione del rapporto fra gli individui che Leibniz offre nei suoi studi di diritto e, in particolare, nella sua equiparazione del diritto naturale con il diritto di pietà. Esso si lega al valore etico dell'amicizia, intesa come amore disinteressato per la felicità altrui, specchio umano della saggezza divina. Nel diritto universale benevolenza, *pietas*, amicizia sono in realtà sfaccettature della stessa identica medaglia, ossia dell'*habitus* alla cooperazione giusta e virtuosa alla felicità (morale) dell'altro e, per suo tramite, al bene della comunità. Cfr., Leibniz, 1893, ed. it., 1951, pp. 115 e ss. Per una diversa valutazione del rapporto fra utile e virtù nella riflessione leibniziana sull'amicizia cfr., Francesco Piro, 2007, pp. 80-89 e Mariannina Failla, 2017a, pp. 207-225.

ma di sé negli altri e degli altri in sé stessi. Solo tramite la relazione verticale con l'amore divino, l'uomo appartiene armoniosamente a sé stesso e alla comunità, ossia riconosce come suo proprio e più grande interesse promuovere l'interesse dell'intera comunità. Ne emerge una complessa teoria dell'armonia che non riguarda solo il pur fondamentale rapporto proporzionato e misurato fra unità e varietà, che ha il suo orizzonte metafisico nell'idea dei compossibili divini. Tale teoria coinvolge anche aspetti etici e politici del pensiero leibniziano[51], espressi dal carattere relazionale e comunitario della *pietas*. Pensarsi individuo nella comunità e sapersi comunità nella propria individualità è lo scopo finale della *pietas* terrena, vergata da Dio nel cuore di ogni uomo. Armonico e duraturo è anche il piacere che deriva dall'amore per l'altro, scevro da qualunque forma di utile o interesse. Tale amore, o felicità, si declina seguendo le due modalità dell'armonia stessa: l'estensione e l'intensione. Nelle pagine dedicate al diritto naturale il momento estensivo dell'armonia amorosa contiene l'avversione all'isolamento e al ripiegamento egoistico su sé stessi, da cui non possono che generarsi dolore, conflitti e morte. L'autoreferenzialità della ricerca dell'utile e il desiderio egoista sono considerati pari ad un animale parassita che, non vedendo e non curandosi della bellezza architettonica del corpo in cui dimora, lo decompone fino a farlo morire[52]. Leibniz parla non solo di estensione, ma anche di grado intensivo dell'amore.

L'amore disinteressato per l'altro non è rivolto in maniera indifferenziata a tutti gli altri uomini, ma ha un'intensità graduale diversa per ogni essere umano. Pur soggetta al principio della comparazione fra intensità proporzionalmente maggiori o minori, la differenziazione graduale dell'amore ha un proprio criterio che ne stabilisce l'ambito di operatività ed efficacia e tale criterio è l'umanità stessa: bisogna considerare l'altro sempre degno di amore disinteressato anche se è la peggiore persona al mondo. Così si esprime Leibniz nei suoi scritti giuridici: «Anche nel malvagio e nell'incapace amiamo pur sempre l'umanità, nel semplicione la probità, nello scioperato lo spirito; *nel peggiore di tutti [amiamo] almeno la potenziale capacità al bene* [corsivi nostri]»[53]. Con queste parole egli, in definitiva, vuole dire: il limite che decide dell'intensità dell'amore morale per l'altro (felicità) non è la moralità in atto, ma la moralità in potenza. Essa garantisce il grado minino di amore per gli altri, unendo all'intensità dell'amore la sua potenziale estendibilità a tutti gli uomini. Il carattere estensivo ed intensivo dell'armonia, e della felicità che ne deriva, testimonia la loro natura intrinsecamente relazionale, che si lega alla nozione di perfezione[54] e di perfezione divina.

[51] Per lo sfondo metafisico e al tempo stesso fenomenico del concetto di armonia cfr., Frédéric de Buzon, 1995, pp. 95-120.

[52] Leibniz, 2003, ed. it., 1951, p. 96.

[53] Ivi, 2003, ed. it., 1951, p. 99.

[54] Per un'analisi focalizzata sul significato matematico della perfezione (teoria delle variazioni matematiche) e sulla sua portata metafisica, ossia sul suo stretto legame con il concetto di armonia (unità della varietà qualitativa degli enti) si veda Arthur Dony, 2017, pp. 555-574.

Consideriamo, allora, cosa ci dice il giovane Leibniz sulla perfezione, quel Leibniz così vicino ai temi della *pietas* e dell'amore disinteressato:

> Ora, anche il pensiero è, in qualche modo realtà; e lo è tanto maggiormente quanto più la cosa viene in certo modo moltiplicata dal fatto di pensarla: infatti le singole menti contengono ognuna una certa rappresentazione dell'intero mondo. Perciò è più perfetto quel modo di pensare attraverso il quale si ha che un solo atto di pensiero si estende a più oggetti insieme: così infatti vi è maggiore realtà in quel pensiero. Ciò d'altronde avviene grazie alle Relazioni: la relazione è infatti una specie di unità nel molteplice. E le forme di relazioni sono i nessi (*nexus)* e i rapporti delle cose fra loro, le proporzioni, le proporzionalità. Da tutte queste relazioni considerate insieme in un dato oggetto, risulta l'armonia. Pertanto quante più relazioni (il cui aggregato è l'armonia) vi sono nell'oggetto pensabile tanta più realtà o, che è lo stesso, tanta più perfezione vi è nel pensiero di esso; da ciò segue che l'Armonia è la perfezione dei pensabili, considerati beninteso, in quanto pensabili[55].

Ed è chiaro che l'armonia di tutte le cose è pensabile in modo perfetto solo da Dio. È il nesso fra armonia-perfezione-relazione a contenere la forma più interessante di secolarizzazione del divino, volta al bene comunitario e già annunciata dalla *pietas*. Partendo dal presupposto che l'Armonia sia la perfezione dei pensabili in quanto pensabili, Leibniz sostiene che la perfezione di tali pensabili esprima il grado maggiore della loro realtà. Proprio la maggiore realtà di un pensabile è poi data dalla sua capacità di *mettere in relazione* il maggior numero di oggetti ed enti. Pertanto più vasto è il numero di oggetti/enti, messi in relazione dal possibile, più intenso è il grado di realtà e più alta è la perfezione degli oggetti, degli enti pensati e della loro connessione, mostrando, fra l'altro, l'intreccio fra ordine logico e ontologico della perfezione.

Anche nel caso della perfezione, come in quello della *pietas*, insieme al rapporto di estensione (il più vasto numero di oggetti) ed intensione (il massimo grado di realtà), proprio dell'armonia, si propone una triangolazione (uomo-Dio-comunità), nella quale il vettore verticale è dato dalla perfezione stessa, il cui massimo grado di realtà è Dio, e quello orizzontale è offerto dalla capacità e produttività relazionale (comunità).

Il nesso fra armonia-perfezione-relazione offre, infatti, un dispositivo teorico fondamentale non solo per la relazione con il divino, ma anche per intendere l'individuo come inscindibile dalle relazioni e nessi intramondani. Non si può dare individuo – sia in senso concettuale e ontologico (sostanza individua) sia in senso esistenziale (persona) – se non immerso in un sistema articolato e complesso di relazioni. Il concetto di "realtà dei possibili", la cui massima perfezione è in Dio, conterrebbe così anche il modello dell'imprescindibile intreccio intramondano fra gli individui che, grazie all'intellezione non astratta di sé e del mondo, solo la persona è in grado di vedere e sentire, agendo in esso e per esso, promulgando la

[55] Leibniz, 1948, ed. it., 2003, p. 99.

felicità[56]. È proprio la concezione dell'individuazione come massimo grado di estensione relazionale a offrire al pensiero liberale moderno la base per il concetto di comunità[57], intesa come luogo della composizione (armonia) degli interessi e delle istanze individuali, cui rimanda lo stesso paradigma linguistico comunicativo di Karl Otto Apel.

Spinoza e Leibniz sembrano condividere un impianto di base, ovvero il modello triangolare che parte dall'individuo, passa attraverso la perfezione di Dio, o il suo messaggio scritturale, e, tramite essi, ritorna all'umano rappresentato ora dalla comunità e dal bene comunitario in cui il sé viene inteso come superamento della condizione naturale, la passione e la paura per Spinoza e, in definitiva, l'utile egoistico per Leibniz. La domanda che ora si vuole porre è: un tale schema triangolare ha una propria consistenza e validità anche per il rapporto tra etica e religione in Kant?

5. IL RAPPORTO FRA LIBERTÀ E DIO IN KANT

Indispensabile è a questo punto l'analisi del ruolo dell'idea di Dio nella *Kritik der praktischen Vernunft* che, anche in questo caso, si affronterà individuando una polarità o, forse, una circolarità fra intelligibilità umana e divino. Da un lato, Kant giustifica il rimando dell'idea di Dio a una sua possibile realtà oggettiva, affermando che l'unica 'consistenza' (*Bestand*) dell'idea di Dio è data dall'apoditticità della legge morale cui rinvia l'idea trascendentale di libertà (*Vorrede* alla *Kritik der praktischen Vernunft*). La possibilità di fare esperienza di Dio è, dunque, solo morale ed è del tutto affidata all'idea di libertà e alla sua legge apodittica. Dall'altro lato, in quanto

[56] Il contributo di Luca Basso, 2016, pp. 443-454 è volto a mettere in relazione le riflessioni politiche leibniziane con il tema del rapporto teoria-prassi e con l'orizzonte teologico-metafisico della felicità e della conseguente relazione individuo-comunità.

[57] Nella sua concezione dell'Apriori della comunicazione, Apel riprende argomenti legati alle concezioni leibniziane dell'intrinseca relazionalità dell'amicizia e dell'amore da intendere come declinazione politica del concetto di armonia. La prima caratteristica dell'Apriori della comunicazione è estendere l'istanza universalistica non solo alle pretese di verità degli scienziati, bensì anche alle pretese virtuali dell'umanità, ossia a tutti i potenziali bisogni di tutti gli esseri umanii. Parlare di potenziali bisogni di tutti gli esseri umani implica anche riflettere sulla composizione non conflittuale delle innumerevoli istanze soggettive. Nella reinterpretazione socio-politica del carattere estensionale della teoria leibniziana dell'armonia, si innestano motivi pragmatisti. L'Apriori della comunicazione rimanda, infatti, al principio pragmatista del *self-surrender* (auto-arresa, auto-limitazione o sacrificio). Il concetto di *self-surrender* ha il compito di limitare l'imporsi soggettivo-egoistico degli interessi a vantaggio della «transoggettività della [loro] rappresentanza argomentativa». Apel si ispira qui al socialismo logico di Peirce, ma in definitiva attinge ai presupposti leibniziani del liberalismo moderno, ossia a quel nodo problematico del rapporto fra utile e amore disinteressato affrontato da Leibniz nei suoi scritti di diritto naturale. Karl Otto Apel, 1973, ed. it., 1997, pp. 260 e ss.). Per la critica di Peirce alle degenerazioni del liberalismo e all'esaltazione degli interessi particolari e della loro competizione conflittuale si veda Charles Sander Peirce, 1991 [1923], ed. it. 2003, pp. 1149-1168; per l'analisi del rapporto fra Leibniz e gli aspetti politici del pensiero di Peirce, Failla, 2019, pp. 1-36.

Sommo bene originario, Dio è l'unico oggetto possibile, l'unica determinazione e movente[58], della volontà pura (*Dialektik der praktischen Vernunft*). Stando a questi due brevi passaggi, si assiste a una circolarità (o reciproca relazione) fra libertà umana e idea di Dio che, in fondo, colloca la riflessione kantiana in linea di continuità con il modello di secolarizzazione già emerso nelle analisi della filosofia spinoziana e leibniziana. Vediamo di illustrare tutti gli elementi di questa circolarità: Kant sostiene che le Idee di Dio e d'immortalità ricevono consistenza (*Bestand*) e realtà oggettiva (*objektive Realität*) dal concetto di libertà nella misura in cui la stessa realtà (*Realität*) della libertà è dimostrata dalla legge apodittica della ragione pratica. E fin qui sembrerebbe che la possibilità del riferimento oggettivo dell'ideazione razionale del divino sia la legge morale. Con la sua apoditticità, essa, infatti, conferisce all'idea di libertà trascendentale quella realtà indispensabile a farla diventare ancoraggio oggettivo delle idee razionali di Dio e dell'immortalità:

> Il concetto della libertà, in quanto la sua realtà (*Realität*) è dimostrata da una legge apodittica della ragione pratica, costituisce ora la chiave di volta (*Schlußstein*) dell'intero edificio di un sistema della ragione pura, anche della ragione speculativa. E tutti gli altri concetti (di Dio e dell'immortalità), che, come semplici idee nella ragione pura, rimangono senza punto d'appoggio, si legano ora a quello, e con esso e per esso ricevono consistenza e realtà oggettiva (*Bestand und objective Realität*): in altri termini, la loro possibilità viene dimostrata per il fatto che la libertà è reale (*wirklich*). Infatti, questa idea si manifesta (*offerbart sich*) attraverso la legge morale[59].

In questi passi Kant fa una duplice operazione linguistica che si rivela fondamentale. Egli, per un verso, mette in relazione il carattere apodittico della legge della ragione pratica con la sua *Realität* e, per l'altro, specifica, immediatamente dopo, che conferire consistenza obiettiva (*objektiven Bestand*) all'ideazione razionale di Dio implica anche cercarne una dimostrazione tramite l'effettività (*Wirklichkeit*) della libertà. Si può supporre che con queste due parole, *Realität* e *Wirklichkeit*, sia in atto il duplice rapporto della libertà con la legge: da un lato, con la sua apoditticità (*Realität*) e, dall'altro, con la sua moralità effettiva (*Wirklichkeit*). Si può, altresì, ipotizzare che tale duplice rapporto serva a Kant per fornire chiarezza apodittica alla legge (che solo così può diventare appiglio oggettivo per l'intera ideazione razionale) e, al tempo stesso, per rispondere alla domanda circa il rapporto fra intelligibilità e sensibilibità dell'umano. Com'è possibile che il soggetto razionale si colga, rispetto a sé stesso, come puramente intelligibile e, nel contempo, in vista della natura, si rappresenti come fenomeno nella intuizione interna, ossia nella fenomenicità temporale della coscienza?

[58] Pur mantenendo le sue reserve critiche, lo stesso Habermas ha visto nella filosofia della religione di Kant la capacità di fornire un movente in grado di vincolare l'agire dell'uomo alla legge morale. Cfr. Habermas 2005, ed. it., 2008, pp. 11-148, 2005a, pp. 19-43 e 2012, ed. it., 2015, pp. 81-215.

[59] Kant, 1908, ed. it., 2004, p. 3-4. Si vuole qui ricordare come il rapporto fra Dio e legge morale abbia indotto a supporre una continuità fra Kant e Spinoza, cfr. Roberto R. Aramayo, 2019, pp. 473-485.

Se si parte dal presupposto che il termine *wirklich* implichi la relazione sintetica fra dimensioni ed elementi diversi, si può supporre che la legge abbia a che vedere non solo con la sua chiarezza e distinzione (*Realität*) – da ricondurre a ciò che nella *Kritik der Urteilskraft* corrisponde alla bellezza aderente e alla perfezione logica di un concetto intendendola come perfezione della ragione pratica – ma anche con il rapporto fra noumenicità della libertà e azione umana, come del resto Kant aveva indicato già nella terza sezione della *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*[60]. L'effettività della legge morale (*Wirklichkeit*) riguarda, così, la domanda su come sia possibile per la pura intelligibilità, corrispondente all'autodeterminazione della volontà puro-pratica, normare la prassi umana. Questa domanda e la conseguente centralità della massima categorica per l'agire umano saranno di vitale importanza nell'analisi del rapporto fra l'uomo e Dio. Prima di arrivare a ciò o, proprio per arrivare a chiarire le modalità di tale rapporto, si deve mettere in evidenza che l'apoditticità (*Realität*) e l'effettività (*Wirklichkeit*) della legge costituiscono anche l'apporto che la ragione pratica può dare alla ragione teoretica. Perché, infatti, tornare sul concetto di libertà dopo averne ampiamente parlato nella prima *Critica*?

Il concetto d'incondizionato, che la ragione pura teoretica può costruire, è solo problematico. La ragione può solo attestare la sua possibilità, ma non gli può assicurare alcuna *objective Realität* e, tanto meno, può dimostrare la sua effettività (*Wirklichkeeit*). Detto in altri termini: se vuole rimanere critica, la ragione pura non può trovare e offrire un oggetto all'incondizionato, può solo dichiararne la possibilità allo scopo di non essere attaccata nella sua essenza. Stabilire come impossibile e autocontraddittorio l'incondizionato implicherebbe, infatti, ammettere l'impossibilità dell'ideazione razionale *tout court*, lasciando precipitare la ragione stessa nell'abisso dello scetticismo. Il concetto problematico di incondizionato ha, dunque, lo scopo di salvaguardare l'essenza della ragione (l'ideazione razionale) legittimandola come possibile, dunque pensabile, ma non può andare oltre, non può conferire effettività e realtà alla stessa ideazione dell'incondizionato. Se la ragione teoretica non può spingersi a determinare il proprio oggetto intelligibile, essa, insieme all'idea di libertà, non può neanche ricevere alcuna spiegazione naturalistica, la sola ritenuta da Kant responsabile di quell'auto-contraddittorietà dell'incondizionato che farebbe cadere la ragione nella disperazione scettica. Sono, infatti, i fautori del naturalismo morale, a riternere anarchica e contraddittoria l'idea della causa intellegibile della libertà. Sostenendo che non si possa uscire dall'ambito del concetto fisico naturale di causa, unico principio filosofico da adottare in materia di libertà, i naturalisti morali asseriscono che la causalità intellegibile esautori e renda vuoto il concetto stesso di legge. Se si presuppone la presenza di una facoltà, che dia inizio assoluto a uno stato e a una serie conseguente da tale stato, dobbiamo

[60] Kant, 1911, p. 448, ed. it., 2010[2] p. 131: «Ora io affermo: ad ogni essere razionale che abbia una volontà, dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà stotto la quale soltanto egli agisca».

derivarne che non sarà solo la serie di stati ad assumere un inizio assoluto, ma *la spontaneità stessa che produce la serie*. Proprio in quanto causalità spontanea della serie di concatenazioni causali della natura, la causa intelligibile non ammetterà nulla come antecedente a sé stessa, non rimanderà ad alcuna altra causa. Questo provocherebbe un vuoto causale nel cuore della causalità prima, la quale diventerebbe una semplice finzione del pensiero. L'azione che effettivamente accade, e che si vuole fondare sul principio di causalità prima, sarà, pertanto, priva di legalità. L'ammissione di un principio primo causale, al di fuori della natura, porrebbe, inoltre, la libertà in opposizione inconciliabile con la causalità naturale. Se la libertà trascendentale cadesse in un rapporto oppositivo, recalcitrante ad ogni mediazione con le leggi della causalità naturale, essa non solo sarebbe una vuota finzione del pensiero, ma una sua finzione anarchica perché incapace di instuarare un rapporto con l'unico concetto di legge, ritenuto valido dai "fisiocrati", quello della natura[61]. Rinunciando a qualsiasi rapporto con le leggi naturali, la libertà trascendentale perderebbe anche la possibilità di garantire unità all'esperienza in generale perché non renderebbe possibile alcun riempimento intuitivo del suo concetto. La libertà trascendentale – sosterrebbero i naturalisti morali – è si liberazione dalla costrizione della causa naturale, ma, proprio per questo, è altresì liberazione dalla guida di tutte le regole naturali; è liberazione dalla legge, pertanto è caos, anarchia. Di fronte alle obiezioni naturaliste, il nucleo problematico dell'antinomia della libertà è pensare una libertà trascendentale che non esautori, ma si ancori alla legalità[62]. A questo problema – come si diceva – la *Kritik der reinen Vernunft* risponde garantendo la pensabilità (possibilità) dell'idea razionale di libertà, mentre la *Kritik der praktischen Vernunft* cerca una risposta nel valore oggettivo e apodittico della legge. Seguendo quest'ordine di pensieri, nella *Vorrede* alla *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant inverte la relazione fra idea di libertà e idea di Dio, stabilita in precedenza, e afferma: la libertà è l'unica idea di cui noi sappiamo a priori la possibilità *senza comprendere e cogliere* perché essa sia la condizione soggettivo-razionale della legge morale, quale noi la conosciamo. Pur non potendo diventare condizioni

[61] Sulla problematicità delle argomentazioni insite nell'antitesi "fisiocratica" alla causalità prima, ossia sulla effettiva capacità della causalità prima di depotenziare fino ad annullare l'efficacia del concetto di causa, si può riflettere considerando due interpretazioni opposte dei cruciali passaggi dialettici della ragione pura. Da un lato si vuole menzionare l'interpretazione arendtiana della causalità prima che ne valorizza l'efficacia, considerandola come un duplice inizio: inizio assoluto e inizio nel tempo. Dall'altro, non ci si può esimere dall'indicare l'acerrima critica di Th. W. Adorno al concetto kantiano di causalità intelligibile. Nella misura in cui Kant, per rispondere all'obiezione "fisiocratica", attribuisce alla causalità prima un'efficacia sulle azioni mondane, finisce per interpretare l'intelligibile utilizzando lo stesso modello fisiocratico-naturalista che voleva superare (causa prima come causa efficiente). Cfr. Hannah Arendt,1978, ed. it, 1987, p. 430 e Theodor Wiesengrund Adorno, 1977, ed. it., 2004, pp. 187 e ss. L'uso del termine "fisiocrati" è giustificato dall'espressione kantiana *transzendentale Physiokratie*, usata nella seconda annotazione all'antitesi della terza antinomia della prima *Critica*.

[62] Klaus Düsing 2014, pp. 37-48; Failla, 2014, pp, 131-150.

della legge morale, le idee di Dio e d'immortalità, che qualche riga prima avevano ricevuto sussistenza oggettiva proprio tramite lo stretto legame fra libertà e legge morale, capovolgono il loro rapporto con l'idea di libertà, diventando ora *condizioni dell'oggetto necessario di un volere* determinato dalla legge morale. In questo contesto le idee di Dio e di immortalità, che avevano tratto il loro ancoraggio oggettivo dalla libertà, si trasformano in condizioni necessarie per pensare ciò che la legge morale comanda di volere al sé razionale, ossia per pensare il Sommo bene.

Con queste riflessioni ci troviamo di fronte alla seguente situazione: l'idea di libertà – tramite l'apoditticità (*Realität*) e l'effettività (*Wirklichkeit*) della legge morale – è l'unico oggetto (*Bestand*) adeguato per l'idea di Dio, ma, dal canto suo, l'idea razionale di Dio è la condizione necessaria per pensare quel Sommo bene che fornirà un oggetto adeguato alla volontà puro pratica, dunque ad una volontà positivamente libera perché autodeterminatesi. Come sopra anticipato, in questo modo si delinea un rapporto circolare fra libertà umana e idea di Dio, il quale non sembra presentare vere vie d'uscita dal modello spinoziano e leibniziano in cui il divino costituisce ancora il fulcro e l'emblema dello stesso processo di secolarizzazione.

6. COMUNITÀ E SECOLARIZZAZIONE IN KANT

In tale continuità, tuttavia, Kant introduce un elemento di rottura, rinvenibile nel primo movimento di pensiero, ossia nella convinzione che la legge morale, considerata nella sua apoditticità ed effettività, sia l'unico ancoraggio oggettivo per l'idea di Dio.

Perché si può parlare di discontinuità nella continuità?

In primo luogo, dalla supposizione che il contenuto oggettivo dell'idea di Dio sia la legge morale si può derivare un effettivo capovolgimento del rapporto individuo-legge divina-comunità. Tale capovolgimento è desumibile dalla stretta connessione fra perfezione logica della legge e sua effettività morale (*moralische Wirklichkeit*), connessione che – come si è detto in precedenza – implica la relazione fra apoditticità della legge e massime categoriche. Questo è il passaggio fondamentale: la libertà, ossia l'idea trascendentale dell'incondizionato, ha il suo fondamento ultimo non in Dio, ma nella legge morale. Grazie alla sua effettività, la legge morale non è – come ha scritto Heidegger nel 1931[63] – un puro nulla o un *Faktum* formale della ragione, ma si determina grazie alla dinamica di quei momenti dell'imperativo categorico: umanità-finalità-dignità, basilari per il riconoscimento comunitario del sé razionale ("regno dei fini" come comunità moralmente fondata).

Vediamo quale riscontro si può trovare nelle riflessioni morali di Kant per questo essenziale passaggio teorico. Nella *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant

[63] Heidegger, 1982, pp. 270 e ss. .

vuole individuare il fondamento oggettivo delle massime pratiche, quello che unisce la loro possibilità universale alla necessità trasmutandole in dovere. Troviamo subito qui un avvertimento importante: per cogliere il fondamento oggettivo della massima dobbiamo pensare una natura razionale, la cui esistenza in sé si risolva nell'essere pura finalità. Un principio del genere, però, – ossia un principio puramente razionale, fondamento oggettivo della legge pratica e della volontà – la natura umana deve poterselo rappresentare come principio che la riguarda. L'essere umano, cioè, deve far valere per sé stesso questo principio puramente intelligibile, deve fare in modo che esso abbia il potere di determinare la propria volontà. Quest'ordine di problemi induce Kant alla famosa formulazione della massima dell'imperativo categorico che recita: «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona, come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo»[64]. Da questa formulazione si possono desumere due elementi fondamentali: il primo è considerare sempre nelle proprie massime la natura sintetica dell'uomo: il suo essere insieme intelligibilità finalistica e sensibilità, il suo essere esposto alle passioni, agli interessi particolari, agli abusi strumentali di sé e degli altri. Il secondo elemento è considerare non solo sé stessi, ma anche "ogni altro" come essere intelligibile.

Vale la pena soffermarsi su questo secondo elemento e Kant ci aiuta a farlo proprio quando argomenta sulla natura soggettiva ed oggettiva della rapresentazione che il soggetto si fa della pura finalità razionale. Chiediamo: quando l'idea dell'essere razionale come fine in sé, da semplice rappresentazione soggettiva, diventa principio oggettivo, cioè principio in grado di determinare necessariamente la volontà? O che è lo stesso: quando l'idea di fine in sé diventa principio determinante il dovere?

Partendo dal presupposto che fondamento della massima categorica è la finalità (essere fine in sé) dell'uomo, Kant prosegue asserendo che la finalità in sé diventa principio oggettivo solo quando riconosciamo che l'altro, anzi ogni altro, si rappresenti la propria natura razionale come finalità[65].

In definitiva, Kant ci dice che la sola rappresentazione di sé stessi come fine in sé, esibita dalla natura razionale, non è sufficiente per comandare la volontà. Il soggetto non diviene consapevole della natura incondizionata del comando della volontà nella solitudine del rapporto con sé stesso, avvalendosi solo della rappresentazione della propria natura finalistico-intelligibile. Per portare a compimento la riflessione sulla propria natura intelligibile, e sulla sua capacità di diventare comando per la volontà, è necessario arrivare al valore oggettivo della legge categorica; tale

[64] Kant, 1911, p. 429, ed. it., 2010^{2} , p. 91.

[65] Ibidem: «Così necessariamente l'uomo si rappresenta la propria esistenza e pertanto si ha un principio soggettivo delle azioni umane. Così però anche ogni altro essere razionale si rappresenta la propria esistenza, in conseguenza del medesimo fondamento razionale che vale anche per me, dunque esso è insieme un principio oggettivo dal quale devono essere derivate, in quanto supremo fondamento pratico, tutte le leggi della volontà».

valore si acquisisce solo riconoscendo la finalità razionale nell'altro. Allora possiamo dire: tramite il rapporto con un altro essere razionale, grazie al riconoscimento di altri esseri razionali, la finalità noumenica diviene «principio oggettivo» della legge della volontà. Il fatto che il soggetto si rappresenti come autolegislatore non è un principio sufficiente per comandare la volontà, il soggetto deve incontrare l'autolegislatività nell'altro perché il principio razionale «essere fine in sé» sia in grado di diventare un comando necessario della volontà. In questo modo ognuno diviene rispetto all'altro, in quanto natura intelligibile, limite oggettivo della volontà e il significato della "necessità" del comando corrisponde in primo luogo a "valido per l'intera comunità di esseri razionali". Con il termine comunità, la necessità e l'intersoggettività noumenica diventano interdipendenti e connotano il concetto di umanità. Non solo, ma il momento «oggettivo» della finalità ha ricadute di ordine politico sullo stesso concetto di comunità. Esso sfocia, infatti, in una riflessione sull'eserciio del potere legiferante, sulla figura del "capo", e sul rispetto della legge; riflessione che favorisce una visione della società basata sull'egualitarismo e fornisce in controluce un modello politico, nel quale il cittadino (*Bürger*) è visto come portatore di pari diritti e doveri. Se si rimanesse al solo principio per cui ogni essere razionale è finalità in sé stessa, è autolegislatore, ogni uomo potrebbe rappresentarsi come capo, non solo rispetto a sé stesso (l'eccedenza dell'intelligibilità rispetto alla natura fenomenica del soggetto), ma anche nei confronti di tutti gli altri. Il concetto di autolegislazione della ragione potrebbe condurre all'esaltazione della propria potenza legislativa, interpretandola come esclusivo esercizio di dominio. Non c'è spazio per una volontà che voglia la propria incondizionata potenza, che Kant nell'*Opus postumum* riserba solo a Dio, richiamando proprio Spinoza. Ed è contro il pericolo di scambiare l'autonomia del sé per esercizio di potere sugli altri che nella *Grundlegung* viene delineato il "regno dei fini" come regno di pari, di eguali: il sé e l'altro da sé, in quanto nature razionali, sono concepiti come membri *inter pares* della comunità intelligibile. L'uomo deve sapersi autolegislatore, ma al tempo stesso "determinato" dall'autolegislatività, ossia si deve sapere soggetto spontaneo e, nel contempo, sottoposto (si può dire affetto o determinato) a tale spontaneità. In questa sua duplicità l'uomo è capo e al tempo stesso suddito della legge e, solo in questa doppia veste[66], "membro" della comunità intelligibile[67]. Essere sottoposto alla legge,

[66] Il rapporto fra autolegislatività e sottomissione ad essa richiama la relazione dialettica fra signore e servo di cui Lutero parla nella *Libertà del cristiano* e che, nello scritto sull'autorità secolare, fa da modello per il principe cristiano, il quale, se vuole essere effettivamente cristiano, deve mettere la propria signoria al servizio della comunità, deve cioè vivere la condizione dialettica della propria libertà. Cfr. Martin Lutero, 2015, ed it., 2015, pp. 159 e ss. .

[67] Kant, 1911, p. 433, ed. it., 2010², p. 101: «Ma un essere razionale appartiene come membro ad un regno dei fini se in tale regno egli è universalmente legislatore e però anche sottoposto a queste stesse leggi».

conservando la propria autonomia[68], è possibile se il soggetto riconosce in sé e in ogni altro la natura razionale, ossia la autodeterminazione spontanea del sé; per questo nella *Grundlegung* troviamo scritto: «Egli [...] appartiene [al regno dei fini n.d.a] come capo se, in quanto legislatore, non è sottoposto alla volontà di alcun altro»[69]. Essere "membro" del regno dei fini significa riconoscere non solo in sé stessi, ma anche in ogni altro la natura razionale e finalistica dell'autodeterminazione. Solo quando riconosciamo che tutti gli uomini devono valere per ognuno come autonomi legislatori, il soggetto può sottomersi a quella stessa legge. La volontà pura non è solo autodeterminazione di sé (diritto), essa ha anche un motivo determinante (dovere), che potremmo chiamare limite, esperito e interiorizzato quando si rispetta l'intelligibilità dell'altro da sé. Dunque solo nella comunità degli esseri razionali la volontà pura si sa determinante e al tempo stesso sottoposta a determinazione. Secondo Ricoeur la volontà pura "obbedisce alla propria spontaneità", dunque obbedienza e autonomia spontanea coincidono[70]. Potrebbe sorgere, comunque, il dubbio che la volontà puro-pratica non sia del tutto spontanea: riconoscendo nella natura razionale dell'altro il comando per la propria volontà, la volontà puro-pratica si assoggetterebbe in qualche modo ad una legge oggettivamente data che non incontra in sé stessa ma nell'altro come un fatto puro-razionale che la determina e l'affetta. Quest'obiezione cade, però, se si pensa che quella legge, incontrata nell'altro, è la legge che costituisce il sé. Possiamo allora dire che la volontà rispetta la legge che essa stessa si dà o, meglio, che essa stessa è. Proprio il ritorno dall'altro al sé, dall'oggetto della volontà al suo soggetto, ci sembra il movimento teorico fondamentale per mettere a fuoco il rapporto fra obbedienza e spontaneità. Il diritto dell'altro è incontrato come limite oggettivo e assunto come proprio dovere perché è riconosciuto come proprio diritto, come il diritto costitutivo della propria persona. Il motivo che determina la volontà al rispetto morale della legge, pur incontrato nell'altro da sé (esteriorità), non è esterno o estrinseco alla ragione purapratica; esso, al contrario, è qualcosa di autodato e, pertanto, non risponde ad alcun interesse eteronomo della volontà, ma vede il suo unico interesse nel proprio carattere universalmente legislatore.

Il soggetto razionale non può che volere l'autonomia di sé stesso, l'incontra oggettivata nell'altro e la fa propria assumendola (riconoscendola) come oggetto della propria volizione, e pertanto come suo unico possibile interesse. Oggetto della volontà è il suo stesso principio soggettivo; esso, oggettivato nell'altro essere razionale, è tornato a sé nell'obbedienza morale alla legge, per valere come dovere.

[68] Il rapporto fra spontaneità, autonomia e categoricità della legge è interpretato da J.-L. Nancy invitando a non pensare che sia l'imperatività assoluta della massima categorica a determinare la nostra libertà, bensì al contrario che sia la libertà ad autodeterminarsi come imperativa. Cfr. Jean-Luc Nancy, 1983, ed. it., 2007.

[69] Kant, 1911, p. 433, ed. it., 2010², p. 101.

[70] Paul Ricoeur 1990, ed. it., 1993, *Ottavo studio*, pp. 301-342.

Nell'incontro con l'altro (umanità), la volontà si determina oggettivamente, sa di essere sottoposta alla legge costitutiva di ogni essere razionale, ma tornando a sé stessa diviene consapevole che la legge cui è sottoposta non è un principio eteronomo, estrinseco, esteriore, al contrario è il suo stesso principio costitutivo. La facoltà superiore del volere è senz'altro vuota di oggetti, eppure può avere comunque un oggetto, un interesse: l'interesse per il suo stesso principio costitutivo, cioè per il principio del tutto disinteressato dell'autonomia. Si vede così come il rapporto fra principio soggettivo ed oggettivo della volontà, da cui siamo partiti, non rimandi solo all'idea di umanità, ma anche al completo disinteresse della volontà verso gli oggetti del desiderio, perché l'unico oggetto che essa ha, l'unico limite che essa incontra è il suo stesso principio costitutivo. La duplice connotazione dell'uomo razionale come oggetto (suddito/obbedienza/dovere) e soggetto (capo/autolegislatività/diritto) della propria autonomia, il fatto cioè che l'autonomia razionale divenga legge a sé stessa, ha come conseguenza che l'essere razionale motiva la volontà demotivandola da ogni azione mossa dalla sensibilità. Nel momento in cui l'essere razionale si sa autonomo e nel contempo sottomesso alla stessa legge puro-pratica della propria autonomia, si sa anche privo di interessi strumentali verso sé stesso e verso gli altri. Rinunciando a qualsiasi strategia strumentale, l'uomo razionale si sa persona autonoma dotata di dignità.

È molto importante in questi passaggi che all'autonomia della volontà, Kant arrivi grazie al previo riconoscimento reciproco degli esseri razionali come finalità in sé. Si può, così, ipotizzare che la volontà arrivi a sapersi autolegislatrice (autonoma) nel medium dell'umanità, la quale si completa solo con il concetto di dignità morale. Senza la "figura" dell'umanità Kant non passerebbe a quella della autonomia della volontà, ma senza l'autonomia della volontà non si potrebbe avere l'umanità dotata di dignità. È in questo reciproco rapporto di determinazione che ha il suo pieno compimento l'egualitarismo puro pratico della "comunità di esseri razionali". Ed è proprio in questo senso che il concetto di "regno dei fini" può servire da modello per la costituzione dello Stato di diritto comunitario che deve porter regolare il rapporto singolo-comunità, sulla base della "dignità" di ogni suo "membro". Mettere in stretto rapporto la legge morale con i passaggi dell'imperativo categorico (legge-finalità-umanità-dignità) e, al tempo stesso, asserire che la legge morale consenta di dare realtà oggettiva all'idea di Dio, significa sostenere che l'ancoraggio oggettivo dell'idea di Dio, ossia la visione chiara e distinta della legge morale, deve e può essere accompagnato solo dal processo che ne determina la sua effettività. Ora noi possiamo affermare che tale processo non possa fare a meno della costituzione morale della comunità fondata sui valori dell'umanità, dignità e autonomia, guadagnati tutti tramite il rapporto di riconoscimento morale fra sé e l'altro da sé[71].

[71] In questa ipotesi siamo confortati, almeno in parte, da Lévinas, 2004, pp. 191-205. Pur mantenendo una riserva critica nei confronti del primato della soggetto in Kant, Lévinas pone con acume la questione

Se per la sussistenza oggettiva dell'idea di Dio non fosse preliminare, e pertanto costitutivo, il processo che dalla limitazione dei bisogni e passioni particolari (umanità) conduce al duplice riconoscimento di sé e dell'altro come pure finalità, e da qui alla dignità dell'umanità stessa, il Sommo bene non potrebbe mai determinare la volontà del sé puro-pratico; esso non potrebbe mai diventare il suo movente perché semplicemente non si darebbe alcuna volontà puro-pratica determinabile. Kant, cioè, cerca per l'oggetto intelligibile della volontà (Sommo bene) una volontà altrettanto intelligibile (puro-pratica) e questa non si può dare senza i momenti della massima categorica (legge-umanità-autonomia-dignità). Il vero motore della circolarità fra libertà (legge morale) e Dio è, pertanto, l'idea di un'umanità dotata di dignità morale e autonomia.

Se poi ci si sofferma sull'apporto dell'idea razionale o postulazione soggettiva di Dio (e dell'immortalità dell'anima) alla volontà pura-pratica si può vedere che esso è sempre in vista dell'essere umano, della sua storia, intesa come continuo processo di perfezionamento morale. Non bisogna dimentìcare come nella *Dialektik der praktischen Vernunft*, Kant distingua fra la compiutezza del bene, che riguarda il bene nella sua totalità, e la sommità del bene, la sua natura puramente intelligibile, ossia il suo essere un principio primo che non rimandi ad altro da sé per determinare la volontà pura-pratica all'azione. La sommità del bene si esprime nella virtù, mentre la sua compiuta perfezione ha bisogno di includere la ricerca della felicità che, in quanto felicità moralmente determinata, è affidata completamente all'umanità. Sembrerebbe, dunque, che la sommità, ossia la determinazione intelligibile del bene, sia condizione necessaria, ma non sufficiente per la sua compiuta realizzabilità. Solo l'insieme di virtù e felicità costituisce, in una persona moralmente determinata, il possesso del bene sommo e perfetto; se la felicità è determinata dal grado massimo di moralità, essa diviene elemento imprescindibile per la realizzazione del bene. Si può così affermare: il bene, inteso come virtù somma, esprime la condizione *della dignità morale nella ricerca della felicità*, ma la felicità contiene la condizione della compiuta e piena *effettività* del bene nel mondo di esseri finiti. Non si deve solo essere degni della felicità, ma anche partecipare concretamente ad essa[72]. La felicità è così un completamento indispensabile della sommità del bene puro pratico determinato dalla legge morale. È proprio questo aspetto del bene sommo, la sua effettiva realizzabilità nel mondo tramite la felicità moralmente fondata, a risultare essenziale per comprendere il ruolo dell'ideazione razionale di Dio e dell'immortalità nei confronti dell'idea di libertà.

Ci sembra di poter dire che la postulazione soggettiva dell'esistenza di Dio divenga condizione della felicità moralmente degna per due motivi: la supposizione

della relazione intelligibile con l'altro nelle formulazioni dell'imperativo categorico. Sul tema del riconoscimento intersoggettivo degli esseri razionali Failla, 2017, pp. 251-271.

[72] Kant, 1908, p. 199, ed. it., 2004, p. 237: «Infatti essere bisognevoli di felicità, e anche degni di essa, ma *non esserne partecipi* non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale, che avesse potestà su ogni cosa [corsivo nostro]»

di un'Intelligenza creatrice consente all'uomo di abbandonare la visione meramente meccanica della natura e di rappresentarsela come realtà finalisticamente orientata e pertanto «interamente conforme ai propri princìpi pratici»[73]. Era in fondo questa la condizione già dichiarata da Kant per superare l'assoluta inconciliabilità di virtù (intelligibilità della legge morale) e felicità (mondanità), la cui sintesi dinamica e aperta all'infinito è basilare per la perfezione del Sommo bene.

Supporre l'esistenza di Dio non soddisfa, però, solo il bisogno razionale di appartenere ad una natura finalisticamente orientata alla realizzazione del bene sommo. Postulare l'esistenza di Dio risponde anche al bisogno della ragione di poter "sperare" nell'effettiva realizzabilità del bene sommo[74]. Anche il postulato dell'immortalità dell'anima fa parte della legittimazione della speranza, intesa come sentimento intelligibile che corrobora e promuove la realizzabilità del Sommo bene. Solo l'idea razionale della durata infinita dell'anima può garantire la partecipazione alla felicità moralmente fondata e pertanto la realizzabilità all'infinito del Sommo bene, dunque la sua perfezione (che sembra coincidere in realtà con la sua perfettibilità). Se pensiamo che il Sommo bene, inteso come totalità, ossia come sommo e perfetto insieme, implichi l'aspirazione alla sua realizzabilità, si può asserire che esso divenga completo proprio grazie allo sprone intelligibile della speranza e fiducia nella possibilità futura di un benessere spirituale (beatitudine).

Da quanto detto fin qui sulle ideazioni razionali dell' immortalità e di Dio, possiamo trarre una serie di conclusioni: in primo luogo, esse si affidano completamente alla realizzabilità storica dell'incontro fra virtù e felicità, sono dunque ideazioni dell'umano, rivolte alle umane vicende. In secondo luogo si deve sottolineare e far valere che senza il processo tutto umano di costituzione della volontà libera e autonoma (legge, umanità, autonomia, dignità), cadrebbe ogni disponibilità della volontà a sperare fiduciosamente nel pieno compimento della propria beatitudine, anche se è incontestabile che il rimando alla postulazione del divino sia movente della volontà, ne corrobori la perseveranza nella ricerca e nell'attuazione della felicità moralmente degna.

In Kant la postulazione del divino non solo corrobora una volontà già autodeterminatesi come autonoma, ma se vuole avere una consistenza oggettiva, essa deve appellarsi, in ultima istanza, all'effettività morale della legge. Essa si dà, come già detto, tramite le formulazioni delle massime categoriche le quali giustificano la costituzione morale del sé razionale che ha il proprio fulcro nella comunità moralmente fondata: il "regno dei fini". Se, dunque, la sussistenza oggettiva dell'idea di Dio rimane la legge morale e se essa determina il sé come volontà intelligibile libera ed autonoma tramite il concetto di comunità intelligibile di esseri finalistici, sarà, dunque, la comunità intelligibile ad acquisire il ruolo centrale nella relazione uomo-Dio. Solo nella misura in cui il sé si sa comunità morale può dare all'idea di Dio

[73] Ivi, p. 224, ed. it., p. 267.

[74] Ivi, pp. 233-234, ed. it., p. 277.

ancoraggio oggettivo. Senza comunità intelligibile, Dio rimarrebbe un'idea priva di sussistenza e di contenuto effettivo.

In Kant non opera e non si mette in atto una secolarizzazione del divino che dall'amore divino mutua le idee di benevolenza comunitaria e di composizione armonica delle istanze dei singoli, come è accaduto in Spinoza e in Leibniz. In Kant accade qualcosa di più radicale perché Dio *non è più modello di secolarizzazione*, non esibisce esemplarità che la comunità civile e politica deve emulare o applicare, agendo virtuosamente. Non più emblema per la comunità politica, Dio *è esso stesso secolarizzato, ovvero oggetto di secolarizzazione*. Sono le idee intelligibili e morali di umanità e comunità intelligibile a mediare il rapporto con il divino. Per cui alla triade uomo-legge divina-comunità subentra quella uomo-comunità intelligibile-Dio. Che poi la libertà abbia bisogno dell'ideazione razionale di Dio e dell'immortalità dell'anima, come condizioni necessarie soggettive di pensabilità del Sommo bene perfetto, è solo una conseguenza del primo fondamentale passaggio che vede protagonista la legge morale. Per poter essere spronata dall'idea di Dio a realizzare fiduciosamente la felicità moralmente fondata (il bene sommo e perfetto), la volontà infatti si deve essere già costituita come autonoma attraverso i passaggi dell'imperativo categorico (umanità, finalità, dignità) che sostanziano la normatività della legge morale.

BIBLIOGRAFIA

Adorno Th. W.

1977 N*egative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main [ed. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004].

Apel K. O.

1973 *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [ed. it. parziale, *Comunità e Comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997].

Aramayo R. R.

2019 *El ateo virtuoso (Spinoza) como hèroe moral del formalismo ético kantiano con rèsonancia a lo Diderot (§ 87)*, in M. Failla, N. Sanchez Madrid (a cura di), *Le radici del senso. Un Commentario sistematico della «Critica del Giudizio»/Las raíces del sentido.Un comentario sistemático de la «Crítica del Judicio»*, Alamanda, Madrid, pp. 473-485.

Arendt H.

1978 *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London [ed. it., *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987].

Basso L.

2016 *Félicité commune et inquiétude dans la pensée politique de Leibniz*, Les Études philosophiques, 3, pp. 443-454.

Böckenförde E. W.

1991 *Die Entstehung des Staats als Vorgang der Säkularisation*, in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 92-114 [ed. it., La *formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2015[2]].

Brunner O.

1959[4] *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Rohrer, Wien-Wiesbaden [ed. it., *Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austraia medievale,* Giuffrè, Milano 1983].

Buzon F. de

1995 *L'harmonie: métaphysique et phénoménalité*, Revue de Métaphysique et de Morale, 100e Année, 1, pp. 95-120.

Cassirer E.- Heidegger M.

1973[4] *Davoser Disputation zwischen Enrst Cassiser und Martin Heidegger*, in Martin Heidegger, *Kant und das Problem del Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 246-268 [ed. it., *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981].

Dony A.

2017 *The measure of perfection*, Revue de Metaphysique et de Morale, 96, Issue 4, pp. 555-574.

Düll R., (Hrsg.)

1971 *Das Zwölftafelgesetz*, Ernst Heimeran Verlag, München.

Düsing K.

2014 *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in Mariannina Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 37-48.

Failla M.

2014 *Determinismo e libertà in Kant*, in Id. (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma, pp. 131-150.

2017 *Reconnaisance et pratique chez Kant*, in Théophile Pénigaud Emmanuel Renault, Francesco Toto (éd), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, ENS Editions, Lyon, pp. 251-271.

2017a *Leibniz: note sull'amicizia*, in Cianca Luca, De Bastiani Marta Libertà, *Amicizie. Itinerari storici e attualità politica*, Edizioni Efesto, Roma, pp. 207-225.

2019 *Peirce e Leibniz. L'interpretazione socio-politica della logica*, EJAP, 1, https://doi.org/10.4000/ejpap.1555.

Fantasia F. e Meli C. A. (a cura di)

2021 *Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant. Libertà e doveri alla luce dei* löse Blätter *e dei testi a stampa*, Alamanda, Madrid.

Ferrini C.

2017 *Diritto romano: storia delle fonti dal 510 a.C. al 565 d.C.: Leges Regiae, XII Tavole, legislazione comiziale, ius gentium, editto pretorio, senato consulti, opere giuridiche e fonti*, Arbor sapientiae, Roma [ristampa Hoepli, Milano 1885].

Jaquet C. , Moreau P.-F. (éd.)

2012 *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Éditions de la Sorbonne, Paris.

Habermas J.

1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [ed. it., *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986].

2005 *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main [ed. it., *Fede e sapere*, Laterza, Roma-Bari 2008].

2005a *Il confine fra fede e sapere. Sulla storia della ricezione e sul significato attuale della filosofia della religione di Kant*, Studi kantiani, XVIII, pp. 19-43.

2012 *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp Verlag, Berlin [ed. it., *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari 2015].

Heidegger M.

1982 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung in die Philosophie*, Bd. 31, Klostermann, Frankfurt am Main.

Kant I.

1908 *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kant's Werke*, Bd. V., G. Reimer, Berlin [ed. it., *Critica della ragione pratica*, Bompiani, Milano 2004].

1911 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kant's Werke*, Bd. IV, G. Reimer, Berlin [ed. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1980].

1917 *Streit der Fakültäten*, *Kant's Werke,* Bd. VII, G. Reimer, Berlin, [ed. it., *Il conflitto delle Facoltà*, Morcelliana, Brescia 1994].

Laux H.

1993 *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'historie*, Vrin, Paris.

Leibniz G.W.

1893 *De Justitia*, in *Mittheidungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Mollat, G. (hrsg.),Verlag von H. Haessel, Leipzig [ed. it. *La Giustizia come carità del saggio*, in *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino 1951].

1948 *Elementa verae pietatis*, in *Textes inéditis, d'aprés le manuscrits de la Bibliothéque provinciale de Hanovre*, par G. Grua, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 10-17 [ed. it. *Elementi della vera pietà, ovvero sull'Amore di Dio sopra ogni altra cosa (1677-1678)*, in *Confessio philosophi,* Cronopio Edizioni, Napoli 2003, pp. 95-105].

1962 *Nouveaux Essais sur l'entemendent humain*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, *Sechste Reihe Philosophische Schriften*, Bd. 6, Hildesheim [ed. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano.* Bompiani, Milano 2011].

1978 *Discours preliminaire de la conformité de la foy avec la raison*, in *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, hrsg. von C. J. Gerhardt, *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Bd. VI, Hildesheim-New York [ed. it. *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male,* Bompiani, Milano 2005].

2003 *Entwürfe zu den Elementen des Naturrechts*, Meiner, Hamburg [ed. it. *Scritti politici e di diritto naturale*, UTET, Torino 1951].

Lévinas E.

2004, *Le primat de la raison pure pratique / Das Primat der reinen praktischen Vernunft*, in Nobert Fischer (Hrgs.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004, pp. 191-205.

Lübbe H.

1965 *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffes*, Alber, Freiburg-München [ed. it., *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto,* Il Mulino, Bologna 1970].

Lutero M.

1983 *Luthers Vorreden zur Bibel*, htsg. Von Bornhkamm, Insel, Frankfurt am Main [ed. it., *Prefazioni alla Bibbia*, Marietti, Genova 1987].

2015, *Von der weltlichen Obrigkeit und wieweit ihr Gehorsam schuldig sei*, *Deutsch-Deutsche Studienausgabe*, *Christ und Welt*, Bd. 3, H.t Zschoch (ed.), Evangelische Verlaganstalt, Lipsia [ed. it. a cura di S. Merlo, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza* (1523), *Opere scelte*, vol. 15, Claudiana, Torino 2015].

Meiern J. G. von,

1969 *Acta pacis Westphalicae publica. Westphälische Friedenshandlungen und Geschichte*, Zeller, Osnabru¨ck.

Moreau P.-F.

1989-1990 *Sartum Tectum. La continuation du droit naturel chez Hobbes et Spinoza*, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Macerata, vol. XXII-XXIII, pp. 135-151.

2006, *Problèmes du spinozisme*, Vrin, Paris.

Nancy J.-L.,

1983 *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion [ed. it., *L'imperativo categorico*, BESA Editrice, Nardò (LE) 2007].

Peirce Ch. S.

1991 [1923], *Evolutionary Love*, in *The Essential Peirce*, vol. 1, Peirce Edition Project, Indianapolis-Bloomington, pp. 352-371 [ed. it. *Amore evolutivo*, in Massimo A. Bonfantini (a cura di), *Opere*, Bompiani, Milano 2003, pp.1149- 1168.

Piro F.

2007 *Über Freundschaft bei Leibniz und Wolff,* in A. Lewendoski. D*er Philosoph Hans Poser. Eine Festschrift zu seinem 70. Geburtstag*: Sand+Soda, Berlin, pp. 80-89.

Ricoeur P.

1990 *Soi-même comme un autre*, Édition du Seuil, Paris [ed. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993].

Schmitt C.

1950 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln [ed. it., *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello Jus Publicum Europaeum*, Adelphi, Milano 2011[4]].

1963 *Der Begriff des Politischen. Von Text 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin [ed. it., *Le categorie del Politico*, Il Mulino, Bologna 1972].

Spinoza B.

1999 *Tractatus theologico-politicus-Traité théologico-politique*. In: *Œuvres*, èd. par J. Moreau, Paris, Presses Universitaire de France [ed. it., *Trattato teologico politico*, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini,Einaudi, Torino 1980].

Strauss L.

1996 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, in *Gesammelte Schriften*, Band 1, Metzler, Stuttgart-Weimar [ed. it a cura di R. Caporali, *La critica della religione in Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2003].

Totaro P.

2009 *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Olschki, Firenze.

Toto F.

2017 *Religione e riconoscimento nel Trattato Teologico Politico di Spinoza*, in Mariannina Failla, Francesco Toto (a cura di), *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, Roma Tre EPress, Roma, pp. 35-56.

Wolff Chr.

2012 *Recensione di Christian Wolff ai Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, in Francesco Giampietri (a cura di), *Leibniz allo specchio. Dissimulazioni erudite*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 113-145.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 565-588
ISSN: 1825-5167

LA DIFFERENZA DI HARAWAY: LA SPACCATURA NEL DIBATTITO FEMMINISTA

ANNACHIARA FASOLI
Scuola di Dottorato in Scienze della Persona e della Formazione
Università Cattolica del Sacro Cuore
annachiara.fasoli@unicatt.it

ABSTRACT
In contemporary bioethics, feminism is a relevant and authoritative source. De facto, sexual difference represents the main issue in the different strands of this theoretical movement.
On the one side, some feminists consider this argument to be pointless. On the other side, for others, sexual difference is a crucial issue: it has not yet been thought about.
This paper intends to frame the theory of Donna Haraway, a California-based philosopher, trying to clarify its interpretive coordinates and its philosophical problems. At the same time, the cyborg theory will be compared with the italian theory of sexual difference and with the theoretical model of Adriana Cavarero, in particular.

KEYWORDS
Feminism, sexual difference, cyborg theory, incarnation, technology

1. PREMESSA

Sarebbe alquanto riduttivo vedere in Donna Haraway unicamente una pensatrice femminista: la sua è, infatti, una riflessione ad ampio spettro, che si focalizza su tematiche di giustizia sociale, ma anche sulla pervasività delle nuove tecnologie. La sua teoria femminista rappresenta una frattura, nel quadro del femminismo di fine Novecento. Nelle sue opere, dal famoso *Manifesto* del 1985, fino ai contributi recenti, emerge una visione che si discosta dalle teorie femministe, sia di area socialista, sia della corrente radicale, nonché dal pensiero della differenza sessuale. Centrando l'attenzione sul rapporto tra femminismo, scienza e tecnologia, nel "Nuovo ordine mondiale Inc."[1], Haraway ha elaborato figurazioni, volte alla critica del c.d. patriarcato e alla decostruzione dei binomi caratteristici del sistema di pensiero moderno, affermando la confusione dei confini, tra pubblico e privato, organismo e macchina, sociale e tecnico. Il suo contributo comporta, conseguentemente, anche

[1] D.J. HARAWAY Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience, Routledge, New York/London 1997 (tr. it. ID., Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza, Feltrinelli, Milano 2000).

la negazione della differenza sessuale e l'elaborazione di un'epistemologia e di una politica femministe, che abbandonino ogni riferimento a un'identità femminile naturale e che consentano rapporti tra esseri viventi e non, uomini, animali e macchine, al di là di qualsiasi distinzione categoriale.[2]

La presente disamina intende, però, mostrare come il femminismo di Haraway non riesca a fornire un coerente punto di vista alternativo rispetto al pensiero della differenza sessuale e come quest'ultimo, a partire dal costitutivo e imprescindibile essere sessuato di ogni essere umano, sia fondamento di una prospettiva etica che riconosca la dimensione incarnata del sé, dando voce al corpo di ogni persona umana e così a quello femminile.

Si procederà, dunque, introducendo il pensiero italiano della *differenza sessuale*, in relazione allo sviluppo storico e teoretico del femminismo, soffermandosi in particolare sul modello teorico di Adriana Cavarero, attenta lettrice della riflessione di Donna Haraway. Tenendo sullo sfondo il pensiero di Cavarero, nei paragrafi successivi verrà preso in esame in modo analitico il femminismo di Donna Haraway: partendo dall'analisi del *Manifesto* del 1985 e della figurazione del *cyborg,* verrà messa in luce la prospettiva di Haraway per quanto concerne l'ontologia del *cyborg* e, in modo marginale, l'epistemologia e la politica, per soffermarsi, infine, sulla questione centrale dell'incarnazione del soggetto in rapporto alla tecnologia.

2. DALL'UGUAGLIANZA ALLA DIFFERENZA

La differenza sessuale, inizialmente, non ha rappresentato una questione centrale nel femminismo. Sorto alla fine dell'Ottocento in Gran Bretagna e Stati Uniti, nelle fasi iniziali del suo sviluppo, esso si struttura su una politica di emancipazione, basata sull'uguaglianza e volta all'ottenimento di diritti civili, sociali e politici. Come rileva Cavarero, tale progetto risultò, però, fallimentare. La spiegazione è rinvenibile nel cosiddetto paradosso del moderno principio di *uguaglianza*, in cui l'incoerenza non è tra il principio formale e il fatto reale della continua discriminazione delle

[2] Questi argomenti sono trattati, in particolare, nei saggi della raccolta Manifesto cyborg, traduzione italiana dell'originale Simians, Cyborgs and Women del 1991. Tali tematiche vengono approfondite nelle opere successive, tra cui Modest_Witness@FemaleMan©_Meets_OncoMouse™ del 1997 e la raccolta The Haraway Reader del 2004, e declinate in una prospettiva etica e sociale, attenta alle problematiche ecologiche, nei suoi lavori più recenti. Si vedano: D. J. HARAWAY, Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature, Routledge, New York/London 1991; ID., Manifesto cyborg. Donne, tecnologie, biopolitiche del corpo, Feltrinelli, Milano 1995; ID., Modest_Witness@FemaleMan©_Meets_OncoMouse™, cit.; ID., The Haraway Reader, Routledge, New York/London 2004; ID., The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness, Prickly Paradigm, Cambridge 2003 (tr. it. ID., Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani, Sansoni, Milano 2003); ID., When Species Meet, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; ID., Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene, Duke University Press, Durham 2016 (tr. it. ID., Chthulucene. Sopravvivere in un pianeta infetto, NERO, Roma 2019).

donne, ma nella logica fondante, la quale, originariamente riferita solo agli esseri umani di sesso maschile, include poi anche le donne, attraverso l'omologazione agli uomini, negando cioè il loro sesso.

Stando alla lettura proposta da Cavarero, il fulcro teoretico è, quindi, il modo di concepire la donna, il suo essere sessuata. La politica dell'emancipazione, infatti, dal punto di vista teorico, determina la contraddizione di affermare e allo stesso tempo negare la differenza femminile: per poter agire liberamente e affermare se stesse nella sfera socio-politica, le donne dovrebbero essere *uguali* agli uomini, comportarsi *come* loro[3].

La presa di consapevolezza dell'immutabilità dello *status quo* determina, negli anni settanta, una rivoluzione teorica, volta alla demistificazione della realtà socio-politica e alla decostruzione[4] dell'*ordine simbolico patriarcale*.[5] In tale ordine, sostiene Cavarero, la logica è la stessa che innerva il principio di uguaglianza: l'uomo, nella sua particolarità di essere umano sessuato maschile, si universalizza, neutralizzando il suo sesso e divenendo l'Uomo, il rappresentante del genere umano. La donna viene ridotta a un piano inferiore, in quanto non-uomo o, meglio, uomo con il "difetto" di avere sesso femminile. «Il vero mostro che si rivela nel processo logico è il maschio-neutro»[6], senza sesso, unico soggetto del pensiero e del linguaggio. Tale logica è, quindi, la logica di un soggetto maschile, che si auto-definisce neutro e universale.

La filosofa e psicoanalista Luce Irigaray la definisce *logica del medesimo*, sottolineandone il carattere speculare, mimetico: l'Uno, il Sé, l'uomo si autorappresenta, riflettendosi nell'altro, la donna, la quale ha la funzione di *specchio*.[7] Con Irigaray,

[3] Scrivono, nel 1983, le femministe della Libreria delle donne di Milano: «l'emancipazione femminile equivale a far entrare la donna in questa gara sessuale dove la cosa che si afferma è la virilità. (...) L'emancipazione ci mette nel gioco sociale con parole e desideri non nostri», in LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, Più donne che uomini, fascicolo speciale di «Sottosopra», Milano, gennaio 1983.

[4] La decostruzione, secondo l'accezione derridiana, consiste nel far emergere l'organizzazione non solo speculare, ma anche gerarchica delle categorie (natura/cultura, trascendentale/empirico, finito/infinito) su cui si fonderebbe la metafisica della presenza, ossia la tradizione filosofica quale pensiero dell'essere e dell'ente, pensiero, secondo le femministe, del soggetto maschio.

[5] Nel pensiero femminista, l'ordine "patriarcale", o "androcentrico" o "fallologocentrico" o "fallologocratico", indica il sistema di significati e poteri, che ha caratterizzato la tradizione culturale dell'Occidente praticamente fin dalle sue origini. Imperniata sul ruolo dominante del padre (pater), dell'uomo (aner), sulla funzione simbolica del fallo e sulla centralità del logos (ragione e discorso sulla verità), tale organizzazione simbolica si è tradotta nel dominio del sesso maschile su quello femminile (sessismo): all'uomo sono riservati linguaggio e potere, azione nella sfera pubblica, iniziativa in ambito economico; le donne sono, invece, "rinchiuse" nella sfera domestica, destinate alla riproduzione e alla cura della prole. A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, in A. CAVARERO, F. RESTAINO, Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 80-82.

[6] ID., Per una teoria della differenza sessuale, in AA. VV., Diotima. Il pensiero della differenza sessuale, La Tartaruga edizioni, Milano 1987, p. 46.

[7] Sono questi gli argomenti trattati nella fondamentale opera del 1974, Speculum, che ha causato la rottura tra l'autrice e l'Ecole Freudienne de Paris, fondata da Jacques Lacan. Vi vengono criticate

il femminismo prende in esame la differenza sessuale, l'impensato del pensiero maschile, «il problema che la nostra epoca ha da pensare»[8], e che richiede «una rivoluzione di pensiero, e di etica»[9], investendo le nozioni di *spazio* e *tempo*, *luogo*, *involucro*, *desiderio.* A partire da queste premesse, nel pensiero della filosofa, vi è una valorizzazione della *carne*, che caratterizzerà anche la proposta delle femministe italiane. Come chiarisce Cavarero, Irigaray, infatti, nell'elaborazione di un nuovo ordine simbolico, ricorre a figure della corporeità, il *mucoso* e le *labbra*, che significano «una sessualità femminile finalmente liberata dalle rappresentazioni che provengono dal *desiderio* maschile»[10].

La critica femminista, continua Cavarero, deve ora misurarsi con la "gabbia del linguaggio": «l'impresa di pensare la donna (o il femminile, il femminino, ecc.) corre crucialmente il rischio di pensarla all'interno delle categorie con cui è pensata dall'uomo», all'interno dell'*economia binaria*.[11]

È precisamente quanto accade in alcune correnti del femminismo: la differenza sessuale è oggetto di una «sostanzializzazione paritaria»[12], che ripropone la logica astratta del soggetto neutro. Si contrappone «accanto alla sostanza esclusivamente maschile del soggetto, un'essenza femminile altrettanto capace di soggettivarsi»[13]. Il riconoscimento dell'oppressione di tutte le donne, sulla base del lavoro o del sesso, si traduce, infatti, nella nominazione di un soggetto forte, la Donna.

Secondo Cavarero, pur avendo il merito di collocare le donne «nel posto simbolico del soggetto invece che in quello dell'oggetto»[14], l'uso del significante Donna ha il limite di annullare le differenze *tra* donne. Esso, infatti, «riproduce l'indifferenziazione degli individui» propria della logica moderna. Scrive Cavarero: «il *soggetto* e l'*individuo* moderni sono due facce della stessa medaglia. (...) Lungi dal figurare

in modo ironico la psicoanalisi di Freud e Lacan e la filosofia di Platone e Hegel. Irigaray, in tal modo, individua un femminile interno al sistema speculare del pensiero maschile e un femminile esterno, eccedente, la Madre-Materia, non specchio, bensì speculum, strumento ottico concavo, a indicarne l'irrappresentabilità secondo le categorie del pensiero neutro. Vedi L. IRIGARAY, Speculum. Dell'altro in quanto donna, Feltrinelli, Milano 2017.

[8] ID., Etica della differenza sessuale, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11. In quest'opera sono raccolte le lezioni tenute da Irigaray nel 1982 all'Università di Rotterdam. Vi sono criticati alcuni passaggi di testi filosofici, tra cui il Simposio di Platone, la Fisica di Aristotele, la Fenomenologia dello Spirito di Hegel.

[9] Idem, p. 12.

[10] A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 103.

[11] Tale espressione indica uno schema interpretativo del pensiero femminista, che illustra «la struttura oppositiva, duale e gerarchica, che innerva l'ordine fallologocentrico»: a un polo positivo, maschile (cultura, mente, pensiero) si oppone un polo negativo, attribuito alla femminilità (natura, corpo, passione). Idem, pp. 84-85.

[12] Idem, p. 96.

[13] Idem, p. 95.

[14] Idem, p. 96.

come unicità singolare che rende ciascuno diverso dall'altro, l'individuo figura infatti come un paradigma universale e astratto che si replica in ognuno»[15].

Il ragionamento è differente rispetto a quello della corrente emancipazionista, in cui le pensatrici aderiscono implicitamente all'universalizzazione del soggetto maschio-neutro, indicato con i termini *individuo* o *persona*, che si fonda, precisa Cavarero, sull'annullamento della differenza sessuale. In questo caso, si pretende, per le donne, lo statuto del soggetto cartesiano, con il conseguente paradosso dell'uguaglianza.

Diversamente, in quella parte del femminismo italiano[16], di cui è esponente la stessa Cavarero, dalle pratiche di autocoscienza si sviluppano, sotto l'influenza di Irigaray, un pensiero e un linguaggio *incarnati*, perciò sessuati, che riconoscono la differenza sessuale quale determinazione costitutiva dell'essere umano. L'avere un sesso non è «differenza secondaria e controllata dall'essenza»[17]. Secondo Luisa Muraro[18], la differenza tra i sessi

> comincia con la relazione materna. E non è *tra* (uomini e donne), come si dice erroneamente. Germina internamente a ciascuno, ciascuna. (...) Lo sentono, *lui* il distacco dal corpo materno, *lei* l'intimità che permane.[19]

Il pensiero italiano della differenza sessuale, secondo Cavarero, quale «pensarsi, qui ed ora, di un vivente storico sessuato al femminile»[20], evitando le categorie della logica del medesimo, può tematizzare l'essenza della donna quale esperienza della separatezza tra l'interno, il *sé incarnato* in un corpo sessuato, il vivente parlante, e l'esterno, un pensiero che nega tale condizione sessuata e attribuisce alla donna identità contraddittorie. Secondo Cavarero, infatti, le donne sono «*posizionate* all'interno dell'ordine simbolico (...) come madri e come mogli in quanto esseri domestici votati alla cura del loro caro, oppure come prostitute e oscure seduttrici in quanto oggetto della trasgressione sessuale maschile».[21]

Cavarero, ispirandosi al pensiero politico di Hannah Arendt, propone invece un modello teorico, che riconosce la differenza sessuale e concepisce la singolarità esistente quale sé incarnato, esposto fin dalla *nascita* agli altri[22], inserito in un intreccio

[15] Idem, pp. 94-95.

[16] Per un approfondimento si rimanda all'opera fondamentale LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne, Rosenberg&Sellier, Torino 1987.

[17] A. CAVARERO, Per una teoria della differenza sessuale, cit., pp. 50-51.

[18] Muraro e Cavarero hanno contribuito alla fondazione della comunità filosofica Diotima di Verona, che, insieme alla Libreria delle donne di Milano, costituisce uno dei centri d'attività del femminismo italiano.

[19] L. MURARO, L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto, La Scuola, Brescia 2016, pp. 55-56.

[20] A. CAVARERO, Per una teoria della differenza sessuale, cit., p. 59.

[21] ID., Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 83.

[22] Si veda in proposito A. PAPA, L'identità esposta. La cura come questione filosofica, Vita e Pensiero, Milano 2014.

di relazioni e narrabile. La pensatrice sostiene che «ogni essere umano, senza neanche volerlo sapere, sa di essere un *sé narrabile* immerso nell'auto-narrazione spontanea della sua memoria»[23] ed è segnato dal desiderio di unità, la quale può derivargli unicamente dalla narrazione della sua storia di vita da parte dell'*altro*. Secondo la filosofa italiana, in opposizione al discorso filosofico incentrato sulla categoria del *che cosa*, la narrazione, cercando di rispondere alla domanda sul *chi*, riconosce e rispetta l'unicità dell'esistente, che è sempre un *qualcuno*.[24]

Il pensiero della differenza sessuale, nell'accezione proposta da Cavarero, è quindi un pensiero che cerca di dare un senso all'offrirsi del «semplice esserci già della creatura umana (...) vivente, mortale, sessuata, pensante»[25]. Alla logica fondata sull'uno, il neutro senza sesso, dovrebbe subentrare una logica duale, fondata sull'originario essere due (maschile e femminile) dell'essere umano. Scrive Cavarero:

> La presenza si offre nella differenza sessuale, essa ripete instancabilmente nel suo *esserci già* "io siamo due: o l'uno o l'altra".[26]

Cavarero sostiene, infatti, che, prima di tutto, vi è la presenza, l'originario *esserci già* dell'essere umano, che si connota come vivente, mortale, sessuato, pensante. Questa presenza, che si offre all'attribuzione di senso da parte del pensiero, si manifesta segnata dalla differenza sessuale, che il pensiero neutro ha però negato.

Il modello teorico di Cavarero tenta di fornire un senso a tale presenza, al duale originario, «intrascendibile presupposto»[27], consentendo di tematizzare il carattere incarnato della soggettività, maschile e femminile. Dal punto di vista etico, ciò si traduce nella valorizzazione della corporeità sessuata e nel rispetto dell'unicità del sé, della singolarità esistente, escludendo «una logica di assimilazione dell'Altro»[28]. Si tratta, quindi, di una proposta teorica che apre al riconoscimento dell'unicità della persona umana, quale essere umano, dotato di un corpo sessuato.

Da queste premesse, il pensiero italiano della differenza sessuale propone un ordine simbolico pacificato con la carne, come emerge dall'uso della figura della "madre autonoma", o "madre simbolica" secondo Muraro[29]. Chiarisce Cavarero che, «lungi dall'evocare un'etica della cura già prevista dai codici patriarcali o di invitare tutte le donne a "realizzarsi" nella maternità»[30], essa è fonte di autorità e potere, figura di un linguaggio corporeo, che consente alla donna di esprimere il

[23] A. CAVARERO, Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione, Feltrinelli, Milano 1997, p.48.

[24] ID., Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., pp.114-115.

[25] ID., Per una teoria della differenza sessuale, cit., p. 76.

[26] Idem, p. 77.

[27] Idem, p. 78.

[28] Ibidem.

[29] L. MURARO, L'ordine simbolico della madre, Editori Riuniti, Roma 2006.

[30] A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 99.

proprio inconscio e il proprio desiderio. Ciò garantisce la possibilità di dar voce alla ricchezza femminile, partendo dal proprio sé corporeo.

Dal punto di vista politico, il recupero della relazione verticale madre-figlia si traduce in rapporti di affidamento reciproco, segnati dalla disparità, in cui ciascuna valorizza il "di più" femminile dell'altra.

La proposta teorica di Cavarero, partendo dal riconoscimento della singolarità incarnata, valorizza dunque la differenza sessuale. Rispetto a questa prospettiva, il femminismo *cyborg* di Donna Haraway procede in direzione opposta: a partire dalla denaturalizzazione del corpo, sulla base dell'ibridazione della carne con la tecnologia, la differenza sessuale viene negata.

3. LA DISTANZA DI HARAWAY

Il femminismo cyborg o cyber[31] di Haraway, fin da *Un manifesto per Cyborg*[32], si distanzia dal pensiero italiano della differenza sessuale, non solo geograficamente (Haraway è, infatti, attualmente professoressa emerita presso l'Università della California di Santa Cruz), ma anche filosoficamente.

Come buona parte del femminismo americano di fine novecento, la sua teoria femminista-socialista risente dell'influenza del poststrutturalismo francese, in particolare del pensiero di Michel Foucault, e del postmodernismo[33]. A stabilità e unità subentrano *molteplicità*, *mobilità* e *frammentazione*[34] delle identità, prodotte dal potere performativo del linguaggio.

Per le pensatrici che partono da queste premesse, emerge il problema della definizione di "teoria femminista". Chiarisce Cavarero: «definirsi femministe, e perciò occuparsi di un'area tematica incentrata sulla "donna", significa infatti privilegiare una delle identità prodotte dal linguaggio»[35] e quindi contraddire il dettato postmoderno. Si ripropone il nodo teoretico del modo di concepire la donna e la differenza femminile, evitando le categorie della logica dicotomica.

[31] Così viene definito da Braidotti, che sottolinea come il Manifesto di Haraway abbia ispirato la nascita del cyberfemminismo, che prenderemo in esame successivamente. Vedi R. BRAIDOTTI, Introduzione. La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea, in D. J. HARAWAY, Manifesto cyborg, cit.

[32] Il testo è stato pubblicato per la prima volta nel 1985 sulla rivista 'Socialist Review' con il titolo A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s, e riedito, sostanzialmente invariato, nella raccolta Simians, Cyborgs and Women. In Italia, è stato tradotto dieci anni dopo la prima pubblicazione, nel 1994, e inserito nella raccolta edita da Feltrinelli, Manifesto cyborg: Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo.

[33] A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 107; R. BRAIDOTTI, Introduzione, cit., p. 10. 13-16.

[34] A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., pp. 106-107.

[35] Idem, p. 108.

La stessa Cavarero definisce interessante la posizione di Haraway, che procede nel tentativo di «rompere l'economia binaria spezzandone i codici»[36], mediante l'uso di figurazioni, *in primis* quella del *cyborg*. A ogni buon conto, la teoria della filosofa californiana, al di là degli slogan che propone, non risulta sostenibile fino in fondo, come si cercherà di mostrare attraverso l'analisi dei suoi testi.

Haraway, nel *Manifesto*, propone un «ironico mito politico»[37], in cui analizza l'«informatica del dominio»[38], il contesto statunitense degli anni ottanta pervaso dalla tecnoscienza, definito nel 1997 «Nuovo ordine mondiale Inc.», e deduce il crollo dei confini tra uomo e animale, organismo e macchina, fisico e non fisico, naturale e culturale, sociale e tecnico, pubblico e privato[39], di cui il *cyborg* è figurazione.

> Un cyborg è un organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione.[40]

Sebbene ispirato ai racconti fantascientifici, il *cyborg* non ha la funzione di promuovere l'immagine *cyberpunk* dell'uomo potenziato mediante protesi macchiniche e/o elettroniche. I progetti di *human enhancement* vengono anzi criticati da Haraway, poiché si fondano su una prospettiva teleologica, che animerebbe la

[36] Idem, p. 109.

[37] D. J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo, in ID., Manifesto cyborg, cit., p. 39. Il ricorso al mito è una modalità per distanziarsi dal logos di stampo occidentale, con la sua pretesa di decifrazione della realtà. Scrive Braidotti: «Haraway investe molto sui poteri del mythos. (...) La sfida è come parlare persuasivamente del mondo tecno-scientifico, pur senza cadere nel logocentrismo», in R. BRAIDOTTI, Introduzione, cit., p. 32. Per Haraway, la conoscenza scientifica stessa, che proclama il suo radicamento nell'evidenza fattuale, è intrecciata al mito e alla finzione. Scrive in Primate Visions: «la pratica scientifica può essere considerata un tipo di prassi narrativa», in D.J. HARAWAY, Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science, Routledge, New York/London 1989, p. 4, traduzione della scrivente. Per indicare questo intreccio di fatti e miti, realtà e finzione, Haraway usa l'acronimo FS, che indica, oltre a fantascienza, femminismo speculativo, fabula speculativa, fatto scientifico. Si veda ID., Chthulucene, cit., p. 24. L'ironia, il gioco serio, la parodia sono strumenti della prassi teorica femminista, impiegati per sovvertire la logica del sistema patriarcale, basata sulla ripetizione del medesimo, la corrispondenza esatta tra segno e significato, la linearità. L'ironia viene impiegata anche dal pensiero della differenza sessuale, di area francese e italiana. Scrive Cavarero: «viene per esempio privilegiata l'ironia come figura, leggera ma efficace, della "parodia in relazione" che dissolve ogni pretesa universalità del dire», in A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 100.

[38] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit. pp. 55ss.

[39] Si veda lo schema esplicativo in idem, pp.56-57.

[40] Idem, p.40. Il termine cyborg, fusione di cybernetic e organism, è stato coniato nel 1960 dall'ingegnere Manfred Clynes, nel contesto di una ricerca sponsorizzata dalla NASA, in collaborazione con lo psichiatra Nathan Kline, per indicare l'astronauta potenziato, «l'organismo ciberneticamente esteso», che affrancandosi dai vincoli corporei potrebbe esplorare liberamente, secondo il proprio desiderio, lo spazio extraterrestre. Si vedano M. CLYNES, N. S. KLINE, Cyborgs and Space, «Astronautics» 1960, 5(9), pp. 26-27; R. KLINE, Where are the Cyborgs in Cybernetics?, «Social Studies of Science» 2009, 39(3), pp. 331-362.

tecnoscienza in generale, indirizzandola alla conquista del pianeta e dello spazio extraterrestre[41], e condizionata, secondo la filosofa, dalla tradizione cristiana di apocalisse e salvezza universali. Si legge, infatti, nel *Manifesto*:

> In "Occidente", il cyborg è anche l'orrido *telos* apocalittico del crescente dominio dell'individuazione astratta.[42]

Il *cyborg* dovrebbe figurare la critica femminista rispetto al sistema di pensiero occidentale, non quale opposizione frontale, bensì quale posizionamento all'interno della "pancia del mostro"[43], la tecnoscienza contemporanea[44].

Come chiarisce Braidotti, tale figurazione ha una funzione cartografica[45], in quanto descrizione della reale commistione di umano e tecnologico nel XX secolo, che ha reso obsoleta la biopolitica di Foucault. Se il *Panopticon* si applicava a organismi naturalisticamente intesi[46], la politica *cyborg* si riferisce a corpi che non hanno nulla di naturale e, perciò, di sacro, di normativo[47]. Continua Haraway: «un corpo

[41] La teoria cyborg non può, quindi, essere inserita nel filone transumanista, sorto tra gli anni ottanta e novanta, fautore della necessità e della bontà del potenziamento umano mediante l'impiego delle nuove tecnologie (Human Technoenhancement). Tali progetti, che hanno come obiettivo la condizione postumana, sono animati da una mentalità illuministica, promotrice del progresso mediante la ragione, in direzione di un'esistenza umana puramente mentale, priva di ogni condizionamento corporeo e garanzia di autentica felicità e assenza di dolore. Si vedano F. FERRANDO, Philosophical Posthumanism, Bloomsbury USA Academic, London 2019; F. GIGLIO, Human enhancement. Status quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona, Edizioni Meudon, Trieste 2014. I progetti di potenziamento umano sono riconducibili alla tradizione umanistica occidentale, che Haraway rifiuta poiché pone al centro l'Uomo, l'anthropos: la definisce in modo critico "eccezionalismo umano". La filosofa critica anche il termine posthuman, poiché contiene il riferimento all'Homo e, in virtù di questa idiosincrasia a tale semantica, pur distinguendo tra postumani (nell'accezione transumanista del termine) e postumanisti, si discosta anche da questi ultimi, promotori di una visione non antropocentrica della realtà. Si vedano D.J. HARAWAY, When Species Meet, cit., pp. 16-17. 19. 245; ID., Chthulucene, cit., pp. 28. 54. 78. 125. 146; N. GANE, When We Have Never Been Human, What is To Be Done? Interview with Donna Haraway, «Theory, Culture & Society» 2006, 23(7-8), p. 140; S. FRANKLIN, Staying with the Manifesto: An Interview with Donna Haraway, «Theory, Culture & Society» 2017, 34(4), p. 50. Nonostante ciò, non è raro trovare il nome della filosofa annoverato tra i postumanisti, accanto a pensatori come per esempio Roberto Marchesini.

[42] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit. p. 41.

[43] Così si esprime Haraway nel suo saggio The Promises of Monsters del 1991, riedito nel 2004 nella raccolta The Haraway Reader. Si veda ID., The Promises of Monsters: a Regenerative Politics for Inappropriate/d Others, in ID., The Haraway Reader, cit., p.70.

[44] Braidotti precisa, infatti, che secondo Haraway, «nel mondo dell'informatica della dominazione, le donne devono confrontarsi con la questione del loro coinvolgimento con la tecnologia, e affrontarne la complessità», in R. BRAIDOTTI, Introduzione, cit., p. 31, corsivo della scrivente.

[45] Idem, pp. 12 ss.

[46] «Il regime politico del biopotere ha il fine di disegnare una cartografia anatomica del corpo umano e di elaborare un discorso sulla soggettività umana», idem, p. 17.

[47] La normatività della corporeità si fonda su una concezione ontologica e antropologica secondo cui «la dignità della persona umana non è quella di un essere puramente pensante, razionale e volente, ma di un essere umano, cioè di un soggetto che è una sostanza corporea, vivente, pensante e volente. Non esiste persona umana senza corpo», in A. PESSINA, "Venire al mondo". Riflessione filosofica

cyborg non è innocente»[48], ha confini permeabili, è ridotto, nello studio delle sue componenti, a «problemi di codifica genetica e lettura»[49].

I corpi postmoderni sono simulacri, cioè copie senza originali[50]. Ciò non significa che siano immateriali, ma piuttosto che la corporeità è de-naturalizzata, ibridata con la cultura, smontata e ri-assemblata costantemente.

In quest'ottica, anche la differenza naturale tra i sessi viene negata:

> Il cyborg è una creatura di un mondo post-genere: non ha niente da spartire con la bisessualità.[51]

La corporeità femminile viene, di conseguenza, svincolata da qualsiasi intrinseca natura che, secondo Haraway, nella tradizione occidentale, avrebbe coinciso con «la capacità di fare da madre»[52].

Emblematica è, in questo senso, la critica a Shulamith Firestone, femminista socialista, secondo la quale la natura, la funzione riproduttiva in particolare, sarebbe la causa dell'oppressione di tutte le donne, e la cultura, in particolare la tecnologia, costituirebbe il mezzo per affrancarsene[53].

Haraway rifiuta tale prospettiva, che concepisce «i nostri corpi personali come il nemico finale»[54], non perché valorizzi la corporeità sessuata o la funzione riproduttiva e materna, ma perché nel ragionamento di Firestone viene riproposto il binomio natura/cultura, che andrebbe definitivamente superato[55].

Su queste basi, Haraway critica anche le femministe della seconda ondata, come Butler e De Lauretis,[56] che si sono appellate al concetto di *gender*, il genere in quanto costruzione sociale, prodotto e non dato, quale strumento per liberarsi dai vincoli del sesso. Anche in questo caso, secondo la filosofa, vengono mantenuti intatti i binomi natura/cultura, sesso/genere.

Emerge, in questi passaggi, la distanza di Haraway rispetto al pensiero della differenza sessuale. In quest'ultimo, centrale è la valorizzazione della differenza

sull'uomo come figlio e come persona, in C. CARIBONI, G. OLIVA, A. PESSINA, Il mio amore fragile. Storia di Francesco, XY.IT, Milano 2011, p. 87.

[48] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit. p. 82.

[49] Idem, p. 60.

[50] Idem, p. 61.

[51] Idem, p. 41.

[52] Idem, p. 82.

[53] Si veda S. FIRESTONE, La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica, Guaraldi, Rimini 1976.

[54] D.J. HARAWAY, Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic: A Political Physiology of Dominance, in ID., Simians, Cyborgs and Women, cit., p. 10, traduzione della scrivente.

[55] Ibidem.

[56] Si vedano J. BUTLER, Corpi che contano. I limiti discorsivi del «Sesso», Feltrinelli, Milano 1996; ID., La disfatta del genere, Meltemi, Milano 2006; ID., Questione di genere. Il femminismo e la sovversione delle identità, Laterza, Roma-Bari 2013; T. DE LAURETIS, Soggetti eccentrici, Feltrinelli, Milano 1999; ID., Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction, Indiana University Press, Bloomington 1987.

femminile, *incarnata* nella singola donna, a partire dal riconoscimento della differenza sessuale. Il femminismo cyber, invece, comporta la negazione di qualsiasi identità femminile naturale.

Nel *Manifesto* si legge infatti:

> Non c'è nulla nell'essere "femmina" che costituisca un legame naturale tra le donne; non esiste neppure lo stato di "essere" femmina: anche questa è una categoria altamente complessa, costruita.[57]

A partire da queste premesse, si spiega il disinteresse, mostrato da Haraway nel *Manifesto*, per le tecnologie riproduttive, attorno alle quali, negli Stati Uniti degli anni ottanta, sorge un dibattito tra le femministe nell'ottica del tema della liberazione o alienazione femminile. Haraway, in particolare, non si sofferma sulla spaccatura in merito alla maternità surrogata, che all'interno del mondo femminista sembra occupare una posizione ambigua[58], tra realizzazione e sfruttamento oppure scomparsa del femminile.

Il *cyborg* è, in questo senso, una figura di rottura: fondata sull'opposizione al dato naturale, essa è funzionale non tanto alla separazione tra riproduzione e sessualità, quanto alla *negazione* della riproduzione stessa, aprendo in un certo senso all'idea della clonazione. Scrive Haraway:

> La *replicazione* del cyborg non è collegata alla riproduzione organica.[59]

Vengono negate, quindi, la funzione riproduttiva e la maternità, liberando la sessualità e il desiderio dai vincoli naturali. Secondo Braidotti

> L'immagine del cyborg (...) in un certo qual modo diventa il simbolo dell'"anti-materno" non solo nel dibattito sulle identità sessuate (...) ma anche in quello sulle biotecnologie.[60]

In *Testimone_Modesta,* riferendosi a FemaleMan©, un'altra figurazione femminista, che non è né maschio né femmina, Haraway afferma: «non saprebbe cosa farsene di un'opposizione all'ingegneria genetica basata su una dottrina delle specie naturali»[61].

[57] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit. p. 47.

[58] Per una disamina di ambivalenza e ambiguità, si veda A. MUSIO, Chiaroscuri. Figure dell'ethos, Vita e Pensiero, Milano 2017, in particolare il primo capitolo Percorsi e sfumature dell'esperienza, pp. 15-28.

[59] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit. p. 40, corsivo della scrivente.

[60] R. BRAIDOTTI, Introduzione, cit., p. 27.

[61] D.J. HARAWAY, Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™, cit., p. 109. Haraway ricava questa figura dal romanzo di Joanna Russ, intitolato The Female Man, che narra le vicende di quattro sorelle/cloni, che hanno lo stesso codice genetico, ma vivono in mondi paralleli. Quest'opera viene citata anche nel Manifesto cyborg, sempre in un'ottica di ripensamento delle categorie di natura e cultura, sesso e genere. Haraway riconosce, infatti, il suo debito nei confronti dei racconti di fantascienza, in particolare quelli delle femministe di colore: «questi sono i narratori che

Figure 1 Anne Kelly. *The Virtual Speculum*. Kelly's cartoon illustrated an article in a special issue on reproductive technology of a Norwegian feminist journal (Stabel, 1992: 44).

Nel saggio del 1997, *Feto. Lo speculum virtuale per il Nuovo ordine mondiale*, la filosofa, riprendendo una vignetta di Anne Kelly, comparsa nel 1992 su una rivista femminista norvegese, ritorna in parte sulla questione della libertà riproduttiva, sempre in una prospettiva di antirealismo. La donna assumerebbe, grazie alle nuove tecnologie, un ruolo autoriale, giungendo a *controllare* l'origine della vita stessa, mediante il ricorso a una gravidanza ectopica, il cosiddetto "utero artificiale"[62].

In questi passaggi, emerge una prima incoerenza. Haraway, infatti, ripropone la logica dicotomica, in particolare il binomio natura/cultura, la cui decostruzione dovrebbe invece essere il fulcro del suo pensiero. La donna autoriale, infatti, con la tastiera del computer, interviene sull'origine della vita, sul feto, compiendo un atto culturale di manipolazione della natura. In *Feto*, si legge, infatti:

> La donna è in diretto rapporto con la fonte della vita stessa. (...) Forse la protagonista sta cercando di premere il tasto "Esc", o magari "Ctrl".[63]

Questa lettura della tecnologia contrasta con la critica del 1991 a Firestone che acclamava il potenziale liberatorio della cultura e della tecnologia. Secondo Haraway, Firestone «prepara il terreno per la logica di dominio della tecnologia – il totale controllo dei corpi ora alienati in un futuro determinato dalla macchina»[64]. Haraway rileva, quindi, il pericolo di oppressione delle donne, che la pervasività delle nuove tecnologie può determinare. Successivamente, tuttavia, interpreta quelle stesse tecnologie (l'"utero artificiale") come strumento a totale disposizione della donna libera. Nel pensiero di Haraway, la tecnologia sembra avere, in riferimento alla corporeità femminile, un ruolo ambivalente. Da un lato, essa è dominio (negativo) del corpo. Dall'altro, essa è strumento (positivo) per l'autonomia della donna.

Nel *Manifesto*, comunque, il discorso è focalizzato sulle biotecnologie e sulla tecnoscienza in generale. Come chiarisce Braidotti, la filosofa di Santa Cruz prende

esplorano cosa significhi avere un corpo nei mondi ad alta tecnologia: sono i teorici dei cyborg», in ID., Un manifesto per Cyborg, cit. p. 73. Si veda J. RUSS, The Female Man, Bantam Books, New York 1975 (tr. it. ID., Female Man, Ed. Nord, Milano 1989).

[62] ID., Feto. Lo speculum virtuale nel Nuovo ordine mondiale, in ID., Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™, cit. p. 249.

[63] Idem, pp. 238. 249. Il riferimento al tasto CTRL (controllo) comporta una semantica di relazione materna intesa non nel senso della logica dell'accoglienza, ma in quello della disposizione sovrana, cui si collega la concezione del figlio quale progetto da predisporre, modificare, realizzare o addirittura cancellare. In opposizione a questa prospettiva, un approfondimento della categoria di figlio quale ospite inatteso è proposto in A. PESSINA, "Venire al mondo". Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona, cit., pp. 75-79.

[64] ID., Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic , cit. p.10, traduzione della scrivente.

le distanze da prospettive naturalistiche e da atteggiamenti da lei definiti paranoici, che vedrebbero nella tecnologia il nemico. L'obiettivo è incentivare l'impegno femminista nella produzione della scienza, in direzione di una «ridefinizione dell'oggettività capace di far coincidere il rispetto delle complessità con il progetto politico di un controllo sociale della ricerca scientifica»[65].

La figurazione del *cyborg*, infatti, dal punto di vista epistemologico, si traduce nell'elaborazione di *saperi situati,* per sottolineare come non solo i corpi e le identità naturali, ma anche gli individui siano prodotti di prassi conoscitive storico-sociali.

Nell'ultima parte del *Manifesto*, Haraway scrive:

> I cyborg che popolano la fantascienza femminista rendono assai problematica la condizione di uomo o di donna, di umano, di manufatto, di membro di una razza, di *entità individuale* o di corpo.[66]

Come si vedrà nel prossimo paragrafo, la critica femminista di Haraway si rivolge, infatti, anche all'individualismo di stampo moderno e al modello umanistico occidentale.

4. FETICCI E CORPI MARCATI

Diversamente da Cavarero, che critica l'individuo moderno in quanto «paradigma universale e astratto»[67], per affermare l'unicità di «un'individua, carica della sua insopprimibile singolarità»[68], Haraway procede negando l'esistenza stessa dell'individuo.

La critica all'individualismo è presente in varie sue opere.

In *Testimone_Modesta,* si sostiene che l'individuo, «intrinsecamente dotato del diritto di proprietà, è forse il principale feticcio – cioè cosa scambiata per essere vivente»[69]. In *Chthulucene*, si legge: «l'individualismo (...) è finalmente diventato impensabile da pensare»[70]. In un altro saggio, l'autrice porta l'esempio della creatura filamentosa *Mixotricha paradoxa*, che «si fa beffe della nozione del sé singolare, difeso e limitato».[71]

[65] R. BRAIDOTTI, Introduzione, cit., p. 31.

[66] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit., pp. 79-80, corsivo della scrivente.

[67] A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 95.

[68] ID., Per una teoria della differenza sessuale, cit., p. 74.

[69] ID., Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™, cit., p. 167.

[70] ID., Chthulucene, cit., p. 18.

[71] Si tratta di «un microbo nucleato, caratterizzato da diversi simbionti procariotici, distinti, interni ed esterni, inclusi due tipi di spirochete mobili, che vivono in vari gradi di integrazione strutturale e funzionale», in ID., Otherwordly Conversations; Terran Topics; Local Terms, in ID., The Haraway Reader, cit., p. 146, traduzione della scrivente.

Haraway, quindi, sostiene che il modello individualistico non possa più essere utilizzato quale sistema per decifrare la realtà e che gli individui siano feticci, non esistano realmente.

Coerentemente, la filosofa rifiuta anche una certa concezione di persona, quale individuo proprietario del corpo, e riprende la proposta dell'antropologa Marilyn Strathern. In *Chthulucene*, Haraway scrive:

> Strathern (...) suggerisce che «una persona sia la forma assunta dalle relazioni, un insieme composito di relazioni più che un individuo proprietario di sé»[72]. (...) Le comunità del compost[73] si basano su questo approccio (...) per creare persone più-che-umane.[74]

Secondo Haraway, le creature, umane e non, sono in simbiosi, con-divengono, si penetrano a vicenda, «non esistono prima di entrare in relazione»[75]. La filosofa sta qui proponendo un'inversione sostanzialistica impossibile da sostenere, dal momento che la relazione, proprietà *accidentale*, presuppone le sostanze che si relazionano.

Per sostenere la sua critica al modello contrattualista e liberale, Haraway dovrebbe procedere valorizzando la corporeità, nella direzione proposta dal pensiero italiano della differenza sessuale. La critica alla concezione di persona quale individuo proprietario presuppone, infatti, per essere affermata, il riconoscimento della soggettività incarnata, in cui il corpo sessuato è espressione del sé e non una proprietà slegata dalla persona e di cui si può disporre.

Haraway, invece, come già precisato, sviluppa la sua critica in direzione opposta, negando la naturalità del corpo e la carne sessuata.

Per di più, esaminando il suo ragionamento, emerge un'ulteriore contraddizione. Nella stessa opera, infatti, nella fabula speculativa sulle comunità del futuro, si legge:

> un potere speciale insito nella libertà individuale del nuovo nato è quello di poter scegliere un genere sessuale o meno. (...) Le modificazioni corporali sono normali. (...) La persona umana può modificare ulteriormente il suo corpo per piacere, senso estetico o ragioni di lavoro.[76]

[72] M. STRATHERN, The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia, University of California Press, Berkeley 1990.

[73] Si tratta delle comunità che vivono nel futuro, nella fabula speculativa proposta da Haraway, la storia di Camille. Compost è il termine che Haraway introduce al posto di post-umano, che, come visto in precedenza, è rifiutato perché contiene ancora il riferimento all'Homo. Esso indica l'incontro multispecie, il con-divenire di esseri, umani e non, che costituisce l'argomento centrale delle ultime opere della filosofa. Si vedano in proposito ID., Compagni di specie, cit; ID., When Species Meet, cit.; ID., Chthulucene, cit.

[74] ID., Chthulucene, cit., p. 243.

[75] Idem, p. 96.

[76] Idem, p. 159.

In questi passaggi, è presentata una possibilità di intervento sul corpo, analoga in parte a quella dei transumanisti, che presuppone la concezione di persona umana, quale individuo proprietario del suo corpo e dotato di autonomia, di cui Haraway nelle pagine precedenti ha negato l'esistenza.

Ritorna, inoltre, il dualismo, che l'ontologia *cyborg* doveva superare, nella forma dell'intervento manipolativo sulla corporeità da parte della persona, che sarebbe quindi distinta e separata dal suo corpo.

La critica di Haraway, comunque, è indirizzata non solo all'individuo moderno, ma anche all'*Homo*. L'obiettivo è dare voce agli esclusi e ai marginalizzati del discorso dominante.

Il modello umanistico che pone al centro l'Uomo, secondo Haraway, sarebbe intrecciato alla costruzione e alla naturalizzazione delle identità di razza, classe e genere.

Nel saggio *Biopolitica di corpi postmoderni*, si legge:

> Le grandi costruzioni storiche di genere, razza e classe, sono state racchiuse in corpi organicamente marcati come donna, colonizzato o schiavo, lavoratore. Quelli che abitavano questi corpi marcati sono stati simbolicamente altri rispetto al sé fittizio e razionale della specie uomo, universale e quindi non marcato, un soggetto coerente.[77]

Il sistema di pensiero occidentale avrebbe quindi determinato una distinzione tra coloro che hanno corpi marcati, di cui non sono proprietari, gli «altri inappropriati/impropri»[78], e l'Uomo, il maschio bianco occidentale, eterosessuale, razzista e classista[79], identificato da Haraway con l'individuo di stampo moderno, autonomo, proprietario di sé e di un corpo non marcato, disincarnato, come sostiene

[77] ID., Biopolitica di corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso immunitario, in ID., Manifesto cyborg, cit., pp. 144-145. Il titolo di questo saggio è emblematico. Nei discorsi della biopolitica occidentale sull'integrità dell'organismo individuale, centrale è il ruolo del sistema immunitario, «una mappa disegnata per guidare il riconoscimento e disconoscimento di sé e dell'altro», scrive Haraway. Secondo la filosofa, nella postmodernità, la teoria delle reti di Jerne mostrerebbe come tale sistema sia in realtà molto più complesso, «sempre in uno stato dinamico di risposta interiore». Continua Haraway: «In un certo senso non potrebbe esserci alcuna struttura antigene esteriore né un "invasore" che il sistema immunitario non abbia già "visto" e rispecchiato internamente». L'"altro" non è più concettualizzabile quale nemico esterno che attacca: esso è parte del Sé. Da queste premesse, l'individualità non sarebbe più pensabile in termini di chiusura e autosufficienza. L'autonomia dell'individuo di stampo moderno dovrebbe essere perciò ripensata, rivedendo l'interpretazione classica del sistema immunitario quale opposizione interno/esterno.

[78] L'espressione inappropriate/d others è ripresa da Haraway dalla regista e scrittrice vietnamita Trinh T. Minh-ha. Vedi T. T. MINH-HA, She, The Inappropriate/d Other, «Discourse» 8, Center for Twentieth Century Studies, University of Winsconsin, Milwaukee 1986; ID., Woman, Native, Other: Writing Post-Coloniality and Feminism, Indiana University Press, Bloomington 1989; P. PARMAR, T. T. MINH-HA, Woman, Native, Other. Pratibha Parmar interviews Trinh T. Minh-ha, «Feminist Review» 1990, 36, pp.65-74.

[79] A. CAVARERO, Il pensiero femminista. Un approccio teoretico, cit., p. 106.

Braidotti.[80] In questa critica alla disincarnazione dell'individuo moderno, seppur basata sulla posizione opposta di negazione della corporeità sessuata, emerge in realtà un punto in comune con il pensiero della differenza sessuale.

L'epistemologia dei *saperi situati* mostrerebbe, secondo Haraway, come tali presunte identità naturali siano in realtà costruite, prodotti di prassi conoscitive storico-sociali.[81] Nel *Manifesto*, infatti, si afferma:

> Le identità appaiono contraddittorie, parziali e strategiche. Genere, razza e classe non possono più essere posti alla base di una fede in un'unità "essenziale".[82]

La frammentazione delle identità, dovuta all'emergere delle *differenze* dei soggetti marginalizzati, dal punto di vista politico, si traduce in una politica dell'*affinità*, fondata sulla «parentela non per sangue ma per scelta»[83], consentendo legami trasversali, al di là delle distinzioni categoriali[84].

Influente, da questo punto di vista, è la critica postcoloniale, che ha contribuito a demistificare la categoria "donna" dei femminismi, originariamente riferita solo alle donne bianche dei paesi occidentali.[85] Haraway si ispira, in particolare, a Chela Sandoval, la cui coscienza antagonista si fonda su un'identità che

> delimita uno spazio costruito consapevolmente, che non può affermare la capacità di agire in base a una identificazione naturale, ma solo in base alla coalizione cosciente.[86]

Ritorna, in questi passaggi, la questione della negazione dell'identità femminile naturale, che, come si è visto, si collega alla problematica ontologica della contaminazione della corporeità con la tecnologia, che verrà ora presa in esame.

[80] «Il prezzo che gli uomini pagano per rappresentare l'universale è la disincarnazione, o la perdita della specificità di genere nell'astrazione della mascolinità fallica», in R. BRAIDOTTI, Cyberfeminism with a Difference, «new formations» 1996, 29, p. 355, traduzione della scrivente.

[81] Haraway procede dagli assunti del costruzionismo sociale, in particolare dal pensiero di Bruno Latour, secondo cui la scienza è prodotto degli uomini in quanto agenti sociali e risente delle coordinate socio-culturali. Allo stesso tempo, però, se ne discosta. Gli oggetti di conoscenza, in quanto «nodi generativi material-semiotici», sarebbero costruiti all'interno dell'«apparato di produzione corporea», cioè in prassi conoscitive che coinvolgono non solo uomini e macchine, ma anche altre entità non-umane, animali e mondo nel suo insieme. Si veda D.J. HARAWAY, Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale, in ID., Manifesto cyborg, cit. Haraway, per esprimere la «qualità attiva del mondo» e l'idea di una «materia "animata"», riprende dagli indiani del Nord America la figura del coyote. Si veda ID., The Promises of Monsters, cit., p.116.

[82] ID., Un manifesto per Cyborg, cit. p. 47.

[83] Ibidem.

[84] Nell'ultima fase del suo pensiero, Haraway si occupa della convivenza tra specie, del riscaldamento globale e della sopravvivenza sul pianeta. La politica cyborg si espande, proponendo legami inter e intraspecifici. Alla base vi è un'ontologia del soggetto che pone al centro la relazione tra entità, umane e non-umane. Si veda nota 73.

[85] Vedi ID., Un manifesto per Cyborg, cit. pp. 48 ss.

[86] Idem, p. 48.

Per valutare i punti di contatto e di divergenza della teoria di Haraway rispetto al pensiero della differenza sessuale, diventa necessario, infatti, approfondire la sua concezione della corporeità ibridata tecnologicamente.

5. LA CARNE IBRIDATA

L'ontologia del soggetto, nel pensiero di Haraway, si fonda non tanto sulla negazione del corpo, quanto sulla sua totale trasformazione, sull'ibridazione della carne con la tecnologia.

Nella raccolta *Simians, Cyborgs and Women*, Haraway definisce la sua posizione «materialismo fondato sulla produzione»[87], con ciò intendendo che la realtà è risultato di atti produttivi, del lavoro umano. Come chiarisce Braidotti nell'introduzione al *Manifesto*, per la teorica californiana, «ripensare il soggetto significa ripensare le sue radici corporee»[88]; tale corpo, tuttavia, «non è un dato biologico. (...) Sta per la radicale materialità del soggetto, che si definisce soprattutto in rapporto alla tecnologia»[89].

A partire da queste premesse, si comprende per quale motivo, per Haraway, l'uso della tecnologia non comporti un distacco totale dalla corporeità, rifiutata per la sua obsolescenza. La posizione della filosofa di Santa Cruz è, in questo senso, distante dalla visione transumanista di opposizione alla vulnerabilità del corpo umano e di potenziamento mediante il ricorso alla tecnologia[90].

Haraway valorizza la fragilità del corpo e della carne, come si rileva dalla sua intervista con Thyrza Nichols Goodeve:

> È chiaro che non si può usare la parola «carne» senza capire la vulnerabilità e il dolore.[91]

Stiamo sempre parlando di tornare a una coscienza della finitudine, della mortalità, del limite, non come glorificazione utopistica, ma come condizione di possibilità.[92]

[87] ID., Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, cit. p.10, traduzione della scrivente.

[88] R. BRAIDOTTI, Introduzione, cit., p. 17.

[89] Ibidem.

[90] Il rifiuto dei limiti costitutivi del corpo umano è uno dei presupposti non solo dei progetti transumanisti di Human Enhancement, ma anche della performance art di artisti quali Stelarc e Orlan. Scrive Stelarc: «è tempo di chiedersi se un corpo che respira, bipede, con visione binoculare e un cervello di 1400 cm^3 sia una forma biologica adeguata. (...) Esso è biologicamente mal equipaggiato per fronteggiare il suo nuovo ambiente extra-terrestre», in STELARC, From psycho-body to cybersystems: images as post-human entities, in D. BELL, B.M. KENNEDY, The Cybercultures Reader, Routledge, London 2000, traduzione della scrivente.

[91] T. NICHOLS GOODEVE, Come una foglia, La Tartaruga edizioni, Milano 1999, p. 101.

[92] Idem, p. 124.

A partire da queste premesse, la cultura non viene intesa quale superamento della natura: vi è anzi una valorizzazione del loro connubio, sulla base di un rapporto che non deve quindi essere del tutto de-costruito. Come chiarito nella stessa intervista, per Haraway è fondamentale «considerare la "naturcultura" un'unica parola»[93].

In opposizione alla distinzione categoriale tra natura e cultura, naturale e artificiale, la filosofa si richiama «all'idea di "mondanità" (...) in cui il corpo di carne e le storie umane sono sempre e dovunque frammisti nel tessuto delle interrelazioni»[94].

Nel saggio del 1997, *Feto*, riferendosi all'elevata diffusione degli apparati di visualizzazione della postmodernità, tra cui televisione, ecografia, computer, videopresentazioni, Haraway afferma:

> L'enigma sostanziale (...) è proprio la specifica forma di realizzazione all'interno degli apparati della tecnoscienza. (...) Sono questi *corpi* ontologicamente problematici, e le pratiche che producono incarnazioni specifiche, ciò che dobbiamo affrontare, non il falso problema della *dis*incarnazione.[95]

Per Haraway, quindi, la questione della relazione tra corpo e macchina non può essere posta in termini di dis-incarnazione, perché il soggetto è materiale, radicato nella corporeità non naturale, ibridata, contaminata con la tecnologia.

La teoria della filosofa, in questi passaggi, manifesta la propria incoerenza. L'affermazione del radicamento del soggetto alla materialità corporea e il riconoscimento dei limiti costituivi del corpo si accompagna, infatti, paradossalmente, alla negazione della differenza sessuale, determinazione fondamentale della corporeità.

L'intreccio tra carne e tecnologia è un tema ripreso nel *cyberfemminismo* degli anni novanta, movimento culturale e teorico, sorto per iniziativa del gruppo artistico australiano VNS Matrix[96]. La teorica cyberfemminista Sadie Plant chiarisce: «o parli di disincarnazione oppure parli di incarnazione. O sei fuori dal corpo in una zona stratosferica o sei nell'organismo. Io penso che nessuna delle due sia corretta»[97]. Centrale è qui il rapporto con la tecnologia, che consentirebbe alle donne di liberarsi dai vincoli del sistema patriarcale. Come chiarisce Timeto, Sadie Plant e VNS Matrix vedono nel cyberspazio «un territorio potenzialmente libero dalla penetrazione maschile»[98]. Rilevante è inoltre il riferimento alla carne sessuata femminile e alla femminilità in generale. Timeto sottolinea come le artiste australiane ricorrano

[93] Idem, p. 116.

[94] Idem, p. 117.

[95] D.J. HARAWAY, Feto. Lo speculum virtuale nel Nuovo ordine mondiale, cit., p. 249.

[96] Si veda F. TIMETO, Per una teoria del cyberfemminismo oggi: dall'utopia tecnoscientifica alla critica situata del cyberspazio, «Studi Culturali» 2009, 3, pp.1-26.

[97] M. FULLER, Intelligence is No Longer on the Side of Power. An interview with Sadie Plant, 1995, reperibile all'indirizzo <http://www.altx.com/interviews/sadie.plant.html> (ultimo accesso al 6 agosto 2020), traduzione della scrivente.

[98] F. TIMETO, Per una teoria del cyberfemminismo oggi, cit., p. 10.

a un «linguaggio fortemente sessuato, viscerale, quando non dichiaratamente "vaginale"»[99].

Nonostante le affinità, non è possibile parlare di rapporto di filiazione diretta tra Haraway e le cyberfemministe. Dal *Manifesto* di VNS Matrix e dalle teorie cyberfemministe derivate, emerge una visione della tecnologia e del cyberspazio, in particolare, eccessivamente disincarnata. Pur sottolineando il carattere sessuato al femminile delle tecnologie, non si considerano le condizioni materiali di esistenza delle donne e le possibilità di accesso agli strumenti tecnologici riservati ai *cyber cowboys* (tecnici responsabili dell'ideazione, della programmazione e dell'implementazione dei programmi informatici e dei *videogames* e fruitori, rigorosamente maschi). In queste posizioni, che rimarranno preponderanti anche nella seconda ondata, mancano i riferimenti di Haraway all'epistemologia e alla politica femministe *situate*. Sarà in occasione della Terza Internazionale cyberfemminista, ad Amburgo, nel 2001, che le sessanta partecipanti porranno maggiormente l'attenzione alle differenze di razza e genere, con la volontà di «legare la dimensione locale e corporea alla disseminazione globale del mezzo elettronico»[100].

In Haraway, comunque, la teoria dell'*ibridazione* con la tecnologia, pur non negando la materialità del corpo, implica il disconoscimento della carne, la svalutazione della corporeità naturale, in evidente contrasto rispetto alla proposta di Cavarero e del pensiero della differenza sessuale.

Nell'intervista a Goodeve, Haraway afferma:

> La carne non è un oggetto più di quanto lo sia un gene.[101]

La carne, come il gene e come tutti gli oggetti di conoscenza, secondo la teorica della scienza, è un'entità material-semiotica, *costruita* all'interno degli apparati di produzione corporea[102]. Essa non ha nulla di naturale: pur non essendo negata totalmente, in Haraway essa è trasformata, in quanto plasmata dai codici socio-culturali, dal linguaggio. I processi di semiosi, per Haraway, infatti, non sarebbero semplicemente strumenti di significazione: sono processi fisici.[103]

La sua teoria, in questo senso, è riflesso dell'educazione ricevuta. Cresciuta in un ambiente familiare fortemente cattolico[104], Haraway recupera l'intreccio di segno e carne, di semiosi e materialità, ma in un'ottica che stravolge il dettato cristiano.

La dottrina dell'incarnazione di Dio, il Verbo, nel corpo di un uomo, nato da donna, comporta, infatti, la valorizzazione della corporeità naturale, dell'origine

[99] Ibidem.

[100] Idem, p. 14.

[101] T. NICHOLS GOODEVE, Come una foglia, cit., p. 101.

[102] Si rimanda il lettore alla nota 81 del presente articolo.

[103] T. NICHOLS GOODEVE, Come una foglia, cit., p.100.

[104] La madre di Donna Haraway era un'irlandese cattolica di estrazione operaia, che educò i figli alla fede cattolica. Haraway frequentò la S. Mary Academy, scuola superiore gestita dalle suore, dove andò anche sua madre.

umana e della realtà mondana nel suo insieme. Quest'ultimo aspetto è centrale anche nella teoria di Haraway. D'altro canto, la filosofa rigetta il carattere naturale della carne e si oppone all'idea di origine, alla generazione e alla nascita. Come visto in precedenza, i cyborg non si riproducono, si replicano[105]. Nel *Manifesto*, inoltre, si legge:

> Il cyborg non ha nemmeno una storia delle origini. (...) Non è nato dal fango e non può pensare di ritornare polvere.[106]

A partire da queste premesse, va interpretata la ripresa in chiave semi-blasfema della figura di Gesù da parte di Haraway:

> Figlio di una madre, senza un padre, eppure il Figlio dell'Uomo che rivendica *il* Padre, Gesù è il potenziale verme nella psicoanalitica edipica della rappresentazione.[107]

Muovendo da questa critica, Haraway prende le distanze anche dalla teoria psicoanalitica di Freud, che, come chiarisce Braidotti in *Soggetto nomade*, «ruota intorno alla questione delle origini – il corpo della madre-»[108]. Negando la carne e le origini, la nascita dal corpo di donna, Haraway rigetta la costruzione edipica dell'inconscio e del desiderio, come evidente dalla citazione precedente e dal seguente passaggio tratto dall'edizione in inglese di *Testimone_Modesta*:

> è tempo di teorizzare un inconscio "non familiare", una differente scena originaria, dove non ogni cosa derivi dai drammi dell'identità e della riproduzione.[109]

In un'intervista del 1990, la filosofa sostiene che «le figure che abbiamo usato per strutturare i nostri resoconti dell'inconscio siano troppo conservatrici, troppo eterosessiste, troppo familiari, troppo esclusive»[110]. L'inconscio, secondo Haraway, dovrebbe essere sganciato da riferimenti alla riproduzione e all'eterosessualità, sulla cui base sarebbero stati definiti i ruoli dell'uomo e della donna. La filosofa, infatti, ricorre a figure *esterne* all'economia binaria e all'ordine simbolico patriarcale, fondato sul distacco dal corpo materno, sulla funzione simbolica del *fallo* e sulla Legge del Padre della psicoanalisi freudiana.

[105] Si rimanda il lettore al terzo paragrafo del presente articolo.

[106] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit., pp. 41-42.

[107] ID., Ecce Homo! Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: the Human in a Post-Humanist Landscape, in ID., The Haraway Reader, cit., p. 51, traduzione della scrivente.

[108] R. BRAIDOTTI, Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità, Donzelli Editore, Roma 1995, p. 98.

[109] D.J. HARAWAY, Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™, cit., p. 265, traduzione della scrivente.

[110] C. PENLEY, A. ROSS, Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway, «Social Text» 1990, 25/26, p. 14, traduzione della scrivente.

Già nel *Manifesto*, si affermava: «il cyborg (...) non ha niente da spartire con la simbiosi pre-edipica»[111]. Esso ha, per Haraway, funzione di critica delle rappresentazioni del simbolico patriarcale, in cui, sulla base delle funzioni riproduttive, il femminile sarebbe associato alla natura, al materno, alla cura della prole e il maschile alla cultura, al lavoro, alla vita pubblica. In quest'ottica va interpretata la frase conclusiva del *Manifesto*: «preferisco essere cyborg che dea»[112]. È evidente il contrasto rispetto al pensiero italiano della differenza sessuale: in quest'ultimo, la critica del sistema patriarcale si traduce nell'elaborazione di un nuovo ordine simbolico, pacificato con la carne e fondato sulla figura della madre autonoma, che tuttavia non comporta l'obbligatorietà della maternità per le donne, ma è anzi garanzia di libertà per la singola. In Haraway, al contrario, l'ordine simbolico non è pacificato con la carne e si fonda sul disconoscimento della corporeità femminile.

La distanza del femminismo di Haraway si mostra anche nel modo di intendere il desiderio, che, nell'ordine simbolico così delineato, sarebbe svincolato da ogni riferimento al dato naturale. Esso non sarebbe riconducibile alla corporeità sessuata, al maschile o al femminile, che, come abbiamo visto, Haraway nega.

Anche il desiderio sarebbe al di là dei generi, svincolato dalle identità naturali: il *cyborg*, infatti, precisa Braidotti, «considera l'identità sessuata come qualcosa di obsoleto»[113].

In quest'ottica la filosofa californiana, riferendosi al concetto di bramosia, *yearning*, di bell hooks, lo definisce in questi termini:

> una sensibilità cognitiva, affettiva e politica che consente legami trasversali rispetto alle categorie, capaci di "promuovere il riconoscimento di obiettivi comuni e formare solidarietà e coalizioni"[114]. Senza dubbio una tale pulsione si radica in un inconscio riconfigurato, in un desiderio mutato.[115]

La figura del cyborg, quindi, veicola l'idea di un desiderio che attraversa le categorie di razza, classe, genere e che, dal punto di vista politico, si traduce in legami di *affinità* «non per sangue, ma per scelta»[116].

Anche Braidotti, in *Soggetto nomade*, riferendosi alla coscienza critica che il femminismo contemporaneo dovrebbe sviluppare, riprende il concetto di hooks:

> questo tipo di desiderio (...) non ha confini di razza, classe, genere o orientamento sessuale.[117]

[111] D.J. HARAWAY, Un manifesto per Cyborg, cit., p. 41.
[112] Idem, p. 84.
[113] R. BRAIDOTTI, Soggetto nomade, cit., p. 92.
[114] B. HOOKS, Yearning, Southend Press, Boston 1990, p. 27.
[115] D.J. HARAWAY, Feto. Lo speculum virtuale nel Nuovo ordine mondiale, cit., p. 255.
[116] ID., Un manifesto per Cyborg, cit. p. 47.
[117] R. BRAIDOTTI, Soggetto nomade, cit., p. 4.

Braidotti, tuttavia, ritiene centrale, per il progetto femminista, il «desiderio ontologico»[118] della donna di essere soggetto femminile, di affermare la propria specificità, di esprimere la propria carne sessuata. Viene quindi riconosciuto il legame necessario tra desiderio e identità femminile, che è invece negato dalla filosofa di Santa Cruz.

Il ragionamento di Haraway, a un'attenta analisi, risulta incoerente. Per poter negare l'esistenza di un'identità femminile naturale e l'idea della donna secondo la lettura propostane nel sistema fallologocentrico, è necessario prima pensarsi in quanto soggetto incarnato con un sesso biologico specifico e, come hanno rilevato le femministe italiane, ciò è possibile a condizione di *vivere*, *essere* quella stessa differenza. A fronte di queste affermazioni, è evidente come un qualche pensiero della differenza sessuale sia pur sempre presente, anche quando in un secondo momento si avanzi la pretesa di negarla.

6. CONCLUSIONI

Dall'analisi effettuata, emerge come la teoria femminista di Donna Haraway rappresenti indubbiamente un elemento di rottura, nel quadro del femminismo di fine Novecento. Mediante la decostruzione del sistema dicotomico occidentale, la filosofa di Santa Cruz elabora un'ontologia del soggetto, fondata sull'ibridazione con la tecnologia, che mette in discussione le distinzioni categoriali di sesso, razza, classe, genere, in un'ottica di de-naturalizzazione della corporeità. Ciò comporterebbe, secondo la teorica, anche la negazione della differenza sessuale e dell'identità femminile naturale. Per l'epistemologia e la politica femministe, ciò determinerebbe la fine dei dualismi, causa di esclusioni, e l'apertura a legami trasversali.

In questa sede si è cercato di mostrare come, a ogni buon conto, la posizione della teorica californiana presenti alcune incoerenze, che rendono le sue tesi impossibili da sostenere fino in fondo.

È possibile concludere che il pensiero della differenza sessuale, al contrario, riesca nell'intento di valorizzare il sé incarnato e la differenza sessuale, quale determinazione costitutiva dell'essere umano, ricavando una prospettiva etica, che garantisce la tutela della ricchezza femminile oltreché il rispetto dell'*unicità* di ogni singola persona umana, evitando universalizzazioni che operino in realtà come annullamento delle differenze reciproche.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga edizioni, Milano 1987.

[118] Idem, p. 54.

BRAIDOTTI R., *Cyberfeminism with a Difference*, «new formations» 1996, 29, pp. 347-357.

ID., *Introduzione. La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*, in D. J. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie, biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

ID., *Soggetto nomade*, Donzelli Editore, Roma 1995.

BUTLER J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «Sesso»*, Feltrinelli, Milano 1996.

ID., *La disfatta del genere*, Meltemi, Milano 2006.

ID., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione delle identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

CARIBONI C., OLIVA G., PESSINA A., *Il mio amore fragile. Storia di Francesco*, XY.IT, Milano 2011.

CAVARERO A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.

CAVARERO A., RESTAINO F., *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Bruno Mondadori, Milano 2002.

CLYNES M., KLINE N. S., *Cyborgs and Space*, «Astronautics», 1960, 5(9), pp.26-27.

DE LAURETIS T., *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano 1999.

ID., *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

FERRANDO F., *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury USA Academic, London 2019.

FIRESTONE S., *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi, Rimini 1976.

FRANKLIN S., *Staying with the Manifesto: An Interview with Donna Haraway*, «Theory, Culture & Society» 2017, 34(4), pp. 49-63.

FULLER M., *Intelligence is No Longer on the Side of Power. An interview with Sadie Plant,* 1995, reperibile all'indirizzo <http://www.altx.com/interviews/sadie.plant.html> (ultimo accesso al 6 agosto 2020).

GANE N., *When We Have Never Been Human, What is To Be Done? Interview with Donna Haraway*, «Theory, Culture & Society» 2006, 23(7-8), pp. 135-158.

GIGLIO F., *Human enhancement. Status quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona*, Edizioni Meudon, Trieste 2014.

HARAWAY D.J., *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm, Cambridge 2003 (tr. it. ID., *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Sansoni, Milano 2003).

ID., *The Haraway Reader*, Routledge, New York/London 2004.

ID., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie, biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.

ID., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience,* Routledge, New York/London 1997 (tr. it. ID., *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano 2000).

ID., *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York/London 1989.

ID., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature,* Routledge, New York/London 1991.

ID., *Staying with the Trouble – Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham 2016 (tr. it. ID., *Chthulucene. Sopravvivere in un pianeta infetto*, NERO, Roma 2019).

ID., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

HOOKS B., *Yearning*, Southend Press, Boston 1990.

IRIGARAY L., *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

ID., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2017.

LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg&Sellier, Torino 1987.

ID., *Più donne che uomini*, fascicolo speciale di «Sottosopra», Milano, gennaio 1983.

KLINE R., *Where are the Cyborgs in Cybernetics?*, «Social Studies of Science» 2009, 39(3), pp.331-362.

MINH-HA T.T., *She, The Inappropriate/d Other*, «Discourse» 8, Center for Twentieth Century Studies, University of Winsconsin, Milwaukee 1986.

ID., *Woman, Native, Other: Writing Post-Coloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1989.

MURARO L., *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, La Scuola, Brescia 2016.

ID., *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006.

MUSIO A., *Chiaroscuri. Figure dell'ethos*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

NICHOLS GOODEVE T., *Come una foglia*, La Tartaruga edizioni, Milano 1999.

PAPA A., *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

PARMAR P., MINH-HA T.T., *Woman, Native, Other. Pratibha Parmar interviews Trinh T. Minh-ha*, «Feminist Review» 1990, 36, pp.65-74.

PENLEY C., ROSS A., *Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway*, «Social Text» 1990, 25/26, pp. 8-23.

RUSS J., *The Female Man*, Bantam Books, New York 1975 (tr. it. ID., *Female Man*, Ed. Nord, Milano 1989).

STELARC, *From psycho-body to cyber-systems: images as post-human entities*, in BELL D., KENNEDY B.M., *The Cybercultures Reader*, Routledge, London 2000, pp. 560-576.

STRATHERN M., *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley 1990.

TIMETO F., *Per una teoria del cyberfemminismo oggi: dall'utopia tecnoscientifica alla critica situata del cyberspazio*, «Studi Culturali» 2009, 3, pp.1-26.

589 *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 589-616
ISSN: 1825-5167

FOUCAULT'S ANALYSES OF NEOLIBERAL GOVERNMENTALITY. PAST INVESTIGATIONS AND PRESENT APPLICATIONS

A.B. (BENDA) HOFMEYR
Department of Philosophy, University of Pretoria (South Africa)
benda.hofmeyr@up.ac.za

ABSTRACT
This essay seeks to elucidate if and to what extent Foucault's analyses of governmentality and neoliberalism *as* a form of governmentality in his 1978-1979 Collège de France lecture series can justifiably be used to come to a critical understanding of present-day neoliberalism(s). This has been a hotly debated issue among Foucault scholars based on what they consider to be ambiguities related to the normative status as well as the methodology of these lectures. In an attempt to contribute to this debate and to settle some of these concerns, I start by explicating how neoliberalism has variously been interpreted and specify what I understand "neoliberalism" to mean. Foucault's notion of "governmentality" and his analyses of the mid-20th C versions of German and American neoliberal governmentalities presented in these lectures are contextualized in terms of his general thinking in the late 70s and early 80s specifically his insistence on the critical attitude as virtue and his methodological specifications of philosophical-historical research. I contend that although Foucault's neoliberal governmentality lectures might be value-neutral, methodologically they remain a strategics of power/knowledge configurations imbued with the "critical attitude" that asserts the right not to be governed *like that.* It is therefore both justifiable and instructive to critically engage contemporary neoliberalisms through the lens of governmentality.

KEYWORDS
Foucault; neoliberalism; governmentality; critique; critical attitude; strategics; power/knowledge.

The present essay is a component part of a larger investigation, which is animated by the following question: what are we today in relation to our present understood as the globalizing neoliberal governmentality in which life is reduced to constant work under conditions of strict control? This essay seeks to elucidate to what extent Foucault's 1978-1979 analyses of governmentality and neoliberalism as a form of governmentality can justifiably be used to come to a critical understanding of present-day neoliberalism(s). I proceed by explicating how neoliberalism has variously been interpreted and specify what I understand "neoliberalism" to mean. I contextualize Foucault's analyses of neoliberal governmentality in terms of his general thinking of the late 70s and early 80s and specifically his insistence on the critical

attitude as virtue and his methodological specifications of philosophical-historical research. I contend that considering it against this backdrop, returning to his analyses of the mid-20th C versions of German and American neoliberalisms to critique contemporary neoliberalisms – broadly understood – through the lens of governmentality prove inherently justifiable and instructive. In addition, it draws inspiration – and I would aver, is licenced, by the fact that Foucault's own historiographical ventures were never for the sake of the past, but explicitly a revisitation of the past for the sake of a crticial understanding of the present. As he said, concluding the lecture of 24 January 1979:

> "I will start with the way in which the elements of this crisis of the apparatus of governmentality have been set out and formulated over the last thirty years and I will try to find in the history of the nineteenth century some of the elements which enable us to clarify the way in which the crisis of the apparatus of governmentality is currently experienced, lived, practiced, and formulated" (Foucault 2008: 70).

1. NEOLIBERALISM: MY UNDERSTANDING

I want to set out by explaining what exactly I refer to when I speak of neoliberalism. Far too often, the term is mobilized as a vague blanket descriptor of our economic present in the developed and in some parts of the developing world, which offers little or no critical purchase. Flew (2014: 49), for example, attempts to specify neoliberalism, which he describes as an "oft-invoked but ill-defined" concept, by taxonomizing the uses of the term in terms of: "(1) an all-purpose denunciatory category; (2) 'the way things are'; (3) an institutional framework characterizing particular forms of national capitalism, most notably the Anglo-American ones; (4) a dominant ideology of global capitalism; (5) a form of governmentality and hegemony; and (6) a variant within the broad framework of liberalism as both theory and policy discourse". He further argues that these sprawling definitions are not mutually compatible, and more specifically, that neoliberalism's more recent status as a variant of dominant ideology or hegemony theories is not particularly compatible with Foucault's uses of the term in his 1978-1979 lectures, *The Birth of Biopolitics.* I diverge from Flew therein that, contrary to his own contention, I find too much overlap in specifically the last four definitions to serve as an instructive taxonomy. Neoliberalism, as I try to specify, is a historical variant of liberalism and the political development of capitalism that has been implemented on an increasingly global scale, which indeed makes of it a hegemonic politico-economic programme. To be sure, at the time of Foucault's analyses of German and American neoliberalisms, they were in their infancy, but he shows that what sets neoliberal governmentality apart from its liberal predecessor is its infiltration into spheres of human existence previously separate and apart from political and economic rule. While Foucault's lectures on neoliberalism may justifiably be interpreted to be "value-neutral" as

such, I contend they should be understood against the backdrop of his contemporaneous conceptualization of "critique", which as I shall argue, validates utilizing Foucault's analyses of neoliberalism as *governmentality* as a heuristic tool to critique contemporary neoliberal technologies in an incisive and instructive way. Put differently, Foucault's analyses of specific incarnations of neoliberalisms in terms of *governmentality* uncovers key structural elements of neoliberalism generally, which unlocks the secret to neoliberalism's global "success" – its voracious global implementation – , as well as to how it operates to create a perculiar brand of subjectivity. By way of introduction, let me first briefly specify what I understand under the rubric "neoliberalism".

Classical liberalism, as we know, is a political philosophy that propounds the maximization of individual liberty while restricting the use of force to achieve this end. With neoliberalism the emphasis shifts from a political philosophy to a political *programme*. Neoliberalism may be understood as the globalized and globalizing political programme[1] that espouses economic liberalism or 'laissez faire economics' as the only means of promoting economic development and securing political liberty. As the dominant mode of contemporary discourse and thought – also in growing parts of the developing world thanks to mobile technologies and the Internet – it has infiltrated not only our politics and our economy, but also our common-sensical way of interpreting, understanding and relating to the world encompassing every sphere of life – the private as well as the public.

Importantly, this global and globalizing political programme should not be understood as *one* neoliberalism with one definitive form and content that holds sway wherever it is implemented. Widely divergent incarnations, hybrid forms and interpretations are found across the globe. But as I have stressed, sweeping general definitions invariably prove vacuous and unenlightening. To be of any use, analyses need to be distinct, local studies that are context- and time-specific.[2] What may, however, be said about neoliberalism – like its predecessor, liberalism – in general, is that the central value that it propounds is *individual freedom*. A noble ideal indeed, which inspired both the American and French revolutions. For the American revolutionaries, freedom was understood negatively (freedom *from)* as something that needed protection by laws (Locke)[3], whereas for the French revolutionaries

[1] Slobodian (2018) offers a convincing argument in support of this depiction of neoliberalism.

[2] Based on the Foucaultian notion of 'governmentality', many subsequent scholars have undertaken what is known as governmentality *studies.* Governmentality studies do not refer to a sweeping social theory, but rather to an angle of view or analytic perspective. It is not a distinct methodological inventory. Its focus is on technologies and rationalities of (self-)government in distinct fields; how these practices and thinking about these practices translated into each other. It entails a local and specific cartography. Importantly, such knowledge of "government" is always failing and inadequate because it is aimed at the insistence and resistant "Real".

[3] Locke's theory of freedom is contained in Book II, Chapter XXI of *An Essay Concerning Human Understanding* (1690).

freedom was a positive thing, the freedom of the people liberated from the rule of the sovereign (Rousseau).[4] What, then, is 'new' about neoliberal freedom? Briefly revisting the history of neoliberalism as recounted by David Harvey (2005) proves instructive here.

It was in the name of our unquestionable right to freedom and against "all its age-old foes"[5] that neoliberalism with its fervent defence of free markets rose to power in 1970s and 80s, the era of Thatcherism and Reaganomics. The restructuring of state forms and of international relations after WO II was designed to prevent a return to the catastrophic conditions that had so threatened the capitalist order in the Great Depression of the thirties. However, by the end of the sixties the post-war social consensus was breaking down, which led to a serious crisis of capital accumulation everywhere, ushering in a global phase of "stagflation" or the simultaneous and unchecked occurrence of inflation and economic stagnation that lasted throughout the 1970s. Neoliberalism offered a potential antidote. Renowned Austrian political philosopher and economist, Friederich von Hayek along with an exclusive group of passionate advocates – including the economists Milton Friedman and Ludvig von Mises – founded the Mont Pelerin Society in 1947. They depicted themselves as "liberals" (in the traditional European sense) because of their fundamental commitment to ideals of freedom. The *neo*-liberal label signalled their adherence to the free market principles of neo-classical economics that emerged in the second half of the 19th century to displace the classical theories of Adam Smith, David Ricardo, and Karl Marx. According to Hayek, author of the bedrock neoliberal text, *The Constitution of Liberty* (1960), it was a question of displacing an entrenched ideology – that of Marxism, socialism, state planning and Keynesian interventionism[6] – a battle that would take at least a generation to be won (Harvey 2005: 19-22).

So neoliberalism was a scientifically engineered proposed solution to a global economic crisis. I want to frame this development in terms of important rhetorical question Foucault asked in 1978 in a lecture titled, "What is Critique?", presented at the same time as his governmentality lectures at the Collège de France: "for what excesses of power, for what governmentalization, all the more impossible to evade as it is reasonably justified, is *reason* not itself historically responsible?" (Foucault 1978: 37-38, my emphasis). Here Foucault reminds us that even that which is not

[4] Rousseau's formulation of social contract theory argued against the idea that monarchs were divinely empowered to legislate. In *The Social Contract* (1762) Rousseau argues that laws are binding only when they are supported by the general will of the people.

[5] On the first anniversary of 9/11, President George W. Bush (2002) wrote: "Humanity hold in its hands the opportunity to offer freedom's triumph over all its age-old foes" (Bush, G. W. 2002. "Securing Freedom's Triumph", *New York Times* (September 11, 2002), quoted in Harvey (2005: 5-6).

[6] The well-known state interventionist theories of John Maynard Keynes, which rose to prominence in the 1930s in response to the Great Depression.

irrational – even supremely rational, devised by the most brilliant minds humanity spawned – may be or turn out to be unreasonable. What is more, the very reason it becomes so pervasive, and indeed hegemonic, is because it is "reasonably justified" – as are so many measures to which we have grown accustomed post 9/11 and in our present reality of COVID-19. As we shall see below, Harvey makes this very same point in 2005.

Even though neoliberal theory gained in academic respectability by the award of the Nobel Prize in economics to Hayek in 1974 and to Friedman in 1976, it was not until the end of the 1970s that neoliberalism was consolidated as new economic orthodoxy regulating public policy at the state level in the advanced capitalist world (specifically in the United States and Britain) (Harvey 2005: 22). In fact, since then we have witnessed a decisive turn to neoliberalism in political-economic practices and thinking everywhere. According to Harvey (2005: 3) almost all states, from those rising from the ashes of the Soviet Union to entrenched old-style social democracies and welfare states such as New Zealand and Sweden have succumbed – either voluntarily or in response to coercive pressures – to the neoliberalizing trend. One can therefore indeed refer to neoliberalism as the *dominant* mode of contemporary discourse and thought, which is not limited to politics and the economy, but also characteristic of our commonsensical way of interpreting, understanding and relating to the world encompassing both the public as well as the private spheres of human existence. After the 2007-8 global economic crisis, rather than a decline of neoliberalism, we have witnessed what might be termed its "un-death", i.e. its remarkable transformative capacity that defies demise evident in the post-crisis [re]configuration of neoliberal rationalities and practices of legitimization.[7]

David Harvey (2005: 5) explains the reason for the pervasive global implementation of variegated incarnations of neoliberalism as follows:

> "[f]or any way of thought to become dominant, a conceptual apparatus has to be advanced that appeals to our intuitions and instincts, to our values and our desires, as well as to the possibilities inherent in the social world we inhabit. If successful, this conceptual apparatus becomes so embedded in common sense as to be taken for granted and not open to question. *The founding figures of neoliberal thought took political ideals of human dignity and individual freedom as fundamental, as 'the central values of civilization'*. In so doing they chose wisely, for these are indeed compelling and seductive ideals. These values, they held, were threatened not only by fascism, dictatorships, and communism, but by all forms of state intervention that substituted collective judgements for those of individuals free to choose" (my emphasis).

What does this freedom of choice amount to under neoliberalism?

(1) First and foremost, the conviction that individual freedom is guaranteed by *freedom of the market and of trade*. While classical liberals insisted upon a strict

[7] This point is convincingly argued by Price in his 2014 study titled, *Interregnum? Understanding the Non-death of Neoliberalism.*

division between the state and society, neoliberals subordinate the state to the 'free' market. 'Free' in inverted commas, because this is a freedom that requires intensive maintenance to secure its unfettered operations. Hence, the state as subordinate to the market is charged with the responsibility to promote and facilitate the market's unhindered functioning by way of legislative intervention. As we shall see, the predominance of the market and the logic informing it becomes not merely a fact of life, but a *way* of life. What we see is that the freedoms attached to profitable capital accumulation – the fundamental goal of neoliberal regimes – reflect the interests of capital, i.e. private property owners, businesses, multinational corporations, and financial capital – considered to be the primary sources of wealth creation (ibid., p. 7). "The interests of the community" is only represented indirectly by way of the belief in the so-called 'trickle down effect', which I use very loosely here to refer to the conviction that the enrichment of the few will eventually filter down to also improve the lives of the poorest of the poor. While the wealth of the system increases *in toto,* this line of reasoning does not prove to contain any inherent logic making provisions for how the concentration of wealth would be dispersed throughout the system. Consequently, as the total wealth increases, so does the disparity between rich and poor.

(2) Neoliberalism sees *competition* as the defining characteristic of human relations. On the one hand, freedom is the necessary condition of possibility of competition. The triumph of one competitor tolls the death knell of competition as such. On the other hand, increased competition should in theory optimize market performance and hence contribute to increased freedom. Neoliberalism defines citizens as rational, self-responsible, entrepreneurial consumers competing for financial security and success against all others. Their profitable entrepreneurial undertakings finance their consumption; their democratic choices are the rational weighing of cost-benefit options; and any failure to obtain and retain financial security is the sole responsibility of the citizens themselves on account of their 'irrational' and hence imprudent decision-making. Any lack of profit generation, i.e. wealth accumulation or distribution is hence attributed to the irresponsible actions of citizens, organizations and businesses themselves. Again, this line of reasoning does not account in and of itself for the fact that optimal profit generation is dependent upon wealth already accrued. As a result, there has never been a greater disparaity between rich in poor in the history of humankind than under neoliberal dominion.[8]

In the service of freedom and competition, distinctive features of neoliberal policy include the limitation of state intervention in the market (deregulation) except in the form of protecting the freedom of the market and fostering unbridled

[8] See for example, https://nonprofitquarterly.org/highest-inequality-human-history-societies-ripe-social-change/: "A recent article in *Nature* reveals the results of the largest study on inequality in human history, which found that while degrees of inequality have been high in historical societies, they have never been as high as they are now".

competition; the minimization of tax and social provisions (social safety net); the privatization of public services; and the limitation of the organization of labour and collective bargaining of trade unions.

It should therefore be clear that my understanding of neoliberalism is modelled on Harvey's penetrating Marxian analyses,[9] which show neoliberalization to be fundamentally an elite project concerned first and foremost with the (re)constitution of class power.[10] Harvey backs up this claim by likewise pointing out the importunate rise in social inequality under neoliberalism, which he regards as structural to the entire project. I am cognizant of the fact that Foucault disassociated himself from Marxism, and am not here suggesting that Foucault's lectures on neoliberalism can in any way be read as a Marxist critique of neoliberalism. The neoliberalisms of the post-war German *Ordoliberal* School and of the 'Chicago School' that Foucault analysed in 1979 was clearly not the neoliberalism that Harvey explicated in 2005. As will become clear, however, Foucault's incisive analyses throw structural elements of neoliberal governmentality in general into relief that can be recognized to be operative in present-day incarnations of neoliberalism, without falling into the trap of projecting an anachronistic critique of the neoliberalisms of the 21st C into Foucault's 1979 lectures.

As a politico-economic programme, I have often referred to neoliberalism as the peculiar form that present-day capitalism takes (cf. e.g. Hofmeyr 2011). While this is arguably true, one should be mindful not to merely conflate neoliberalism and capitalism, as pointed out by Jason Michael McCann.[11] From its inception, capitalism has been a social and economic mode of living born from the Protestant work ethic and its associated belief in personal responsibility (cf. Weber 1992 [1905]). It is premised on the conviction that people should to some extent be socially and economically free to pursue their own interests, which includes their commercial and financial interests. Most favourably defined, one might say that it affords people the freedom to trade and accumulate wealth subject to the wider restrictions of a state, which safeguards against the risks that come with capitalist ambition and greed.

Neoliberalism, for its part, is the political development of capitalism. As such, as we have seen, it is a political and economic ideology that seeks to maximize the

[9] Other similar analyses are presented by Duménil and Lévy (2011) and Overbeek and Van Apeldoorn (2012).

[10] I am aware that such theories of neoliberalism as dominant ideology, such as Harvey's are open to three criticisms, i.e. (1) functionalism or attributing widely divergent phenomena to one causal factor; (2) instrumentalization or reducing all social and political institutions to instruments that merely further ruling-class interests; and (3) the reduction of the state to a mere cipher, i.e. a passive mechanism controlled from outside the formal political sphere (cf. Flew 2014: 58). It is my contention, as will become clear in the course of this essay, that interpreting neoliberalism as *governmentality* explains neoliberalism as dominant ideology without falling into these traps.

[11] Source: https://randompublicjournal.com/2016/04/25/capitalism-and-neoliberalism-whats-the-difference/.

freedom of the market by removing all barriers to the private accumulation of wealth. It therefore becomes a kind of power onto itself, not subject to state-regulation but rather a force that mobilizes the state to further its primary objective of unmitigated profit accumulation irrespective of consequence. Neoliberalism is therefore not against regulation per se, but against regulation over which it has no control and which inhibits its objectives. As a socio-economic paradigm in its purest form, the ruling ethic of capitalism is prudence, i.e. circumspection that results in the increase of wealth. The neoliberal pursuit of wealth as an end in itself and which leads to political power may be described as a politico-economic means of social control. The way in which McCann here distinguishes between capitalism and neoliberalism throws a number of features of Michel Foucault's own 1978-1979 analyses of neoliberalism as 'governmentality' into relief.

Foucault's 1978-1979 Collège de France lecture course, published in English under the title, *The Birth of Biopolitics* (Foucault 2008), provide a highly nuanced account of the permutation of liberal thought into neoliberalism. Drawing on the notion of "governmentality" as a combination of political rationalities of governing and techniques of governmental practice, which he introduced in his 1977-1978 lecture course, *Security, Territory, Population* (published in English in 2007), Foucault identified the rise of neoliberalism in terms of an intellectual reaction to Keynesian economics and the welfare state, on the one hand, and the priority given to market-enabling and market-conforming economic policies in post-Second World War Germany, on the other. While such ideas, associated with the German *Ordoliberal* School of economists and historians, and authors such as Friedrich von Hayek, were relatively marginal for much of the 1940s and 1950s, they gained traction in the 1960s and 1970s. Of particular significance was the intellectual alliance formed with the work being undertaken by the 'Chicago School' of economists in the United States, who proposed a more thorough "generalization of the economic form of the market . . . throughout the social body" (Foucault 2008: 243), and whose key concepts, such as human capital theory, monetarism, and the public choice theory of government action, had gained significant international influence (Flew 2014: 59). Although I will be revisiting Foucault's account of neoliberalism in select detail, my interest here is not in offering a full elucidation (see Guala 2006; Gane 2008; Hindess 2009; Tribe 2009; Behrent 2009; Flew 2012b), but to reassess to what extent Foucault's analyses of neoliberalism as *governmentality* may be utilized to critically engage contemporary neoliberalism.

This has been the subject of fervent debate among Foucault scholars over the last decade or so (see, for example, Dean 2015; Zamora 2014; Behrent 2009; Audier 2015a; 2015b).[12] Although there is mention of Foucault's "neoliberal

[12]For an archive of this growing body of debate and commentary, see http://foucaultnews.com/category/neoliberalism/

temptation" (Zamora 2014; Dean & Zamora 2019), some of these scholars are careful to avoid a simplistic for or against stance, or more precisely, "they eschew the extremes of presentist and historicist reduction to which it [the debate] has been prone" (Specter 2015: 368). The presentist temptation would consist in developing a Foucaultian critique of contemporary neoliberalism out of his 1979 lectures, conflating or ignoring the differences between the contexts of 1979 and the (recent) present. Wendy Brown (e.g. 2003; 2014) is known for utilizing Foucault in her critique of neoliberalism but concludes that Foucault's assessment of neoliberalism in 1979 is of very limited utility for her purposes, i.e. for present-day critical democratic theory: "Foucault's relative indifference to democracy and to capital constitutes the major limitation in his framework for my specific purposes" (Brown 2014: 50 cited in Specter 2015: 368). To be clear, the argument is not that a Foucaultian critique of neoliberalism is not possible, but rather that the 1979 lectures not only lack an incipient critique, but may in fact have been describing very different terrain from a very different set of perspectives. The controversy around these lectures concern both Foucault's normative perspective as well as his methodology, which may be attributed precisely to the fact that they were his public lectures, which were not systematic but rather experimental, exploratory and provisional. What drew Foucault to his comparative study of German *Ordoliberalism*, American neoliberalism, and French neoliberalism was "the essential epistemological transformation" of these neoliberal analyses:

> "their claim to change what constituted in fact the object, or domain of objects, the general field of reference of economic analysis. In practice, economic analysis, from Adam Smith to the beginning of the twentieth century, broadly speaking takes as its object the study of mechanisms of production, the mechanisms of exchange, and the data of consumption within a given social structure, along with the interconnections between these three mechanisms. Now, for the neo-liberals, economic analysis should not consist in the study of these mechanisms, but in the nature and consequence of what they call *substitutable choices*, that is to say, the study and analysis of the way in which scarce means are allocated to competing ends" (Foucault 2008: 222, my emphasis).

It is this epistemological shift of neoliberalism that captured Foucault's attention, I argue, which opens one of the most important fault lines along which these lectures may justifiably be utilized towards a critical engagement with contemporary neoliberalism without simplistically reducing Foucault's own analyses to an overt rejection of neoliberalism *tout court*. The linchpin that holds together Foucault's analyses of neoliberalism in 1979 and the present incarnation(s) of neoliberalism is neoliberalism's novel object of economic analysis: labour or the "strategic programming of individual's activity": "to bring labor into the field of economic analysis, we must put ourselves in the position of the person who works; we will have to study work as economic conduct practiced, implemented, rationalized, and calculated by the person who works". In short, "[w]hat does working mean for the person who

works?" (ibid., p. 223). It is beyond to scope of the present essay to delve into this specific epistemological "intrigue" in any detail. Instead, in what follows the focus will be on ascertaining the status of Foucault's lectures on neoliberal governmentality *as critical toolkit in the present* by contextualizing them in terms of his thought in the late 70s and early 80s more generally by revisiting some of his key lectures and essays of this period. I will proceed by first focusing on the meaning of "governmentality" as concept.

2. GOVERNMENTALITY: THREE SENSES OF THE TERM

Foucault's work in the latter half of the 70s and early 80s displays a seemingly disparate two-pronged interest. While his lecture series at the Collège de France, related articles and interviews investigate political rationalities and the "genealogy of the state", his multi-volume *Histoire de la sexualité* book project (especially Volumes II (*L'usage des plaisirs)* and III (*La souci de soi))* displays a paradigm shift away from state-devised strategies of domination towards the "genealogy of the subject". From 1970 until his death in 1984, Foucault held the Chair of "History of Systems of Thought" at the Collège de France. Key to the argument pursued here are the two series of public lectures presented during this time already referred to: the lectures held in 1978 ("Sécurité, territoire et population") and in 1979 ("La naissance de la biopolitique"). In his 1978 lectures, Foucault traces the genealogy of governmentality from Classical Greek and Roman days via the early Christian pastoral guidance through to the notion of state reason and the science of the police.[13] In the 1979 lectures, he focused on the study of liberal and neoliberal forms of government, concentrating in particular on two forms of neoliberalism: German post-war liberalism (*Ordoliberalism* or the Freiburg School), and the liberalism of the Chicago School, which takes it a step further, and gives it a more radical form. Herein Foucault deploys the concept of government or "governmentality" as a guideline for the analysis he offers by way of historical reconstructions embracing a period starting from ancient Greece through to modern neoliberalism. In these lectures one finds the key to bridging the gap between the state and the subject.[14] What connects the constitution of the subject and the formation of the state is the problem of government. In an oft-quoted passage from a 1980 Dartmouth lecture, Foucault explains it as follows:

> "if one wants to analyze the genealogy of the subject in Western civilization, he has to take into account not only techniques of domination but also techniques of the self

[13] Also see the second section of "What is Critique?" (Foucault 1978: 36-47).

[14] Graham Burchell's English translations of the 1977-1978 lectures, "Security, Territory, Population" are cited as Foucault 2007, and the 1978-1979 lectures, "The Birth of Biopolitics" are cited as Foucault 2008). Lemke (2001) also offers a detailed reconstruction of the content of these lectures.

> ... He has to take into account the points where the technologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself. And conversely, he has to take into account the points where the techniques of the self are integrated into structures of coercion and domination. The contact point, where the individuals are driven by others is tied to the way they conduct themselves, is what we can call... government" (1993: 203-204).

Foucault therefore associates the formation of the state with technologies of domination, on the one hand, and the constitution of the subject with technologies of the self.[15] He defines technologies of domination as those practices that determine the conduct of individuals and submit them to certain ends. Technologies of the self, on the other hand, permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on themselves so as to transform themselves. He qualifies this binary association though by stressing that even technologies of the self is associated with a certain type of domination (Foucault 1982a: 18). The individual, according to Foucault, would both be the product of power imposed and internalized *as well as* the potential embodiment of resistance. He thus in part opposes the state to the individual and describes the point of contact between the technologies of domination of others [the state] and those of the self, "governmentality" (ibid., pp.18-19). What Foucault's genealogy of governmentality uncovers, then, is the fact that the state and the self do not, in fact, constitute two opposing forces – of domination, on the state-side, and (relative) freedom from domination, on the self-side. Rather, the emergence of the "autonomous" individual and the "sovereign" state are intricately linked as the twin projects extending along one and the same axis.

The analytical perspective of "governmentality" does not represent a break in Foucault's work with regard to his earlier analysis of power, but covers a specific type of power, which, he terms "biopower", as we shall see – the state's power over life or the practice of modern states and their regulation of their subjects through "an explosion of numerous and diverse techniques for achieving the subjugations of bodies and the control of populations" (Foucault 1976: 140). Hence, the focus on governmentality enables him "to tackle the problem of the state and population" (Lecture 8 February 1978 (Foucault 2007: 116)). In his efforts to get to the very heart of the nature of power, Foucault always endeavoured to

> "free relations of power from the institution [the army, hospital, school, prison, ect.], in order to analyze them from the point of view of technologies; to distinguish them also from the function, so as to take them up within a strategic analysis; and to detach them from the privilege of the object, so as to resituate them within the perspective of the constitution of fields, domains, and objects of knowledge" (ibid., p. 118).

[15] On the subject of neoliberal subject-formation also see the well-known Foucaultian inspired study by Dardot & Laval (2009).

The point, for Foucault, is to uncover the specific technology of power – the "governmentality" – that operates through the state. For "do not these general technologies of power, which [Foucault have] attempted to reconstruct by moving outside of the institution [and beyond its function and object], ultimately fall under the global, totalizing institution that is, precisely, the state?" (ibid.). Do we not find beyond the hospital, the prison, the family, the army, etc. yet another institution – an all-encompassing, totalizing institution, the state?

> "Is it possible to move outside? Is it possible to place the modern state in a general technology of power that assured its mutations, development, and functioning? Can we talk of something like a 'governmentality' that would be to the state what techniques of segregation were to psychiatry, what techniques of discipline were to the penal system, and what biopolitics was to medical institutions? These are the kinds of questions that are at stake [in these lectures]" (Lecture 8 February 1978 (Foucault 2007: 120).

Apart from being the connective thread linking the constitution of the subject and the formation of the state, the notion of governmentality also needs to be understood etymologically and historically to fully grasp its innovative potential for understanding the workings of contemporary neoliberal power. First, the semantic linking of governing (*gouverner*) and modes of thought (*mentalité*) in govern-mentality points to the fact that it is not possible to study the technologies of power without an analysis of the political rationality underpinning it.[16] The concept of governmentality therefore embodies Foucault's belief in the reciprocal constitution of power techniques and forms of knowledge. This means governmentality is two-sided: (1) the knowledge-side consists in representation; and (2) the power-side

[16] Lemke's argument that the notion of govermentality has to be understood etymologically has been criticized by Michel Senellart in his "Course Context", in Foucault 2007: 399-400, note 126. Senellart's argument hinges on the fact that "govern" in "governmentality" does not derive from "government" "like "musicality" from music". He contends that Lemke's translation of the word in German by "Regierungsmentalität" is a therefore a mistranslation. The authoritative German-English dictionary, *Langenscheidt,* translates *Regierung* as government, reign, rule, and administration. In various lectures presented in English cited in this essay, Foucault qualifies his understanding of "government". His conceptualization of "government" obviously does not conform to our present-day commonsensical understanding of the term, since no alternative term is available to account for the historically encompassing meaning of the term. Like most philosophical concepts, commonsensical understandings cannot suffice to comprehend what a term means within the context of a specific philosopher's work. German scholars could possibly have opted to use the verbal form of *Regierung* – *regieren* – translated by *Langenscheidt* as govern, rule, and reign, which mirrors the different meanings of the noun and the verb in English. The English translators opted for the verb by translating it as "governmentality" as opposed to "governmentmentality". However, neither the noun nor the verb encompasses the meaning Foucault attributed to the term. Given Lemke's qualification of his understanding of "Regierungsmentalität", which I find to reflect the meaning intended by Foucault, I find Senellart's critique somewhat pedantic and, as such, not to be considered as a fundamental critique of Lemke's understanding of Foucault's work.

entails intervention. Representation refers to a specific discursive field defined by government, which does not simply "re-present" the governing reality in the form of a pure, neutral knowledge, but "rationalizes" the exercise of power (a pragmatics of guidance). The form in which a problem is represented determines its perception, strategy and solution. Representation, therefore, structures specific forms of intervention, the power-side of government. Political rationality interprets and processes reality in a way that already predetermines the way in which it will be tackled by political technologies (Lemke 2001: 191).

The third sense in which governmentality needs to be understood relates to the fact that Foucault explicitly harks back to the older and more comprehensive meaning of the term, which emphasizes the close connection between forms of power and processes of subjectification. Foucault's analyses testify to the fact that up to and well into the 18th century the problem of government extended far beyond the political sphere and was conceived as philosophical, religious, medical and pedagogical issue. "Government" did not only refer to the management by the state or the administration but also included managing the self, directing the soul, the family, children, the household and the community (Lecture 1 February 1978 (Foucault 2007: 93)). "It did not only cover the legitimately constituted forms of political or economic subjection, but also modes of action, more or less considered and calculated, which were destined to act upon the possibilities of action of other people. To govern, in this sense, is to structure the possible field of action of others" (Foucault 1982b: 220-221). Foucault consequently defines government as conduct or "the conduct of conduct". To "conduct" means both to "lead" others, which entails mechanisms of coercion, and a way of behaving or conducting oneself within a more or less open field of possibilities. "The exercise of power consists in guiding the possibility of conduct and putting in order the possible outcome" (ibid.). Crucial in this context, then, is the fact that Foucault endeavours to show in his history of governmentality how the modern autonomous individual and the modern sovereign state co-determine each other's emergence (Lemke 2000: 2-3; 2001: 191). Lemke rightly contends that the concept of governmentality plays a decisive role in Foucault's analytics of power, which he sums up as follows:

> "it offers a view on power beyond a perspective that centers either on consensus or on violence; it links technologies of the self with technologies of domination, the constitution of the subject to the formation of the state; finally, it helps to differentiate between power and domination" (Lemke 2000: 3).

From the aforegoing the critical purchase of conceiving of neoliberalism *as* a form of governmentality appears evident, yet the concerns around the normative status and methodology of Foucault's neoliberal governmentality lectures still need to be addressed.

3. FOUCAULT'S LECTURES CONTEXTUALIZED: HIS CONTEMPORANEOUS CONCEPTUALIZATION OF CRITIQUE

In the first part of his 1978 lecture presented to the French Society of Philosophy, Foucault defines critique as "an instrument, a means for a future or a truth that it will not know nor happen to be; it oversees a domain it would want to police and is unable to regulate" (Foucault 1978: 25). This definition suggests critique is a means to an end. However, this end is a future or a truth that remains beyond its grasp, since it is unable to regulate the domain it oversees. It suggests that critique is inherently a responsibility vis-à-vis the future that exceeds its powers. What this means, explains Foucault, is that critique is a function that is subordinated to what philosophy, science, politics, ethics, law, literature, etc. positively constitute. For him, the critical attitude is a *virtue* supported by some general *imperative.* Foucault specifically brings this conceptualization of critique to bear on a historical reconstruction of the art of governing men starting from the Christian pastoral to the veritable exponential growth of this art in the 15th C along a two-pronged trajectory: beyond the religious sphere, expanding into civil society, on the one hand; and its proliferation into a variety of areas, such as how to govern one's mind and body, children, the poor and beggars, a family, armies, cities, and states, on the other (ibid., pp. 25-26). We are here reminded of the wide scope of activities and areas that 'government' referred to in the 15th and 16th centuries – precisely the encompassing sense that Foucault draws on when theorizing "governmentality". He contends that this "governmentalization" cannot be dissociated from the question, "how *not* to be governed?" (my emphasis). To be clear, this does not imply that the critical attitude implies a wholesale rejection of governmental rule, i.e. that one does not want to be governed *at all.* Rather, it is to be understood as a perpetual question: "how not to be governed *like that,* by that, in the name of those principles, with such and such an objective in mind and by means of such procedures, not like that, not for that, not by them" (ibid., p. 28). What Foucault does here is he postulates a necessary partnership between the movement of governmentalization of both society and individuals and the critical attitude. This alliance entails distrusting and defying the various regimes of governmentalization that are brought to bear on society and on individuals so as to *develop* the arts of governing. The critical attitude as a way of thinking with a cultural, political and moral dimension, is "the art of not being governed like that and at that cost" (ibid., p. 29). Foucault goes on to flesh out this fluid or general definition more precisely:

Critique is a legal issue: it means "putting forth universal and indefeasible rights to which every government ... will have to submit" (ibid., p. 30). Critique is a necessary and certain confrontation of authority: it means not accepting as true "what an authority tells you is true, or at least not accepting it because an authority tells you that it is true, but rather accepting it only if one considers valid the reasons for doing so." This brings us to the oft-quoted core of this lecture, which is instrumental to

the argument being pursued here. The core of critique is a bundle of connected relationships between power, truth and the subject. Foucault explains:

> "And if governmentalization is indeed this movement through which individuals are subjugated in the reality of a social practice through mechanisms of power that adhere to a truth, well, then! I will say that critique is the movement by which the subject gives himself the right to question truth on its effects of power and question power on its discourses of truth. Well, then!: critique will be *the art of voluntary insubordination, that of reflected intractability*. Critique will ensure *the desubjugation of the subject* in the context of what we could call ... the *politics of truth* (Foucault 2007: 32, my emphasis).

Here Foucault explicitly echoes Kant's call for courage to dare to use one's reason without someone else's direction. In his 1784, *What is Aufklärung?*, Kant contended that it is precisely this "direction" or exercise of authority that maintains humanity's incapacity to use its own understanding and its lack of decision, i.e. its dependence and subordination. For Kant, as we know, critique meant interrogating the limits of what we can know. Critique is the reflective examination of the validity and limits of human rational capacity. Enlightenment or autonomy – in the original Greek sense of not involuntarily subordinating oneself to externally imposed laws, but of giving laws or rules to oneself – is located at the point where one has obtained an adequate idea of one's own knowledge and its limits. Only there can obedience be founded on autonomy itself (ibid., pp. 34-36).

The critical attitude as virtue and imperative therefore conjoins the subject of governmentality, and the necessary technologies of power and rationalities of 'truth' that it entails, in a conflictual relationship that requires immense courage, but serves as necessary condition of possibility of liberty or desubjugation. Foucault's 1978-1979 lectures on governmentality and specifically on neoliberal governmentality was a critical interrogation of the limits of this historically peculiar rationality as a politics of truth, and its subjectification effects. As such, the debate around the status of these lectures – whether they can be read as for-or-against neoliberalism – is founded on a false dichotomy. For Foucault, this new form of power/knowledge, neoliberal governmentality, had to be *critically* interrogated not to establish whether it is to be embraced or rejected, but to ascertain the limits of the politics of truth it is putting forth and the effects of subject-formation that it has. Like all of these critical analyses, these lectures were open-ended, not complete and definitive, but rather the opening of an ongoing line of investigation into the contingent episodic outcomes of the relentless will to power. I will return to this shortly. The critical spirit of Foucault's philosophical work – be it his less systematic lectures, or his more methodical published works – is an indictment of complacency, since as he warns, power is not necessarily bad, it is dangerous. Those scholars who seek to mobilize Foucault's lectures to defend neoliberalism, or at least to interpret them as an embarrassing lapse of judgment in which Foucault was "tempted" by

neoliberalism[17], attempt to interject into the letter of Foucault's word something that flies in the face of the spirit of the critical attitude. The spirit of the critical attitude is non-negotiable when it comes to any undertaking that is either archaeological or genealogical in nature, or a "problematization" of the techniques of the self – a contention, which no doubt all Foucault scholars would be able to agree on.

This brings us to the second contentious issue at the forefront of the debate about the status of Foucault's lectures – their supposed atypical methodology, i.e. it is contended that the method Foucault employs is neither archeological nor genealogical; it is also not a problematization.[18] Rather, the method appears to be an elusive hybrid of all these "modes" of Foucault's histories (Specter 2017: 369). This "uncategorizability", I surmise, is taken to mean that these specific lectures are somehow anomalous, and, as such, their insights cannot be considered unambiguous, which further implies that they cannot unproblematically be put to any critical use. I find these concerns puzzling, to say the least, given the fact that Foucault is known for changing his mind, for changing the methods he employed, for eschewing any label that neatly categorized his thought and confined it to specific allegiances or approaches. Having said that, these methodological concerns are put forth by distinguished scholars devoted to the study of Foucault's work. As such, it would be amiss of me to merely dismiss them. In response then and as an attempt to allay some of these concerns, I want to consider how Foucault conceived of 'historical-philosophical' research.

While Foucault's methodological ruminations are scattered throughout his books, essays and interviews, I want to focus on two particular sources: the third part of the 1978 lecture, "What is Critique?" (pp. 48-61), in which Foucault specifically addresses the methodological issue of how to conduct historical-philosophical research, and the Nietzschean roots of Foucault's approach. The latter is found most succinctly in his 1971 essay, "Nietzsche, Genealogy, History" in which he expressly draws upon Nietzsche's understanding of historical meaning – the sense which opposes *wirkliche Historie* to traditional history:

> "The former transposes the relationship ordinarily established between the eruption of an event and necessary continuity. An entire historical tradition (theological and rationalistic) aims at dissolving the singular event into an ideal continuity – as a teleological movement or a natural process" (Foucault 1971: 88).

[17] José Luis Moreno Pestaña, for example, argues in *Foucault, la gauche, et la politique* (2010) that Foucault was "totally convinced by the neoliberal discourse," and philosopher and sociologist, Geoffroy de Lagasnerie in *La dernière leçon de Michel Foucault* (2012) argues that Foucault offered little criticism of neoliberalism, but that, on the contrary, he seemed 'caught up' in it and was prepared to give it his "tacit assent."

[18] Cf. Flynn (1994) for this tripartite categorization of Foucault's method.

Wirkliche Historie, then, is an historical tracing that "deals with *events* in terms of their most unique characteristics, and their most acute manifestations" (ibid., my emphasis). Moreover, an event is "the reversal of a relationship of forces, the usurpation of power, the appropriation of a vocabulary turned against those who had once used it, a feeble domination that poisons itself as it grows lax, the entry of a masked 'other'. The forces operating in history are not controlled by destiny or regulative mechanisms, but responds to haphazard conflicts" (ibid.). An event is therefore a fundamental disruption of the status quo, a re-ordering of the playing field following the irruption of a foreign force.

In Section 12 of the Second Essay of *On the Genealogy of Morals* (1887), "Guilt, Bad Conscience and Related Matters", Nietzsche emphatically dismisses the traditional conflation of origin and purpose as if the reason for the appearance or emergence of something can be accounted for by the purpose it serves:

> "what causes a particular thing to arise and the final utility of that thing, its actual use and arrangement in a system of purposes, are separate *toto coelo [by all the heavens, i.e. absolutely],* that something existing, which has somehow come to its present state, will again and again be interpreted by the higher powers over it from a new perspective, appropriated in a new way, reorganized for and redirected to new uses".

For Nietzsche, all events involve "overpowering, acquiring mastery" which in turn involve a "re-interpretation, a readjustment" in which the "sense" and "purpose" up to then must necessarily be obscured or entirely erased. Here Nietzsche maintains that the usefulness of any organ, for example, an institution, custom or practice, tells us nothing about its origin. This contention flies in the face of the age-old belief that something's use-value explains its reason for coming onto existence. On the contrary, insists Nietzsche, all purposes or uses are only signs or symptoms that something more powerful has mastered something less powerful and has branded it with its own meaning of some function. This implies that the entire history of something is in reality "a continuing chain of signs of constantly new interpretations and adjustments, whose causes need to be connected to each other". The so-called "grand scheme of things" is nothing but the chronicle of a will to power that animate human action, which translates into the play of power, the victory of the most powerful and the retrospective sense-making despite the contingent circumstances that were the stage of their making. "Development", then, has nothing to do with progress towards a single goal, "even less is it the logical and shortest progress reached with the least expenditure of power and resources" – which is plain to see in a mere retrospective glance at the history of humankind. Halfway towards the middle of the 21st C in a time of a debilitating global pandemic, in the face of an ecological disaster and imminent nuclear Armageddon, with countless children succumbing daily to starvation, the idea of so-called "development", "reason" and "progress" following in the wake of the Enlightenment seems a farce, to

say the least. Nietzsche offers no reassurances. In 1887 he saw it with uncanny clarity: what accounts for the status quo is

> "the sequence of more or less profound, more or less mutually independent processes of overpowering ... together with the resistance which arises against that overpowering each time, the transformations of form which have been attempted for the purpose of defence and reaction, the results of successful countermeasures. Form is fluid – the 'meaning', however, is even more so".

Nietzsche takes it even further – in a direction that few of us are in inclined to follow: for him, "the partial loss of utility, decline, and degeneration, the loss of meaning, and purposelessness, in short, death, belong to the conditions of real progress." "The size of a 'step forward'", he contends, "can even be estimated by a measure of everything that had to be sacrificed to it." For him, the crux of historical methodology, its object of study that determines its very rationale and methodological logic, is "a will to power playing itself out in everything that happens". It is the "spontaneous, aggressive, over-reaching, re-interpreting, re-directing, and shaping powers, after whose effects that 'adaptation' [the supposedly purposeful inner adaptation to external circumstances] first follows".

We can now better understand Nietzsche's notion of *wirkliche Historie,* which Foucault deals with at some length in his 1971 essay, and defines – echoing Nietzsche – as the tracing of "the reversal of a relationship of forces, the usurpation of power, the appropriation of a vocabulary turned against those who had once used it" (Foucault 1971: 88).

To fully come to grips with the methodology of historical-philosophical research, we have to venture even further down the Nietzschean rabbit hole. Some years earlier, in the Second Essay of the *Untimely Meditations*, "The Uses and Disadvantages of History for Life" (1874), Nietzsche distinguishes between *Historie* and *Geschichte.* This is an important distinction that sheds further light on the object of study of genealogy. *Historie* may be defined as the academic discipline, history or history as record, whereas *Geschichte* concerns history as *event.* Given the meaning and implications of history as event, we can now better understand why Nietzsche in this essay made a plea for a certain forgetfulness of history. Nietzsche was certainly not disavowing the fundamental historicity of human existence (its *Geschichte),* but rather questioning the value of an overly inflated historical sense of life, i.e. its potential stultifying effect. If history is the chronicle of arbitrary events resulting from merciless power plays in which the winner momentarily usurps power and reinvents the story of his/her victory to legitimize it and turn into an honourable and righful outcome; if history is not animated by a grand scheme that turns the slain into matyrs and heroes, then too much history does not serve life, but guts it of rhyme and reason – the very rhyme and reason that humankind *needs* to survive in the face of non-sensical adversity.

This is the backstory to the seemingly uncharacteristic methodology of Foucault's governmentality lectures. The third section of his 1978 lecture, "What is Critique?" is specifically focused on the precise nature and procedure of historical-philosophical research, i.e. "under what conditions, at the cost of which modifications or generalizations we can apply ... the question of the relationships between power, truth and the subject" "to any moment in history" (Foucault 1978: 47). This method of research would proceed as something that Foucault calls "an examination of '*eventualization' (événementalialisation)*". Foucault proceeds to explain what he means by this "horrible word" by detailing his now well-known insistence on the imbrication of power and knowledge. But he is careful to qualify what he means by it in very precise and nuanced terms:

> "Hence, the use of the word knowledge (*savoir*) that refers to all procedures and all effects of knowledge (*connaissance*) which are acceptable at a given point in time and in a specific domain; and secondly, the term power (*pouvoir)* which merely covers a whole series of particular mechanisms, definable and defined, which seems likely to induce behaviors or discourse" (ibid., p. 51).

For him, then, as he is adamant to stress, these two terms only have a *methodological function*. They, therefore, do not identify some general principle or feature of reality that can be used to legitimize a certain course of action, response or decision. Rather, methodologically they function to lay bear those elements or aspects that are pertinent for the analysis at hand. In other words, they function as symptomatic signs, indicators or fault lines – instances of many different entwined incarnations of power/knowledge as opposed to *one* power and *one* knowledge – where analytical digging is needed, where it is bound to unearth some incisive insight into the matter under investigation. Hence, Foucault says this may be called approximately, the *archeological* level (ibid., p. 53).

Furthermore, what becomes clear is that the object(s) of analysis – neoliberal governmentality in our case – were "not made acceptable by any existing right" (p. 54), irrespective of the habits or routines that have made them familiar to us and normalized them, irrespective of the forceful workings of power mechanisms or justifications employed to make them appear natural or legitimate. To understand what could have made them acceptable, one must extract that they were not in fact at all obvious, i.e. "its arbitrary nature in terms of knowledge, its violence in terms of power, in short, its energy" (ibid.). What one is dealing with, then, isn't a pure form, essence or foundation, but a "pure singularity" – unique and absolutely arbitrary in its historical emergence. "This", Foucault stresses, "is without doubt, one of the most important and debatable aspects of this historical-philosophical approach" (ibid., p. 55).

By its very nature, a singularity cannot be explained by an unitary, authoritative causal origin that accounts for its unavoidable emergence. The explication of causality in the case of a singularity is much more complex, the result of multiple and

heterogeneous relationalities. This is where the *genealogical* aspect comes in – genealogy as "something that attempts to restore the conditions for the appearance of a singularity born out of multiple determining elements of which it is not the product, but rather the effect" (ibid., p. 57). In other words, it is not the result of a process or action designed with its outcome in mind, but rather as an effect it is an inadvertent and/or contingent outcome that is more than the sum of its parts – parts that in some instances unwittingly contribute to a certain effect. Moreover, it is not so much an effect, as *effective* as in *wirklich,* that is, it is still in force and as such open-ended. The contributing or participating relationships are, at least in part, interactions between between individuals and groups that involve types of behaviour, decisions, choices, motives and impulses. By virtue of being *human* interactions, they imply "always variable margins of non-certainty" (ibid., p. 58).

What is particularly elucidating about the governmentality lectures is the fact that Foucault lays bear the ingenious neoliberal insight that profit, which is the outcome of the maximization of capital – "a source of future income" (Foucault 2008: 224), is the result of all those "physical and psychological factors which make someone able to earn this or that wage". Therefore, human labour is not the abstract product of labour power and the time during which it is used, as if such power is an invariable measurable constant that is merely utilized or not. Rather, as we know, human capital is contingent upon a variegated host of factors – not only acquired skills and natural aptitudes but also complex psychological, emotional and physical factors that either contribute to or detract from the productive output generated by this particular form of labour power, which has a limited lifespan. To maximize the efficacy and hence the productivity of this lifespan, the pioneers of neoliberalism realized that if there is innovation, that is, if new things and forms of productivity are discovered and technological innovations are made, "this is nothing other than the income of a certain capital, of human capital[19], that is to say, of the set of investments we have made at the level of man himself" (ibid., p. 231). This explains the danger that is inscribed in this "ingenious" neoliberal insight: it implies that every aspect of being human from cradle to grave is inscribed in – as either contributing or detracting factor – and therefore subjugated to the neoliberal project of maximizing profit.

Now to return to Foucault's clarification of his historical-philosophical methodology in his 1978 lecture – on how to proceed with an examination of "eventualization" –, we see that, to account for the "perpetual mobility, essential fragility or ... complex interplay between what replicates the same process and what transforms

[19] The main proponent of the theory of human capital was Gary Becker, recipient of the 1992 Nobel Prize in Economic Science. An important reference in this regard is his 1994 book titled, *Human Capital: a Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education.* In this classic study, he argues that an investment in an individual's education and training is similar to business investments in equipment.

it", he adds a third methodological dimension to archeology and genealogy, which he calls *strategics* (Foucault 1978: 58). These three do not represent three successive levels, which would be derived one from the other, but rather three necessarily contemporaneous dimensions in the same analysis. By simultaneously tracing the conditions of possibility of power/knowledge relations *and* conducting a series of analyses in the form of a strategics one is able to capture a glimpse of the singularity as effect of these relationships that are in perpetual slippage from one another. Importantly, Foucault stresses that one has to think about it in such as way as to see how it is associated with a domain of possibility, but also and consequently, of reversibility (ibid., pp. 59-60). The point of this historical-philosophical research would be to ascertain how the indivisibility of knowledge and power, which are caught in multible strategic interactions, result in singularities that are simultaneously fixed *and* fragile, and that turn these effects into events. The ephemeral fault line between fixity and fragility that risks destabilizing that which appears to be the hard and fast 'way things are' starts, according to Foucault, with the *decision not to be governed* (ibid., p. 60).

From these programmatic reflections on historical-philosophical methodology voiced in the very same period of time as his governmentality lectures, we can deduce at least two relatively indisputable conclusions for the purposes of the argument being pursued here. First, contrary to the insistence of a number of Foucault scholars debating the status of these lectures, their methodology is not at odds with the greater scheme of Foucault's modus operandi that can be discerned if his entire oeuvre is taken into account. What we recognize in these lectures is the very same methodological approach that typify his way of working and thinking in his books, lectures and essays of the late 70s and early 80s – the move from knowledge to a reconceived notion of power as irreducible to domination and inherently annexed to knowledge and deployed in networks of strategic relationalities, which reveal the potential reversibility of that which seems immutable. To lend credence to this first conclusion, I need only to briefly remind you of the oft-quoted passage from Foucault's "The Subject and Power":

> "One can therefore interpret the mechanisms brought into play in power relations in terms of strategies. But most important is obviously the relationship between power relations and confrontation strategies. For, if it is true that at the heart of power relations and as a permanent condition of their existence there is an insubordination and a certain essential obstinacy on the part of the principles of freedom, then there is no relationship of power without the means of escape or possible flight. Every power relationship implies, at least *in potentia*, a strategy of struggle, in which the two forces are not superimposed, do not lose their specific nature, or do not finally become confused. Each constitutes for the other a kind of permanent limit, a point of possible reversal" (Foucault 1982a: 225 in Dreyfus & Rabinow 1983 (2nd Ed.)).

The second conclusion that can be drawn from Foucault's reflections on historical-philosophical research is that his investigations were never simply a wholesale

dismissal or embrace of any particular regime, be it certain discursive formations, institutions, or an art of government. What we find instead are painstaking historiographical tracings of mutually responsive power/knowledge relations that resulted in unforeseen eventualizations. The threefold approach – archeological-genealogical-strategic – lay bear the conditions of possibility of the fixity but also the fragility of a particular constellation. Like all the objects that caught his interest, neoliberalism intrigued Foucault, but it would be to miss the point entirely to mistake this "intrigue" for some kind of "temptation", "defence of", "an apology for", "a flirt with" or "an embrace of" (cf. Zamora & Behrent Eds. 2016).

I am well aware that this argument can equally well be mobilized to contend that Foucault's analyses cannot justifiably be utilized to critique neoliberalism. If he was neither for nor against neoliberalism, then his analyses of neoliberal governmentality also cannot be mobilized against it. While these analyses are indeed value-neutral, Foucault contends that "the critical attitude appears as a specific attitude in the Western world starting with what was historically [he believes], the great process of society's governmentalizaiton (Foucault 1978: 34). In an attempt to desubjugate the subject in the context of power and truth, Foucault unequivocally made a plea – following Kant – to have the courage to use one's own reason without the direction of another's tutelage. If "governmetalization is indeed this movement through which individuals are subjugated in the reality of a social practices through mechanisms of power that adhere to a truth", then "critique is the movement by which the subject gives himself the right to question truth on its effects of power and question power on its discourses of truth" (ibid., p. 32). Governmentalization, then, cannot be dissociated from the question "how not to be governed *like that*, by that, in the name of those principles, with such and such an objective in mind and by means of such procedures, not like that, not for that, not by them" (ibid., p. 28). The *letter* of the neoliberal governmentality lectures might be value-neutral, but they throw certain fault lines into relief that lays bear the fragility of the apparent immutable state of things. In other words, they arm critics with the means to undertake critique and the critical attitude itself – the *spirit* animating the lectures – not only licence but incites their audience to question and resist a governmental regime when the liberty of the subject is at stake.

In the final instance, the importance I accord to the critical attitude as virtue and methodological tool for Foucault may by buttressed by revisiting his lecture of 7 March 1979 (Foucault 2008: 185-214) with specific reference of the two reasons he offers for "dwelling on these problems of neo-liberalism [referring to the German version, ordoliberalism between 1930 to 1950]": first, he clarifies his "methodological reason" followed by the "reason of critical morality" (ibid., p. 186). Methodologically, he explains, he has dwelt so long on this problem of German neoliberalism because he wanted to see "what concrete content could be given to the anaysis of relations of power", i.e. the "domain of relations" that he calls "governmentality".

He wanted to investigate whether and how "this grid of governmentality" or "analysis of micro-power", which is assumed to be "valid for the analysis of ways of conducting the conduct of mad people, patients, delinquents, and children, my be equally valid when we are dealing with phenomena of a completely different scale , such as economic policy, for example, or the management of a whole social body" (ibid.). He concludes by stating "the analysis of micro-power is not a question of scale, and it not a question of a sector, it is a question of a point of view" (ibid.). His second reason is that of "critical morality". Here he tries to come to grips with the reasons informing the "state phobia" at the time. He argues that it is based on two assumptions that mutually support each other: first, "that the state has an unlimited force of expansion in relation to its object-target, the civil society, and second, that forms of state seems to me to form a kind of critical commonplace frequently found today" (ibid., p. 187). These two assumptions "put into circulation" what he calls "an inflationary critical value". He offers four reasons for this contention: first, it is inflationary because "it encourages the growth, at a constantly accelerating speed, of the interchangeability of analyses. As soon as we accept the existence of this continuity or genetic kinship between different forms of state, and as soon as we attribute a constant evolutionary dynamism to the state, it then becomes possible not only to use different analyses to support each other, but also to refer them back to each other and so *deprive them of their specificity"* (ibid., my emphasis). The second reason it is inflationary, he argues, is because it enables "a general disqualification by the worst", i.e., irrespective of the state's real functioning – its relative scope or whether it is better or worse, by virtue of the state's supposed intrinsic dynamic "the less can always be disqualified by the more, the better by the worst" (ibid., p. 188). The third inflationary mechanism is the fact that it does away with the need to analyse the actual reality pertaining to a particular state governmentality, since whatever one's grasp of it is or "profile of actuality reality presents", an overriding prejudicial suspicion predominates that enables "one to find something like the fantastical profile of the state" in any actual existing state of affairs. Finally, it is inflationary inasmuch as it "does not carry out a criticism or analysis itself". In other words, he explains, "it does not seek to know the real source of this kind of anti-state suspicion, this state phobia" (ibid.).[20]

4. CONCLUSION: GOVERNMENTALITY AS CRITIQUE OF NEOLIBERALISM

Given the value-neutral nature of Foucault's lectures on neoliberal governmentality and the contention around their status amongst Foucault scholars concerned about their 'atypical' methodology, can these lectures justifiably be utilized to

[20] In this regard, in instructive source is Marzocca (2017).

critically interrogate present-day neoliberal governmentalities? Moreover, what is the critical surplus value of interrogating neoliberal *as governmentality* over and against other forms of critiques of neoliberalism? To be sure, critiques of neoliberalism abound. Schematically these critiques may be divided along three main lines of argumentation: (1) neoliberalism as ideology, which offers a distorted picture of society and economy in need of an emancipatory corrective that is scientifically founded; (2) neoliberalism as economic-political reality, in other words, as the extension of economy into the domain of politics, the usurpation of the state by capitalism, the globalization that escapes the political regulations of the nation-state; and (3) neoliberalism as "practical anti-humanism" wreaking havoc on the lives of individuals, promoting the devaluation of traditional experiences, inciting processes of individualization that endanger collective bonds, threatening family values and personal affiliations through the imperatives of flexibility, mobility and risk-taking (Lemke 2000: 6). While these lines of critique certainly hold true and expose important effects of neoliberalism, analysing neoliberalism as a form of governmentality augment them in a crucial sense. Instead of merely relying on the conceptual dualisms it intends to criticize – knowledge and power; state and economy; subject and power – as these three lines of critique risk doing, neoliberalism – understood from the critical vantage point of governmentality – couples forms of knowledge, strategies of power and technologies of self to facilitate a more thorough-going insight into current political and social rearrangements, since it pierces the extensiveness of processes of domination and exploitation (ibid., p. 7). While the tenor of these lectures may be considered value-neutral, they are certainly not disinterested. Foucault's interest was sparked for sure, in a manner that might be described as a keenly critical intrigue in how self-induced crises fuel creative problem-solving transmutations. Importantly, Foucault's 'intrigue' is imbued throughout with the critical attitude alerted to the fact that while the omnipresent workings of power relations are not necessarily bad; they are dangerous.

As a 'chapter' in Foucault's historiographical analyses of the liberal and neoliberal arts of government, these lectures proceed as a genealogical excavation of the sources of history [*Historie*] as discipline in order to reanimate history as event [historicality or *Geschichtlichkeit*].[21] What Foucault discovers is that liberalism is a governmental practice that is not satisfied with respecting or guaranteeing this or that freedom, but *consumes* freedom. It can only function insofar as a number of

[21] A distinction originally made by Heidegger in *Being and Time* in 1927. See, for example, p. 381: "The proposition, 'Dasein is historical', is confirmed as a fundamental existential ontological assertion. This assertion is far removed from the mere ontical establishment of the fact that Dasein is the basis for a possible kind of historiological understanding which in turn carries with it the possibility of getting a special grasp of the development of historiology as a science". See especially Division II: Section V: "Temporality and Historicality" (pp. 424-455).

freedoms actually exist: freedom of the market, freedom of production, the freedom to exercise property rights, freedom of competition, etc. If it needs or consumes freedom, it must produce it. It must produce it, and it must organize it. The new art of government therefore appears as the "management of freedom", producing what its subjects need to be free (economically). It is intent on ensuring the freedom necessary for freedom, i.e. the management and organization of the conditions in which one can be free. At the heart of this liberal practice, then, is the tension between the imperative to produce freedoms and the fact that this very act entails the establishment of limitations, controls, forms of coercion, and obligations relying on threats.

Foucault shows that the age of freedoms is exactly contemporaneous with the development, dramatic rise, and dissemination throughout society of those famous disciplinary techniques for taking charge of the behaviour of individuals day by day in its fine detail. It is for this very reason that in the end this liberal art of government introduces by itself or is the victim from within of what Foucault calls "crises of governmentality" (Lecture of 24 January 1979 (Foucault 2008: 68)). These crises then arise because the mechanisms for producing freedom ("liberogenic devices") actually produce destructive effects which prevail over the very freedom they are supposed to produce.

It is within this context that Foucault turns his attention to what constitutes a response to this crisis – the German and American neoliberalisms that emerged in the middle of the 20th C. They responded to the crisis induced by too much government by returning to a technology of frugal government (ibid., p. 322). What his analyses uncover, however, is that although less overt than discipline, the political programme of limiting state intervention exerts more effective and insidious control reaching as far as the intimate recesses of our private lives. Ever since the Great Depression of the 1930s mechanisms of economic intervention have been deployed to avoid the reduction of freedom that would be entailed by transition to socialism, fascism, or National Socialism. "But", asks Foucault in a manner unequivocally evidencing the 'critical attitude', "is it not the case that these mechanisms of economic intervention surreptitiously introduce types of intervention and modes of action which are so harmful to freedom as the visible and manifest political forms one wants to avoid?" (Lecture of 24 January 1979 (Foucault 2008: 69)).

I conclude with a quotation by Thomas Lemke that succinctly captures the critical surplus value of interrogating neoliberalism as governmentality:

> "the concept of governmentality suggests that it is not only important to see if neoliberal rationality is an adequate representation of society, but also how it functions as a 'politics of truth', producing new forms of knowledge ... that contribute to the 'government' of new domains of regulation and intervention" (Lemke 2000: 8).

BIBLIOGRAPHY

Audier, S. 2015a. Penser le "néolibéralisme": Le moment néolibéral, Foucault, et la crise du socialism. Lormont: Le Bord de l'Eau.

Audier, S. 2015b. "Neoliberalism through Foucault's Eyes," History and Theory 54(3): 404-418.

Becker, G. (1993) [1964]. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education (3rd ed.). Chicago: The University of Chicago

Behrent, M.C. 2009. "A Seventies Thing: On the Limits of Foucault's Neoliberalism Course for Understanding the Present", in Binkley, S. & Capetillo, J. Eds. 2009. A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 16-29.

Brown, W. 2003. "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy", in Theory and Event 7(1): 1-29.

Brown, W. 2014. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution. New York: Zone Books.

Dardot, P. & Laval, C. 2009. La nouvelle raison du monde. Paris: La découverte.

De Lagasnerie, G. 2012. La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théo rie et la politique. Paris: Fayard.

Flynn. T. 1994. "Foucault's Mapping of History," in Gutting, G. (Ed.) 1994. The Cambridge Companion to Foucault. New York: Cambridge University Press, pp. 29-48.

Dean, M. 2018. "Foucault and the Neoliberalism Controversy", in Cahill, D., Cooper, M., Konings, M. & Primrose, D. (Eds.) 2018. The SAGE Handbook of Neoliberalism. Los Angeles: SAGE, pp. 40-54.

Dean, M. & Zamora D. 2019. Le dernier homme et la fin de la revolution. Québec: Lux Éditeur.

Duménil, G. & Lévy, D. 2011. The Crisis of Neoliberalism. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gane, M. 2008. "Foucault on Governmentality and Liberalism", in Theory, Culture & Society 25(7-8): 353-363.

Guala, F. 2006. "Critical Notice – Review of 'Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979", in Economics and Philosophy 22: 429-439.

Flew, T. 2012. "Michel Foucault's The Birth of Biopolitics and Contemporary Neoliberal Debates" in Thesis Eleven 108(1): 47-65.

Flew, T. 2014. "Six Theories of Neoliberalism", in Thesis Eleven 122(1): 49-71.

Foucault 1971. "Nietzsche Genealogy History", in Rabinow, P. (Ed.)(1984). The Foucault reader. New York: Pantheon Books, pp. 76-100.

Foucault 1997. [1978]. "What is Critique?" in Lotringer, S. & Hochroth, L. Eds. 1997. Michel Foucault. The Politics of Truth. New York: Semiotext(e), pp. 23-82.

Foucault, M. 1993. [1980]. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth", in Political Theory 21: 198-227.

Foucault, M. 1982a. "Technologies of the self", in Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. (Eds.) 1988. Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault. London: Tavistock Publications, pp. 16-49.

Foucault, M. 1982b. "The Subject and Power", in Dreyfus, H.L. & Rabinow, P. (1986). Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. London: The Harvester Press Ltd, pp. 208-226.

Foucault, M. (1990). [1976]. The History of Sexuality. Volume I: An Introduction, trans. Robert Hurley. London: Penguin.

Foucault, M. 1997. The Politics of Truth, Eds. Sylvère Lotringer & Lysa Hochtroth. New York: Semiotext(e).

Foucault, M. 2007. Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978. Ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell. Hampshire & New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, M. 2008. The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979. Ed. Michel Senellart, trans. Graham Burchell. Hampshire & New York: Palgrave Macmillan.

Harvey, D. 2005. A Brief History of Neoliberalism. New York: Oxford University Press.

Heidegger, M. 1962. Being and Time, trans. J. Maquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row.

Hindess, B. 2009. "A Tale of Origins and Disparity", in Journal of Cultural Economy 2(1-2): 213-217.

Hofmeyr, A. B. 2011. "The Culture and Subjectivity and Neo-liberalism Governmentality", in Phronimon 12(1): 19-42.

Kant, I. 1784. "Was ist Aufklärung?" in Lotringer, S. & Hochroth, L. Eds. 1997. Michel Foucault. The Politics of Truth. New York: Semiotext(e), pp. 7-20.

Lemke, T. 2000. "Foucault, Governmentality and Critique" (paper presented at the "Rethinking Marxism" conference, University of Amherst (MA), September 21-24, 2000). Available online: www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Foucault,%20Governmentality,%20and%20critique%2 0IV-2.pdf

Lemke, T. 2001. "The Birth of Bio-politics: Michael Foucault's Lectures at the College de France on Neo- liberal Governmentality", in Economy and Society, 30 (2): 190-207.

Locke, J. 2007 [1690]. An Essay Concerning Human Understanding. Keighley: Pomona Press

Marzocca, O. 2017. "Foucault et la post-démocratie néolibérale Au-delà de la 'critique inflationniste' de l'État", in Irrera, O. & Vaccaro, S. (Eds.)(2017). La pensée politique de Foucault. Paris: Éditions Kimé.

Nietzsche 1874. (1997). Untimely Meditations, trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. 1969. [1887]. On the Genealogy of Morals, trans. W. Kaufmann. New York: Vintage Books.

Overbeek, H. & Van Apeldoorn, B. 2012. Neoliberalism in Crisis. Basingstoke: Palgrave.

Pestaña, J. L. J. 2010. Foucault, la gauche, et la politique. Paris: Editions Textuel.

Price, H. 2014 "Interregnum? Understanding the Non-death of Neoliberalism" (MA dissertation, University of Warwick). Available online: http://www.academia.edu/10244810/Interregnum_Understanding_the_non-death_of_neoliberalism

Rousseau, J. 1920. [1762]. The Social Contract and Discourses, trans. G.D.H. Cole. New York: J.M. Dent & Sons.

Slobodian, Q. 2018. Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Specter , M. 2015. "Introduction: Forum: Foucault and Neoliberalism", in History and Theory 54: 367-371.

Tribe, K. 2009. "The Political Economy of Modernity: Foucault's College de France Lectures of 1978 and 1979", in Economy and Society 38(4): 679-698.

Weber, M. 1992. [1905]. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, trans. Talcott Parsons. New York: Routledge.

Zamora, D. 2014. Critiquer Foucault: Les années 1980 et la tentation neoliberale. Brussels: Aden.

Zamora, D. & Behrent, M. Eds. 2016. Foucault and Neoliberalism. Cambridge: Polity Press.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 617-632
ISSN: 1825-5167

SEGREGAZIONE E FRATERNITÀ PASOLINI E LACAN

BRUNO MORONCINI
Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale
Università di Salerno
brunomoroncini@gmail.com

ABSTRACT
The Pasolini-Lacan report is not supported by any philological evidence. However, there are striking similarities. These include the link that unites fraternity and segregation, democracy and banishment. From which the essay reconstructs the literary structure of *Petrolio*, compared by Pasolini himself with the novel by Mario Soldati *Lo smeraldo*. In particular, it highlights the role of the author who transforms himself from an almighty father into the literary game of the reader's brother.

KEYWORDS
Fraternity, Segregation, Democracy, Literature, Dream.

> "*La vera letteratura si è lasciata il romanzo alle spalle; di storie se ne raccontano troppe; non servono più; non vi si può più credere. I libri maggiori di Naipul, di Lessing, di Coetzee, di Philip Roth, di Enquist, di Dovlatov, di Gustaffson, di Kinkaid, di Edmund White sono biografie o autobiografie travestite, ovvero testimonianze di una verità che può solo essere inventata*".
>
> Franco Cordelli, *Il mondo scintillante*

È sempre molto delicato il tentativo, peraltro doveroso, di stabilire dei rapporti di filiazione, scambio o semplice rassomiglianza, fra le posizioni assunte da Pasolini tra la fine degli anni sessanta e i primi dei settanta e quelle di autori attivi nella stessa epoca, ma entrati a far parte del canone della cultura e della filosofia contemporanea soltanto in anni più recenti. Mi riferisco in particolare ai casi di Foucault e

Lacan. Nel momento in cui si sono conosciute sempre meglio le tesi di Foucault sulla biopolitica è stato facile metterle a confronto con quelle sulle nuove forme del potere responsabili di una vera e propria mutazione antropologica denunciate da Pasolini all'inizio degli anni settanta. Ed è qui il punto: la riflessione di Foucault inizia, almeno nella sua dimensione pubblica, soltanto nel '76 con il seminario *Bisogna difendere la società?*, e prosegue negli anni successivi, quando cioè Pasolini è già morto. Né Pasolini mostra di conoscere la produzione precedente di Foucault[1].

Non è che con Lacan le cose vadano meglio. È vero: Pasolini lo cita qua e là ma da queste citazioni sparse e occasionali è quasi impossibile dedurre a quali scritti stia pensando o a quali concetti voglia riferirsi. Eppure, alle volte la rassomiglianza, l'omologia concettuale, è impressionante. Di fronte a casi come questi, in cui è impossibile qualunque riscontro filologico e va esclusa qualunque primogenitura, verrebbe quasi voglia di affidarsi al concetto del fantasma così come viene elaborato da Platone nel *Sofista* e ripreso nel novecento da Klossovski sotto la dizione *simulacro*, ossia ad una certa forma dell'immagine il cui potere quasi demoniaco consiste nel far credere all'esistenza di un originale che al contrario è irreperibile perché da sempre assente[2]. Due cose possono rassomigliarsi senza che fra di esse si debba ipotizzare necessariamente un rapporto fra originale e copia né pensare che entrambe siano copie di un originale terzo. Si assomigliano e basta. Forse le idee, di cui ci si prova a far la storia, non sono altro che simulacri e soffi.

La rassomiglianza fra Lacan e Pasolini che mi accingo a descrivere riguarda il tema della fraternità[3]. La sua scoperta è avvenuta, come spesso accade, del tutto casualmente. Mentre leggo un libro recente su *Petrolio*[4], un libro prezioso anche se non sempre condiviso, mi imbatto nel bel saggio di Davide Luglio, «Decostruire il romanzo in *corpore vili*. Petrolio: una forma di vita», in cui, parlando dei vari aspetti del romanzo, si cita a un certo punto la recensione che Pasolini aveva scritto sul romanzo di Mario Soldati *Lo smeraldo* pubblicato nel 1974, e si sottolinea come già dalle prime righe venga istituito dallo scrittore bolognese un rapporto fra il

[1] Sul rapporto Pasolini-Foucault si vedano almeno AA.VV., *Pasolini, Foucault e il "politico"*, a cura di Raoul Kirchmayr , Marsilio, Venezia 2017 e M. A. Bazzocchi, *Esposizioni. Pasolini, Foucault e l'esercizio della verità*, Il Mulino, Bologna 2017

[2] Su questo punto mi permetto di rinviare al mio *Simulacro e ospitalità. Saggio su Pierre Klossovski*, pubblicato in AA. VV., *Icona e simulacro*, Grenelle, Potenza 2020.

[3] Ma sul rapporto Pasolini-Lacan si vedano gli importanti contributi di P. Sassetti, *La pedagogia perversa. Tra Pasolini e Lacan*, Editrice Clinamen, Firenze 2004, G. Fadini, *Pasolini con Lacan. Per una politica tra mutazione antropologica e discorso del capitalista*, Mimesis, Milano 2015, e F. Chianese, "*Mio padre si sta facendo un individuo problematico". Padri e figli nell'ultimo Pasolini (1966-75)*, Mimesis, Milano 2018.

[4] Cfr. Petrolio 25 anni dopo. (Bio)politica, eros e verità nell'ultimo romanzo di Per Paolo Pasolini (a cura di C. Benedetti, M. Gragnolati e D. Luglio), Macerata, Quodlibet 2020.

romanzo di Soldati e quello, *Petrolio*, che negli stessi anni lui stava faticosamente elaborando[5]. Non conoscendo questo articolo (e nemmeno il romanzo di Soldati) mi precipito a leggerlo e scopro quanto segue: dopo aver accennato al carattere non autoritario, anzi «mitemente fraterno» della scrittura di Soldati (punto su cui ritornerò), Pasolini aggiunge che «fraternità significa democrazia (la democrazia è nata nel deserto, dove si incontrano i figli orfani, banditi, che giocano e si alleano tra loro contro la città)» [6].

Immediato il ricordo e l'associazione mentale: nella lezione dell'11 marzo del 1970 del seminario sul rovescio della psicoanalisi (1969-70), una lezione significativamente intitolata dal curatore Jacques-Alain Miller «Edipo e Mosè, e il padre dell'orda», Lacan ribadisce la sua diffidenza, esplicita già dai tempi dello scritto sui complessi familiari (1938), nei confronti di ciò che chiama il mito freudiano dell'Edipo e soprattutto della fantasia etnografica del parricidio primitivo contenuta in *Totem e tabù*. Ha da tempo tentato di sostituire, aggiunge, l'espressione «complesso di Edipo» con la dizione «metafora paterna», ma con scarso successo. La comunità analitica ha continuato a dare credito a quella «buffonata darwiniana» dell'uccisione del padre dell'orda come se «di questo padre dell'orda si fosse avuta la minima traccia. Sono stati di certo visti gli orangutàn. Ma di un padre dell'orda umana non si è mai vista la minima traccia»[7].

Il punto, tuttavia, è che a questa buffonata darwiniana Freud ci crede, è convinto che sia l'esistenza che l'uccisione di questo padre primordiale dell'orda umana appartengano alla storia, siano dei fatti storici reali. E dal momento che è da qui che tutto è incominciato, compresa la «rottura di scatole di essere psicoanalista», bisogna farci i conti e insistere sull'intera faccenda. Lacan la prende da lontano e parte dalla differenza, centrale in psicoanalisi, fra il contenuto manifesto e il contenuto latente. La domanda successiva riguarda dove collochiamo il mito rispetto a questa differenza dal momento che quando è in gioco l'Edipo è proprio di un mito in quanto tale che si tratta: ben prima dell'uso di Freud, Edipo è un personaggio della mitologia greca. Di nuovo allora: dove si situa il mito rispetto alla differenza fra il latente e il manifesto? Lacan non ha dubbi: il mito è contenuto manifesto. L'accenno che fa subito dopo alla possibilità di «mettere un mito in schede impilate per vedere cosa produrrà sul piano delle combinazioni» mostra come Lacan quando pensa al mito pensi a Lévi-Strauss e al fatto che per l'antropologo francese il mito non sia altro

[5] Ivi, pp. 128-129.

[6] P.P. Pasolini, «Mario Soldati, *Lo smeraldo*», in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte* (a cura di W. Siti e S. De Laude), tomo II, Milano, Mondadori, 1999, p. 2175.

[7] J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi*, ed. it. a cura di A. Di Ciaccia, Torino, Einaudi, 2001, p. 137.

che «un modello logico per risolvere una contraddizione»[8] e le sue versioni articolazioni successive della stessa fino ad una sua possibile esaustione. Insomma, il mito è logica ed è quindi pensiero manifesto. Ancor più significativo è il parallelo che Lacan istituisce subito dopo fra il rapporto logico e strutturale che intercorre fra due miti e quello dei simboli che, ruotando di un quarto di giro, producono la spirale dei discorsi, in particolare quelli cui si è riferito poco prima e cioè, $, il soggetto della pulsione, e S_1 il significante Maître, fra i quali ha distribuito il contenuto latente, che è il sapere per il primo e l'interpretazione, ossia il sapere in più che lo psicoanalista aggiunge a quello del paziente perché abbia un senso, per il secondo. Ma se questo è vero lo è altrettanto il fatto che i rapporti fra simboli dei quattro discorsi sono, come la struttura dei miti, contenuto manifesto.

Rispetto a questa serie di precisazioni cosa fa Freud? Non tratta il complesso di Edipo come un mito. Anche perché Freud non parte dal mito ma dalla «storiella di Sofocle» cui però toglie il tragico. E allora Edipo è ridotto a questo: «si va a letto con la propria madre dopo aver ucciso il proprio padre - assassinio del padre e godimento della madre da intendersi in senso oggettivo e soggettivo, si gode della madre e la madre gode»[9]. E non cambia nulla se di tutto questo Edipo non ne sappia nulla: dopo tutto non è un bell'esempio dell'inconscio? Lacan è irridente: sul termina inconscio si può equivocare facilmente. Come sostantivo «è qualcosa che in effetti ha come supporto il rappresentante rimosso della rappresentazione» (la freudiana *Vorstellungsrepräsentanz*), come aggettivo «si può dire che Edipo era un incosciente»[10], uno scapestrato.

Ciò cui Lacan mira con tutte queste osservazioni irriverenti è la tesi che questo «mito di Edipo, preso da Sofocle» e «la storia di cui vi parlavo prima, che non sta né in cielo né in terra, quella dell'assassinio del padre dell'orda primitiva», non solo fanno a gara su chi di essi sia più incredibile e fantastico, ma presentano stranamente anche esiti invertiti. Mentre quello della storia dell'Edipo di Sofocle e di Freud è l'inizio di una storia di conflitti e di nevrosi, quello del parricidio del padre dell'orda è una miracolosa instaurazione della fratellanza.

Ci avviciniamo così al punto che ci interessa in cui Lacan incrocia Pasolini. Se questo scoprirsi fratelli da parte dei partecipanti all'uccisione del padre dell'orda è per Lacan qualcosa di veramente 'favoloso', è perché in realtà essere fratelli è cosa particolarmente complicata. «Le energie, dice, che impieghiamo a essere tutti fratelli dimostrano evidentemente che non lo siamo». Neppure l'essere consanguinei

[8] C. Lévi-Strauss, *La struttura dei miti*, in Id., *Antropologia strutturale*, tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 258. In particolare il mito di Edipo è il modello logico per pensare la contraddizione inerente la nascita degli uomini, se essa cioè sia dovuta alla terra o alla differenza sessuale.

[9] J. Lacan, Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi, cit., pp. 138-139.

[10] Ivi, p. 139.

prova la fraternità: dopotutto «potremmo avere un numero di cromosomi completamente diversi»[11].

Questo accanimento sulla fratellanza, non solo freudiano, ma proprio della modernità e che richiama di conseguenza anche l'uguaglianza e la libertà, dovrebbe per Lacan sollevare più di un sospetto e spingerci a chiedere di che cosa sia la copertura. La triade *Libertè, egalitè e fraternitè* copre in effetti la realtà sempre attuale della segregazione, anzi la fraternità in particolare ha la propria origine nella segregazione. Ma nel discorso pubblico della società attuale – Lacan parla agli inizi del 1970, lo si tenga sempre a mente – non c'è posto per la segregazione: la nostra società è democratica, umana, di sinistra, siamo tutti fratelli. Nessuno è messo fuori, espulso, isolato. Ma per Lacan «non si può concepire altra fraternità – che non avrebbe il minimo fondamento, come vi ho appena detto, il minimo fondamento scientifico - se non perché si è isolati assieme, isolati dal resto»[12].

Essere 'isolati assieme', essere in rapporto in quanto separati, fare comunità proprio in quanto espulsi dalle comunità di prima appartenenza, essere 'banditi' dalla città e abitare nel deserto come scriverà Pasolini qualche anno dopo: ecco lo strano statuto della fraternità e, ma questo lo aggiunge solo Pasolini, della democrazia. Se una comunità di fratelli esiste, è perché da qualche parte c'è della segregazione. E la segregazione è tanto più diffusa quanto più la società attuale ne nega l'esistenza presentandosi come 'democratica', umana, permissiva, accogliente, pronta a riconoscere a chiunque il suo diritto alla felicità e a soddisfare tutte le *nuances* del suo desiderio a patto però che non sia eccessivo, che non venga esibito ai quattro venti, che sia del tutto conforme a quanto la società si può permettere. Si può rifiutare tutto questo ben di dio? Per quanto incredibile c'è chi si rifiuta, chi in nome del suo desiderio e della forma singolare del suo godimento si trae fuori. E nel farlo viene isolato, bandito, esiliato nel deserto. E se incontra degli esseri simili a lui instaura con essi un rapporto di fraternità, istituisce un regime democratico. Non una

[11] Per questa e la precedente, *Ibidem*.

[12] Ivi, p. 140. A ben guardare, tuttavia, non è che il tema selle segregazione sia del tutto assente dalle pagine freudiane di T*otem e Tabù*: seppur in modo implicito esso è rinvenibile nel fatto che comunque i figli-fratelli sono dal padre dell'orda esclusi dal godimento delle femmine e in questo senso messi al bando. Quel che sembra non convincere Lacan è invece la facilità con cui dopo l'uccisione del padre e il pasto rituale del suo corpo, dopo aver subito l'effetto di ritorno del rimorso – il padre era non solo odiato ma anche amato –, i fratelli-congiurati adottino una soluzione per così dire politically correct per cui nessuno di loro avrà più di una donna, nessuno andrà a letto con la propria madre e nessuno occuperà mai più il posto del padre. Se in tal modo Freud riteneva di aver dato una risposta con i mezzi della psicoanalisi ai due problemi chiave dell'etnografia dell'epoca, il totemismo e l'esogamia, centrata quest'ultima sul tabù dell'incesto, era tuttavia l'ipotesi di una fratellanza universale a sembrare improbabile. Che fine aveva fatto la segregazione? Possibile che il suo effetto non si propagasse alle generazioni successive? E la fratellanza universale non è in fin dei conti una copertura per nuove forme di segregazione meno smaccate ed evidenti?

democrazia che si afferma nelle città ricche e popolose, ma che si nutre dell'aridità e della solitudine dei deserti.

Ben più di Lacan, Pasolini spezza il nesso, per noi consueto e familiare, fra la Polis e la democrazia, e sposta quest'ultima, non nella campagna o nel villaggio, ma nello spazio vuoto e disabitato dei deserti. Una certa idea della democrazia, quella per intenderci che confonde il *demos* con la totalità dei cittadini invece di identificarlo soltanto con la schiera dei segregati e degli espulsi di ogni tipo, e che di conseguenza identifica nella volontà della maggioranza il fondamento del governo democratico, è parte integrante delle ideologie della città, fa da sostegno alle morali conformistiche, trasforma la devianza in profilo criminale.

A prova ulteriore della rassomiglianza fra le posizioni di Pasolini e di Lacan vorrei citare un passo di *Petrolio* in cui si prende di petto la questione della psicoanalisi, di alcune sue trasformazioni inevitabili e del suo rapporto con l'arte del romanzo. È l'appunto 40 intitolato significativamente «L'arte che allieta il cuore umano». Proprio all'inizio Pasolini cita nell'ordine un passo dall'*ABC del leggere* di Ezra Pound e uno dal *Tristram Shandy* di Sterne; il primo recita: «oscurità e solennità sono del tutto fuori posto nello studio (anche il più rigoroso) di un'arte intesa originariamente ad allietare il cuore umano»; il secondo «Gravità, è un misterioso portamento del corpo per coprire i difetti dell'animo»[13]. Che cosa vogliano indicare questi due quasi eserghi lo si evince immediatamente dopo: Pasolini riflette sulla scissione del personaggio principale di *Petrolio*, l'ingegner Carlo Valletti che si è diviso in due, in un Carlo di Polis e in un Carlo di Tetis, vale a dire in ordine e sesso, e si chiede che tipo di rapporti si debbano pensare dal punto di vista psicoanalitico fra l'io del protagonista – Carlo di Polis - e il suo Es – Carlo di Tetis. In altri termini e per andar veloci la domanda è se la scissione è una declinazione del classico concetto freudiano della rimozione o qualcosa di nuovo. Pasolini non ha dubbi: la scissione non è riconducibile alla rimozione classica, qui l'arte del narratore ha preso il sopravvento e ha inventato delle leggi completamente nuove. Lo ha fatto con leggerezza come si addice all'arte del romanzo senza dover ricorrere all'oscurità o alla gravità, memore che il suo compito non è fare lo psicologo o il sociologo ma soltanto 'allietare il cuore umano'.

Nell'appunto 31 tale questione era stata anticipata: è vero, per essere un buon romanziere si deve conoscere la psicologia, facendosi aiutare magari anche dalla psicoanalisi, e la sociologia, ma non basta. Perché se il compito del narratore è «la conoscenza dell'animo umano», quest'ultima, però, «è appunto qualcosa di diverso e di più»[14] dal semplice ritratto psicologico o dal semplice resoconto sociologico.

[13] P. P. Pasolini, *Petrolio*, in Id. *Romanzi e racconti, II, 1962-1975*, ed. it. a cura di W. Siti e S. De Laude, Milano, Mondadori, 1998, pp. 1344-1345. Per le due citazioni cfr. E. Pound, *L'ABC del leggere*, tr. it. di R. Quadrelli, Milano, Garzanti 2012 (I edizione 1974), p. 9, e L. Sterne, *La vita e le opinioni di Tristram Shandy*, tr. it. di a. Meo, Milano, Mondador1974, p. 23.

[14] Ivi, p. 1299.

La letteratura, o più propriamente l'arte del romanzo, ci mette di più, inventa, anche rispetto a quelle scienze dell'uomo che sono la sociologia e la psicologia/psicoanalisi e che appartengono al bagaglio culturale di ogni scrittore che si voglia tale.

Ma una tale attitudine inventiva, se si vuole anche ludica, propria dell'arte del romanzo che nel caso specifico riguardava la concettualità classica della psicoanalisi, non rassomiglia alla posizione che abbiamo visto assumere da Lacan nella lezione del seminario sul rovescio della psicoanalisi dedicata all'Edipo e alla tesi del parricidio primitivo? Adottando un atteggiamento rispetto al quale quello di Pasolini appare molto filiale e rispettoso, Lacan sembra trattare Freud quasi come se fosse lo scemo del villaggio, dichiarando da un lato l'Edipo poco più di un sogno, un sogno dello stesso Freud[15], e smontando dall'altro con ferocia l'impianto culturale su cui si regge la ricostruzione delle origini umane in *Totem e tabù*. L'Edipo è un aggeggio inservibile: forse troppo legato al modello patriarcale e ridotto al raccontino del bambino che vuole uccidere il padre e giacere con la madre allo scopo più di far godere lei che trarne lui uno straccio di piacere, l'Edipo è un ferro vecchio[16]. Ed ecco l'invenzione: 'Metafora paterna', ' Nome-del-padre', 'Sinthome' e, dulcis in fundo la pluralizzazione, la disseminazione, del significante paterno che libera definitivamente la figura del padre dal modellino asfissiante dell'Edipo e dalla triangolazione familiare. Il passaggio al plurale – dal Nome-del-padre ai Nomi-del-padre -, ribadendo comunque che il padre è solo un nome, ossia un significante, un'entità simbolica, e che funziona solo se lo si distingue nettamente dal padre immaginario, quello che elargisce o nega il benessere che i figli si aspettano da lui, e da quello reale, il padre che con la sua sola presenza interdice al bambino il corpo della madre, aggiunge il fatto decisivo che non esiste un modo standard – l'Edipo nella sua versione classica – per assumere sulla scena del mondo e senza troppi inciampi il ruolo simbolico cui ci destina il desiderio dell'Altro, ma solo modi singolari, specifici di quella biografia particolare, di quell'intreccio unico di desiderio e godimento che ognuno di noi è.

Il ritorno a Freud non è, per dirla con Nietzsche, né storia antiquaria né storia monumentale, è storia critica, attitudine selettiva, un misto di ripetizione e differenza, o in sola parola l'invenzione. Giacché quest'ultima che si dia nell'arte del romanzo o nella psicoanalisi è sempre costituita dal paradossale nesso fra la scoperta di ciò che era già lì – come le Americhe per Cristoforo Colombo che come terra emersa erano lì da sempre – e la trovata di ciò che non è mai stato, ma viene a noi dall'avvenire – ancora una volta le Americhe che dal momento che per Colombo erano le Indie incominciano a esistere come tali solo dopo essere state

[15] J. Lacan, Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi, cit., p. 143.

[16] Su questi punti si veda l'importante contributo di Franco Lolli, *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi domandanti*, Alberobello, Poiesis, 2019.

scoperte. Come l'origine per Benjamin, l'invenzione, che ha sempre una componente ludica, romanzesca, è restaurazione e incompiutezza: quanto più si procede a ritroso verso la perfezione dell'origine, tanto più quest'ultima tende a mostrarsi debole e mancante fino al punto da obbligare ad un balzo in avanti nel futuro da cui estrarre nuovi modi di pensare e percepire, forme inaudite dell'essere isolati insieme e stili impregiudicati di desiderare e di godere.

Se l'arte del romanzo, come tutti i discorsi scientifici o culturali in senso ampio, inventa, ossia sottopone, la lingua nel caso della letteratura, la batteria concettuale ricevuta negli altri, ad una rivoluzione del loro uso diventato nel frattempo standard, vale a dire conformista, attivando visioni, comunicazioni telepatiche o profetiche (sono termini usati da Mario Soldati nello *Smeraldo*), bisognerà chiedersi, e Pasolini lo fa, quali siano oggi le condizioni per poter inventare. Parafrasando il Deleuze di *Che cos'è la filosofia?*, di *Bartleby o la formula* e di *Kafka. Per una letteratura minore*, si potrebbe dire che sempre l'invenzione di una nuova concettualità, la creazione del pensiero, l'innovazione letteraria, richiedendo una messa in discussione del sapere ricevuto, siano rese possibili solo da un'esperienza di ciò che è al di là del sapere: abbiano bisogno cioè del sogno, della visione e dell'ebbrezza, che essa sia alcolica o sessuale o dovuta a droghe. Bisogna anche che il soggetto che presiede all'invenzione si sottoponga ad un processo violento e duraturo di spersonalizzazione e alterazione, che subisca il collasso di tutte le abitudini e delle referenze, la minorazione della proprietà e dei diritti, la deformazione completa degli stili[17].

Per Pasolini, tuttavia, la prima cosa cui il moderno narratore deve preliminarmente rinunciare, se veramente desidera inventare, è al romanzo, soprattutto nel caso in cui quest'ultimo sia identificato con il raccontare storie. Il punto è complicato e controverso. Una parte cospicui degli studi pasoliniani – e il volume collettaneo citato in apertura su *Petrolio 25 anni dopo* ne è un esempio importante ed autorevole – insiste sull'ipotesi che il romanzo sia non solo un affresco della storia italiana dal dopoguerra fino agli inizi degli anni settanta – quasi un romanzo storico -, ma soprattutto una denuncia, con tanto di nomi e cognomi, delle modalità, spesso sconfinanti nell'illegalità, con cui il potere democristiano aveva gestito il passaggio del paese dal vecchio assetto contadino a quello di un neocapitalismo consumista. *Petrolio* è il romanzo delle morti sospette, prima di tutte quella di Enrico Mattei, e delle stragi fasciste, favorite o semplicemente permesse dai servizi segreti deviati e non deviati, che vanno da quella inaugurale della Banca dell'agricoltura di Milano nel 1969 per giungere alle due del '74, quella dell'Italicus e quella di piazza delle

[17] Su questi punti rinvio al mio *Anima idiotica. Saggio di stilografia*, in Id., *L'autobiografia della vita malata. Benjamin, Blanchot, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche*, Moretti&Vitali, Bergamo 2008, pp. 75-98, in particolare 81-82.

Loggia a Brescia (ci fermiamo al '74 perché l'anno successivo Pasolini è ucciso ma bisognerebbe arrivare fino al 1980 e alla strage alla stazione di Bologna).

Molti elementi giocano a favore dell'ipotesi. Prima di tutto le coeve lettere corsare: dalle colonne del «Corriere della sera» Pasolini dichiara per esempio di conoscere i nomi dei colpevoli che non può citare ad uno ad uno solo perché non ha le prove. E che cosa esclude allora che tutto lo sforzo di documentazione fatto nei primi anni settanta sulla morte di Enrico Mattei, sulla carriera folgorante di Eugenio Cefis, sulla storia dell'Eni, sulle figure subdole annidate negli apparati dello stato e sulle stragi, non fosse un modo per avercele infine quelle prove e poter fare, questa volta senza circonlocuzioni e giri di parole, i nomi? La stessa storia sul capitolo scomparso, o rubato, o distrutto o ancora integro e usato come arma di ricatto – il famoso Appunto 21 Lampi sull'Eni – non porta acqua al mulino della tesi che questo era l'intento di Pasolini nello scrivere *Petrolio*, e che è per questo, e non per una squallida storia di avventure omosessuali con i ragazzi di vita delle periferie romane, che è stato barbaramente ucciso?

Anche a non voler dare un eccessivo credito a queste ipotesi, resta comunque un fatto: per Pasolini la storia dell'Eni e di tutto ciò che vi è connesso, la questione del petrolio come nuovo vello d'oro della società contemporanea, le stragi e gli omicidi, sono pezzi importanti nella stesura del romanzo, sono i tasselli della storia italiana più recente e *Petrolio* da questo punto di vista vuole essere certamente la testimonianza di un impegno civile che non è estraneo alla letteratura e alla poesia. Come disse Moravia durante l'orazione funebre Pasolini avrebbe voluto migliorare questo paese che al contrario continua a braccarlo ancora adesso. E che ciò sia vero verrebbe dimostrato anche dal fatto che come si sa Pasolini avrebbe voluto inserire nel romanzo, a fare da spartiacque fra le sue due parti, i discorsi di Cefis in cui parlando delle multinazionali si prefigurava l'attuale globalizzazione e il tramonto degli stati nazionali.

Ma non solo: nel romanzo ci saranno anche «documenti storici che aiuteranno a comprendere i fatti di cui il libro narra: la storia dell'Eni. Ci si avvarrà di documenti giornalistici come i reportage dei rotocalchi, testimonianze orali registrate, interviste, servizi dei cinegiornali d'epoca»[18]. Ma proprio quando il lettore è sul punto di convincersi di trovarsi di fronte ad un romanzo storico e realista ecco da parte dell'autore la correzione di tiro, la precisazione, che delude l'orizzonte d'attesa e cambia lo spazio d'esperienza della lettura del romanzo. La presenza di tutti questi materiali eterocliti e bizzarri è dovuta in realtà alla circostanza che *Petrolio* si presenterà al lettore sotto «la forma di un'edizione critica di un testo inedito (considerato opera monumentale, di un *Satyricon* moderno)» di cui si conservano vari manoscritti che quindi dovranno essere confrontati fra di loro, nonché alcuni testi

[18] P. P. Pasolini, *Petrolio*, cit., p. 1161-1162.

apocrifi, per l'esattezza due, «con varianti curiose, caricaturali, ingenue, o 'rifatte alla maniera'»[19].

Si evince quindi che i documenti giornalistici, le interviste, i servizi cinematografici, gli stessi discorsi di Cefis, sono le stampelle usate dal curatore del testo per tentare di arrivare a una sua resa che sia inattaccabile dal punto di vista filologico e godibile da parte del lettore (è sintomatico che *Petrolio*, quali siano le ragioni nel ritardo della pubblicazione, sia stato edito con la supervisione di un filologo).

E le cose non vanno meglio con l'autore che, sebbene presente nel testo in modo esorbitante, resta egualmente sconosciuto o dall'identità incerta. Per ricostruire questo testo perduto e ritrovato, scrive Pasolini parlando di *Petrolio*, si utilizzeranno tutte le testimonianze possibili, anche quelle non strettamente letterarie: «lettere dell'autore (sulla sua identità c'è un problema filologico irrisolto), lettere di amici dell'autore a conoscenza del manoscritto (discordanti fra di loro), testimonianze orali riportate su giornali o miscellanee, canzonette, ecc»[20].

Quel che sembra realistico è in realtà soltanto manieristico: *Petrolio* è intenzionalmente scritto alla maniera di un romanzo realista, si limita a evocarlo ma come qualcosa che appartiene al passato. La realtà è un artefatto: sbaglierebbe il lettore che pensasse che «tutto ciò che è scritto in questo libro – com'è naturale e com'è d'altra parte inevitabile – 'rimandi alla realtà'»; leggendo si renderà conto invece che «questo libro non rimanda che a sé stesso. Rimanda a sé stesso anche – perché no? – attraverso la realtà: quella nota – convenzionalmente e in comune – a lettore e autore»[21]. La realtà è una convenzione, un effetto dell'arte del romanzo.

Infine, *Petrolio* non è un romanzo realistico ma si avvia «intrattenibilmente verso le Visioni»[22], e l'intenzione dell'autore, di Pasolini stesso, non è quella «di scrivere un romanzo storico, ma soltanto di fare una forma»[23], cioè articolare uno schema, disegnare un diagramma – qui quello di un viaggio -, in cui disporre un materiale incandescente che solo se incastonato in una forma può raggiungere il punto di esplosione.

L'andamento di *Petrolio* è schizoide o a chiasmo, accumula materiale storico, produce *perfomances* realistiche, ma al solo scopo di revocarne il senso, il valore immediato, quanto in esso c'è di manipolabile e scambiabile, per metaforizzarlo o sublimarlo su di un altro registro, quello delle Visioni e delle profezie. Come prima ha abiurato dalla vita, non credendoci più all'illusione che basti un eros arcaico per replicare alle tristezze del presente, così in *Petrolio* Pasolini abiura la realtà: oggi

[19] Ivi, p. 1161.
[20] *Ibidem.*
[21] Ivi, p, 1204.
[22] Ivi, p. 1229
[23] Ivi, p. 1179.

non è più il tempo del realismo di *Una vita violenta* o di *Ragazzi di vita* (posto che di realismo si trattasse), ora è tempo di sogni e di visioni.

È solo se si assume questa prospettiva che si comprende la ragione della recensione entusiastica che Pasolini scrive al romanzo di Soldati, un autore che se si resta in superficie non potrebbe apparire che lontanissimo dall'autore di *Petrolio*. Che cosa vuol dire che la scrittura di Soldati è 'mitemente fraterna'? E che non è 'vischiosa'? All'inizio della recensione Pasolini ricorda che sta scrivendo un romanzo e che quello che più lo interessa in un altro scrittore, forse proprio perché lui stesso sta scrivendo, è il tono della sua scrittura, il suo stile e la sua grana. La prima cosa che si può dire sulla scrittura di Soldati è che non è vischiosa, ossia «che non si attacca, non aderisce al lettore, non gli si incolla addosso»[24]. Pasolini chiarisce: «L'autore esprime autorità, l'autorità è possessiva, la possessività di un autore si manifesta attraverso la vischiosità della sua scrittura»[25]. L'autore possiede letteralmente il suo lettore, la sua scrittura come una ragnatela lo immobilizza e lo rende facile preda della volontà di possesso dell'autore. Anche a non voler tenere conto di uno dei *Leit-motiv* di *Petrolio*, quello per cui essere posseduti è di gran lunga più soddisfacente che possedere, basterebbe la critica alla figura dell'autore contenuta nel romanzo per cogliere la corrispondenza con il libro di Soldati.

Nella lettera a Moravia, Pasolini, affermando che il romanzo che gli invia «non è scritto come sono scritti i romanzi veri», aggiunge e spiega che «nel romanzo di solito il narratore scompare, per lasciar posto a una figura convenzionale che è l'unica che possa avere un vero rapporto con il lettore». È lo scrittore onnisciente e onnipotente, la voce diegetica che guida il lettore nei meandri della storia e che, come la Morante, predica e pontifica, facendo la morale a questo e a quello. Invece, in questo caso, Pasolini ha parlato al lettore direttamente e non convenzionalmente, gli ha parlato «in quanto io stesso, in carne e ossa, come scrivo a te questa lettera, o come spesso ho scritto le mie poesie in italiano»[26]. Egli ha reso il romanzo oggetto non solo per il lettore ma anche per lui, ha messo tale oggetto tra il lettore e lui e ne ha discusso insieme. Insomma, ha abbassato l'autore al livello del lettore, se lo è reso fratello[27].

Quali le conseguenze di questa minorazione dell'autore? Attribuite a Soldati, ma estendibili anche a Pasolini, esse consistono nella sua scissione nelle figure del pagliaccio e del demone. Quanto alla prima essa comporta la trasformazione del libro, del romanzo che si sta scrivendo, in un gioco o uno scherzo. Non prendendosi più

[24] P. P. Pasolini, «Mario Soldati, *Lo smeraldo*», cit., p. 2174.

[25] *Ibidem.* Cade a questo punto un riferimento alla *Storia* di Elsa Morante, un romanzo considerato da Pasolini «rozzo, manieristico e predicatorio» il cui diritto «ad essere considerato, per metà, un libro straordinario, si fonda sulla potentissima vischiosità della sua scrittura» (Ivi, 2174-2175).

[26] P. P. Pasolini, *Petrolio*, cit., p. 1827.

[27] Forse c'è qui un'eco di Baudelaire: «*Hypocrite lecteur, — mon semblable, — mon frère*!».

sul serio l'autore-pagliaccio gioca a «'rifare' altri tipi di libri», non inventa altri codici ma si limita ad imitarli, a mimare i modelli. Gioca a rifare il «romanzo di avventure, il giallo alla Greene, la fantascienza»[28].

Come demone, invece, un demone russo, dostoevskijano, egli modifica la finalità del gioco, cambia la sua posta che non è più quel che si può ottenere o perdere secondo l'entità della scommessa fatta, ma qualcosa d'altro, qualcosa che non si può contabilizzare e quantificare, qualcosa di assolutamente indefinibile, perché se la si specificasse, se le si desse un nome comprensibile, la si muterebbe istantaneamente in un valore, diventerebbe cioè obbligo, costrizione, imposizione, compito. Il demone, a questo punto goethiano più che russo, sostiene il desiderio come desiderio d'altra cosa, apertura all'ignoto, squarcio nel mistero. Fuor di metafora, il desiderio di uscire dalle maglie del capitalismo, di contrastare la mercificazione di ogni cosa, ivi compreso l'uomo, che certamente anima Soldati come Pasolini, non può restringersi e avvilirsi in un progetto politico, in un'analisi storica o sociologica, in una conversione psicologica o psicoanalitica; esso deve confrontarsi, fuori di ogni pratica di chiesa, con il totalmente Altro, con il tutt'Altro, con quell'altra cosa che solo il sentimento religioso evita che si manifesti con il volto mortifero e crudele della *Cosa* (di *das Ding*). Alla condizione, tuttavia, per Pasolini indispensabile, che la religione in questione si manifesti attraverso – e qui il demone fa ritorno in Russia - il suo «momento ridente, irridente, delusorio, buffonesco – che è poi, io credo, il più alto»[29]. Minorando l'autore, Pasolini sminuisce anche Dio, lo strappa dalla posizione del padre e lo abbassa a quella del figlio e del fratello, lo bandisce nel deserto (è tutto il senso del *Vangelo secondo Matteo*). Contro la potenza della chiesa e la razionalità della sua filosofia ufficiale, il tomismo, per Pasolini il vero sentimento religioso è quello che ha un incrollabile fiducia nel fatto che nell'essere si apra sempre una lacuna[30], che nella spessa coltre che ricopre ogni cosa si dia sempre una via di fuga, una *béance* attraverso cui si possa desiderare un'altra cosa.

Fin qui la somiglianza fra il romanzo di Soldati e *Petrolio* si è fondata sul ruolo dell'autore e sulla qualità della sua scrittura. È tempo quindi, avviandosi a concludere, di tener conto anche della storia, di analizzare il plot: cosa narra il romanzo di Soldati? Mimando appunto il romanzo di avventura, il giallo alla Greene e il racconto fantascientifico, *Lo smeraldo*, scritto rigorosamente in prima persona, narra le peripezie di un personaggio, che è Soldati e non è Soldati, che a New York incontra in un negozio uno strano signore, Count Cagliani, da cui è immediatamente e al di là di ogni logica profondamente affascinato. Invitato a cena da quest'ultimo per la sera stessa, il narratore, abbandonato dalla moglie che non ha nessuna intenzione di seguirlo in questo strano affare, dopo essersi quasi perso in

[28] P. P. Pasolini, «Mario Soldati, *Lo smeraldo*», cit., p. 2177.
[29] *Ibidem.*
[30] Cfr. *ibidem.*

una New York irriconoscibile (Soldati vi si era recato anni prima traendone lo spunto per uno dei suoi primi libri, *America primo amore* del 1935), il narratore viene coinvolto in una atmosfera magica ed alchemica. Esperto in litomanzia, ossia nell'arte di predire il futuro attraverso le pietre e i loro poteri misteriosi, l'ospite rivela al narratore di godere di una specie di pensione elargitagli dall'imperatore giapponese per aver saputo anticipare ben ventisette terremoti, molti dei quali nemmeno risiedendo in Giappone ma a distanza, utilizzando solo una carta geografica e delle pietre preziose. Ma non si limita a questo: ricostruendo il quadro astrologico del narratore gli annuncia che nella sua vita è presente uno smeraldo che egli dovrà ritrovare e che gli permetterà di avere una comunicazione profetica, ossia una visione del futuro, suo e dell'intera umanità.

Tornato in Italia il narratore si mette alla ricerca dello smeraldo, parte di un'eredità andata perduta. Per farlo si reca a Saorge in Francia e prende alloggio in un albergo dove era stato anni prima. Qui nella stessa stanza occupata la volta precedente si addormenta e sogna. E si sveglia. Ma al risveglio tutto intono a lui è cambiato, lui stesso è diventato un altro, porta un altro nome, si chiama André Tellarini di Tellaro e fa il pittore. Anche l'epoca è mutata: ora vive in un futuro distopico, susseguente ad una guerra nucleare che ha diviso il mondo e l'Italia in due, in una zona nord dove vige una dittatura militare e una sud, asiatica e barbarica, separate da una linea che nel nostro paese si colloca fra l'alto Lazio e la Campania (una versione fantasmagorica della linea gotica?), a parole invalicabile perché pericolosa, piena ancora dei miasmi nucleari, nella realtà attraversabile con qualche precauzione. Molte cose che prima occupavano la vita, ora non ci sono più: non esiste la proprietà privata, non ci sono eredità né eredi (ricuperare lo smeraldo sarà di conseguenza un'impresa rischiosa), anche i figli vengono assegnati dal governo, sono figli adottivi. Il narratore, diventato il pittore André, scopre infatti con sorpresa di averne uno di cui non sapeva niente al quale però si affeziona come se fosse un figlio suo.

Entrato rocambolescamente in possesso dello smeraldo, il narratore-Andrè, decide che deve farne dono ad una sua vecchia fiamma, Mariolina, alla quale non ha potuto nel passato dichiarare però tutto il suo amore: lo smeraldo sarà il viatico che gli permetterà finalmente di amarla ed esserne riamato. Ma Mariolina vive nella zona sud, per la precisione a Napoli. Di conseguenza il narratore-Andrè decide di attraversare la linea di separazione. Partito col figlio adottivo, dopo aver ottenuto un lasciapassare con la scusa che deve andare a dipingere in un certo posto situato al di là della linea (André Tallerini è un pittore rinomato sebbene come narratore-Soldati non sappia dipingere), André raggiunge Roma - una Roma distrutta e deserta – da dove con l'aiuto di una famiglia di zingari riesce ad arrivare a Napoli. Qui incontra Mariolina e fra i due si riaccendono l'amore e il desiderio. Allo stesso tempo per sua disgrazia scopre che lo smeraldo è falso e non vale niente o molto meno di quanto s'era immaginato. La conseguenza è che non solo viene meno il

progetto di riconquistare Mariolina attraverso lo smeraldo, ma anche che il poco che si potrà ottenere dalla sua vendita presso un gioielliere il narratore-Andrè lo dovrà utilizzare per salvare il figlio adottivo restato a Roma perché innamorato di una delle zingare e in pericolo di vita perché coinvolto nel traffico di contrabbando fra le zone gestito dagli stessi zingari in combutta con un tipo losco che è poi quello che con il suo camion ha portato il narratore a Napoli. Ma Mariolina pone a questo punto Soldati-Andrè di fronte a un bivio: ella gli darà il suo amore solo in cambio dello smeraldo. Al di là del suo valore venale, lo smeraldo, che Pasolini nella recensione aveva giustamente indicato come il simbolo della simbolicità, vale qualcosa di incommensurabile: la vita del figlio. Mariolina vuole in cambio dell'amore la rinuncia da parte del narratore-Andrè alla possibilità di salvare il figlio.

Andrè-Soldati sceglie il figlio, ma colpevole per aver perso tempo prima di decidersi, dimidiato fra l'amore per Mariolina e il desiderio di essere un buon padre, giunge a Roma solo in tempo per vederlo ucciso dalla polizia della zona sud. Ha perduto l'amore e come padre è un fallimento. A questo punto la storia sarebbe terminata. Ma con un colpo di teatro, noi i lettori, veniamo a sapere che è stato tutto un sogno: il narratore-Soldati non si è mai mosso dalla stanza dell'albergo di Saorge, si è fatto portare i pasti in camera e in preda ad uno stato febbrile, come caduto in trance, ha scritto il libro che abbiano appena letto.

Se si è potuto definire *Lo smeraldo* un romanzo surrealista è perché esso sembra l'effetto di una scrittura automatica, sembra scritto sotto la dettatura dell'inconscio, scritto direttamente dal sogno e in stato di ebbrezza. Ma ciò comporta la passivizzazione dell'autore, la sua detronizzazione: egli non possiede più la sua scrittura e con essa il lettore; è posseduto dall'altro che gli parla in sogno o che 'gli ditta dentro' e gli annuncia il futuro. Infine nonostante si presenti quasi come un divertimento, un romanzo leggero da leggere d'estate sotto l'ombrellone, *Lo smeraldo* è, come *Petrolio*, un romanzo, se non politico, civile, vede il futuro dell'umanità e di quella piccola porzione della terra che è l'Italia, vede gli effetti della guerra nucleare, descrive il day after, le dittature militari e le regressioni alla barbarie, l'inquinamento e la distruzione dell'ambiente, la devastazione dei territori e delle città, l'inselvatichirsi delle relazioni umane, il fallimento dei padri e l'impotenza dei figli.

Eppure, a ripensarci adesso, a lettura finita, ci si accorge che Soldati lo aveva detto già quasi all'inizio della storia che si trattava di un sogno, ma noi, i lettori, ce ne eravamo dimenticati presi come eravamo dal ritmo vertiginoso del racconto per cui alla fine era come se lo avessimo scoperto solo allora. Addormentatosi nell'Hotel del Poggio a Saorge, il narratore-Soldati aveva incominciato a sognare. Un sogno lunghissimo, un sogno diverso da tutti gli altri, un sogno in cui ogni tanto ci si accorge di sognare.

Soldati mette in campo una invidiabile conoscenza del fenomeno del sogno: analizza il sogno dentro il sogno, il falso risveglio, il sogno angoscioso di non riuscire a svegliarsi, di trovarsi immobilizzati, imbrigliati, nel sogno senza poterne uscire. In

particolare, il saper di sognare mentre si sta sognando gli consente di introdurre un elemento che avvicina il sogno alla scrittura: la sognante consapevolezza di sognare lo convince di «poter anche controllare, entro certi limiti, le invenzioni misteriose del sogno: potevo deviare e preparare alcuni avvenimenti, imprimere qualche segno mio, imporre qualche scena volontaria e consapevole», fermo restando che è sempre il sogno a dettar legge.

L'improvviso risveglio che segue questo primo sogno si rivela in realtà falso, è solo un altro sogno che si forma dentro il primo, e la sequenza dei sogni e dei risvegli che altro non sono che altri sogni si ripete costruendo la storia che fra pochi istanti leggeremo. Una storia che come sempre non ha inizio – «quando cominciano i sogni», si chiede il narratore e aggiunge: «Non ci ricordiamo mai, come cominciano. Ci ricordiamo solo di qualche cosa che era già incominciato...»[31] - e che, come ci si segna i sogni al mattino appena svegli per portarli poi dall'analista, va scritta per non dimenticarla. Per ricordarla la storia che nel sogno si andava dipanando, ci dice il narratore-Soldati, c'era «un solo rimedio: scriverla. E allora, non so in quante notti e in quanti giorni, non so se da sveglio o dormendo – o piuttosto sì, lo so: da sveglio ma un po' come se, intanto, dormissi – l'ho scritta»[32].

Va ascritto forse all'abilità dell'autore demone e buffone, alla sua capacità di giocare con l'arte del romanzo al solo scopo di 'allietare il cuore umano', se l'avvertimento è caduto nel vuoto, e se, nonostante il fantastico e l'inverosimile, abbiamo creduto alla storia che ci andava raccontando, al futuro distopico, al cambio d'identità del narratore, alla situazione post-atomica, all'amore impossibile, alla morte del figlio ritrovato.

E vi abbiamo creduto non perché invischiati, posseduti, dalla scrittura dell'autore, ma al contrario perché invitati da lui a partecipare da pari al suo gioco letterario, a giocare con lui come dei giovani fratelli nello spazio letterario, vale a dire nel deserto.

Nell'articolo «Pasolini recensisce Pasolini», pubblicato sul giornale Il Giorno il 3 giugno del 1971, il poeta, parlando di *Transumanar e organizzar* e della novità linguistica che questo libro di poesie rappresenta nella sua produzione complessiva, nota come «la nostalgia per un modo di essere che appartiene al passato (e che talvolta dà a Pasolini quasi un timido e sgraziato furore reazionario) e che non si restaurerà mai più, per una definitiva vittoria del male, si trasforma in una specie di pietà cosmica per quei giovani fratelli destinati a vivere esistenzialmente, fin d'ora, dei valori nuovi, che a Pasolini sembrano intollerabili»[33].

[31] M. Soldati, *Lo smeraldo*, in Id., *Romanzi*, Mondadori, Milano 2006, p. 833.

[32] *Ibidem*.

[33] P. P. Pasolini, *Pasolini recensisce Pasolini*, in Id., *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, cit, p. 2578.

Una conclusione rassegnata e disperata. Chissà, però, se nel 1974, scrivendo *Petrolio* e leggendo *Lo smeraldo*, a Pasolini non sia balenato nella mente che forse, in qualche parte del mondo, fuori le mura della città, giovani fratelli, banditi dal potere, avevano ricominciato a giocare insieme nel deserto.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 633-658
ISSN: 1825-5167

DEMOCRAZIA *SIVE* DITTATURA: ROUSSEAU E IL GIOVANE CARL SCHMITT (1917-1923)

ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile
ernesto.sferrazza.papa@gmail.com

ABSTRACT
The present essay explores Carl Schmitt's interpretation of Rousseau's *Contrat social* in his early works. The essay aims at investigating the role of concepts such as dictatorship, democracy, general will and homogeneity of the people in Carl Schmitt's political theory. In particular, the essay will be focused on three texts: *Diktatur und Belagerungszustand* (1916), *Die Diktatur* (1921) and *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), where Rousseau's theory is vigorously discussed by Schmitt, although in a partial and sometimes ideological way. In the end of the paper, some critical remarks on Schmitt's interpretation and his problematic theory of "identitarian" democracy are provided.

KEYWORDS
Rousseau; Schmitt; Dictatorship; Democracy; Homogeneity.

1. SCHMITT LETTORE DI ROUSSEAU: UNA QUESTIONE APERTA

La figura di Rousseau attraversa, come un basso continuo, l'intera opera di Carl Schmitt, ma in maniera sotterranea non sempre evidente. Schmitt ha l'ineleganza di nascondere spesso il debito intellettuale nei confronti di altri autori, e questo avviene una volta di più con Rousseau. Ciò evidentemente non significa che non vi siano luoghi testuali, occorrenze puntuali, in cui il corpo a corpo di Schmitt con il Ginevrino non sia chiaro e addirittura presentato nella forma esplicita di una eredità teorica. Si è giunti a sostenere che "la teoria schmittiana della democrazia si configura come una teoria *pseudo*-rousseauiana"[1]. Lo spessore di questo corpo a corpo,

[1] C. Bocchini, La teoria schmittiana della democrazia. Il pensiero politico e la teoria costituzionale di Carl Schmitt nel contesto dell'interpretazione delle costituzioni moderne dall'età della Rivoluzione francese alla Repubblica di Weimar, "Tesi di Dottorato", Università di Padova, 2008, p. 418.

ossia il significato ch'esso può avere per una migliore comprensione dei due autori, rimante tuttavia una questione ancora aperta. Quello *pseudo* nasconde, in effetti, un'elaborazione allo stesso tempo parziale e complessa dell'impianto rousseauiano da parte di Schmitt. In queste pagine non si tratta di compilare la presenza di Rousseau nella riflessione schmittiana, ma di analizzarne l'interpretazione e di valutare il "peso" di tale presenza.

È appena il caso di rilevare che, quantomeno a primo acchito, tutto sembrerebbe interdire la presenza del Ginevrino tra i "veri" autori di Schmitt, nonché l'effettiva influenza per il suo pensiero. Uno dei postulati del realismo politico mai abbandonato dal filosofo di Plettenberg è, infatti, l'assunzione di una antropologia negativa che fa della riflessione hobbesiana uno dei luoghi fondamentali non solo della teoria di Schmitt, ma di "tutte le teorie politiche in senso proprio"[2]; se non vi è sensata teoria politica che non assuma la connotazione negativa dell'essere umano, allora ciò dovrebbe esser sufficiente per escludere Rousseau, che pensa l'*homme naturel* non come origine ma come destino del buon *citoyen* – quindi non ne esclude, quantomeno in punto di principio, la potenzialità –, dal novero dei riferimenti schmittiani. Eppure, la sua presenza, se pur non ingombrante come quelle di un Hobbes, di un Donoso Cortés o di un Kierkegaard, non è irrilevante, ed è significativa proprio per la contraddittorietà; se l'impianto teorico di Schmitt non sembra poter contemplare un autore come Rousseau, è precisamente la "presenza impossibile" di questa fonte a risultare estremamente interessante.

È necessario un *caveat* metodologico. La ripresa e la discussione da parte di Schmitt di problemi rousseauiani non aggiungono pezzi fondamentali alle analisi disponibili sul filosofo svizzero, né li riverberano di migliore luce. La verità del Ginevrino non può essere trovata nelle pagine che Schmitt gli dedica, che anzi spesso lo deformano. Tuttavia, non vi è alcun motivo per andare alla ricerca del "vero Rousseau". È anzi proprio l'infedeltà esegetica di Schmitt a permetterci di approfondire meglio alcuni luoghi importanti della sua opera. Questa infedeltà passa da un travisamento consapevole – come è consueto in Schmitt – di alcuni luoghi rousseauiani, da forzature, incomprensioni, omissioni, compromessi al ribasso con l'impianto teorico di Rousseau, tagli e cesure. È proprio nello scarto tra il testo di Rousseau e

[2] C. Schmitt, Il concetto di politico (1932), in Id., Le categorie del 'politico', a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, p. 146. È da notare che già in Die Diktatur (1921) Schmitt, anticipando questa critica, sottolinea che nel Contrat social non c'è traccia di antropologia positiva; non mancherà di rimarcare questa cronologia anche in Politische Theologie (ivi, p. 78). D'altro canto, il giudizio sprezzante del contratto sociale come "volgarizzazione di Pufendorff" (ivi, p. 170) è indice del fatto che l'interesse teorico di Schmitt per il Ginevrino non sta certo nell'istituto del patto originario ma, come vedremo, si appunta sul problema dell'identità tra governati e governanti che dal patto promana, e che informa necessariamente la democrazia nelle guise che Schmitt le impone. Sulla critica schmittiana al contratto sociale (con esplicito riferimento alla versione rousseauiana) cfr. C. Galli, Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno, il Mulino, Bologna, 1996, p. 627 (n. 51).

ciò che Schmitt ne estrae per la sua riflessione che si situa per noi il più alto grado d'interesse di questo problematico rapporto.

La linea interpretativa di questo lavoro è dunque che la ripresa schmittiana di alcuni temi propri della filosofia di Rousseau non sia tanto una luce gettata sull'ombra del filosofo ginevrino, quanto una forma di legittimazione "scientifica", una conferma di una prospettiva teorico-politica problematica che, se pochissimo aggiunge a Rousseau, moltissimo dice sul Benito Cereno tedesco. Schmitt interpreta Rousseau fino a servirsene, se ne appropria fino a trasfigurarlo. Quasi come se, ed è l'ipotesi interpretativa che proponiamo, collocarsi problematicamente nell'alveo della riflessione del Ginevrino fosse per Schmitt motivo di prestigio e di tutela prima che occasione teoreticamente feconda.

In questo studio ci limiteremo a un segmento della produzione schmittiana, che ha il suo fuoco nel saggio che lo consacrerà accademicamente, *Die Diktatur. Von der Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (1921)[3], e nei testi che ne rappresentano il preludio – in particolare, il testo del 1916 dedicato al rapporto tra *Diktatur* e *Belagerungszustand*. Considereremo anche alcuni luoghi di *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*[4], pubblicato nel 1923. Questa scelta, certo arbitraria, serve unicamente a circoscrivere l'interesse di Schmitt per Rousseau al torno di anni in cui alcuni concetti della sua teoria filosofico-politica vengono formulati per la prima volta.

Al netto del taglio che qui operiamo, è opportuno segnalare che l'interesse schmittiano per Rousseau non verrà mai meno, percorrendo in maniera carsica la sua intera opera. Rousseau, lo ripetiamo, è per Schmitt un basso continuo che talvolta si trasforma in un pungente acuto. Basti pensare che *Theorie des Partisanen* (1963), testo cruciale della "vecchiaia" di Schmitt, segue di appena un anno un breve articolo pubblicato sul giornale svizzero *Die Zürcher Woche*. Il titolo dell'articolo è rivelatore: *Dem wahren Johann Jakob Rousseau*[5]; e il "vero" Rousseau è qui per Schmitt il Rousseau che nei suoi scritti, e in special modo nel *Contrat social* (1762), diventa la figura paradigmatica della resistenza locale, tellurica, autenticamente politica, rivendicata pochi mesi dopo in *Theorie des Partisanen*, allo squassamento dell'articolazione spaziale e politica del mondo globale di cui *Der Nomos der Erde* (1951) rappresentava la genealogica critica. Contro la fine dello Stato, contro il liquefarsi delle categorie del diritto pubblico che il Novecento aveva problematicamente ereditato dalla modernità, Schmitt in questo breve intervento fa valere un Rousseau cantore delle piccole comunità, dell'omogeneità del popolo, del

[3] C. Schmitt, La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria (1921), trad. it. B. Liverani, Laterza, Roma-Bari, 1975.

[4] Id., La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo (1923), trad. it. G. Stella, Giappichelli, Torino, 2004.

[5] C. Schmitt, "Dem wahren Johann Jakob Rousseau, in Die Zürcher Woche, n. 26, 29. Juni 1962.

sentimento di sicurezza e protezione che solo la vita con i propri simili può produrre[6]; e, come è stato rilevato, è possibile leggere questa tarda ripresa di Rousseau non come una nostalgia anacronistica, sì come un'anticipazione della "qualità politica del partigiano"[7], che Schmitt valuterà come la figura paradigmatica della complessità dell'epoca, l'ultimo argine al disgregarsi dell'impianto moderno.

Ora, come abbiamo detto in precedenza e come ci sembra il caso di ripetere, non è qui in oggetto il "vero" Rousseau. D'altro canto, come rileva Robert Spaemann, "ogni discussione sul vero Rousseau è vana"[8]. La complessità di questa figura decisiva per il pensiero politico e filosofico moderno è evidente; come per Schmitt, anche di Rousseau sono state offerte letture molteplici quando non contraddittorie. Come ancora ricorda Spaemann, c'è un Rousseau "di sinistra" e un Rousseau "di destra"; un Rousseau che è padre in uno di tutti i modernismi e gli antimodernismi; un Rousseau in cui, a seconda di come lo leggiamo, possiamo trovare "la Rivoluzione e la restaurazione, lo Stato di diritto liberale e la dittatura popolare, la pedagogia antiautoritaria e il totalitarismo, il cristianesimo romantico e l'etnologia strutturalista"[9]. Il "vero Rousseau" è insomma un punto cieco, al quale l'infedele lettura di Schmitt non può, nonostante i suoi proclami, giungere. E tuttavia Rousseau è per Schmitt autore imprescindibile, soprattutto negli anni della formazione, quando Schmitt mette i primi mattoni del suo edificio teorico-politico. Leggere il Rousseau del giovane Schmitt significa, dunque, aggiungere un ulteriore tassello all'interpretazione di un autore, Schmitt, discusso e criticato, ma imprescindibile diagnosta della modernità e delle sue crisi.

[6] Di un Rousseau, potremmo dire, "reazionario"; Schmitt chiama in causa nel finale dell'articolo Julien Freund e Iring Fetscher per sostenere la tesi di un Rousseau ferocemente critico di qualsiasi rivoluzione. Cfr. anche la sezione di Der Nomos der Erde dove Rousseau viene criticato per la sua concezione del rapporto tra Stato e guerra internazionale che, a detta di Schmitt, si giocherebbe per il Ginevrino tutto sull'ambiguità État-état: C. Schmitt, Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum» (1951), trad. it E. Castrucci, Adelphi, Milano, 2011, pp. 176-178. Il richiamo a un'idilliaca dimensione minuta e contadina, tipico del pensiero conservatore tedesco e che costituisce un brano della "irrigidita filosofia dell'origine", è criticato come regressivo in T.W. Adorno, Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca (1964), trad. it. P. Lauro, Bollati Boringhieri, Torino, 2016 (la citazione è a p. 35).

[7] D. Bates, Rousseau and Schmitt: Sovereign and Dictators, in Thinking with Rousseau, ed. by H. Rosenblatt and P. Schweigert, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, p. 278.

[8] R. Spaemann, Rousseau cittadino senza patria. Dalla «polis» alla natura (1980), trad. it. R. Allodi, Edizioni Ares, Milano, 2009, p. 22.

[9] Ibidem. Sul punto anche J.B. Noone, Rousseau's Social Contract. A Conceptual Analysis, The University of Georgia Press, Athens, 1980, pp. 173-188.

2. STATO D'ECCEZIONE, STATO D'ASSEDIO E DITTATURA

Schmitt recupera solo uno spezzone dell'opera di Rousseau. Curiosamente, non è colpito dalla critica dell'illuminismo che Rousseau propone, per così dire, "dall'interno"; non lo interessano momenti cruciali del pensiero del francese come, ad esempio, l'interesse per l'elaborazione di una teoria pedagogica; tantomeno lo suggestionano momenti "concreti" della riflessione del Ginevrino quali il tentativo di dare una costituzione alla Corsica o le analisi relative alla Polonia. Il testo su cui si appunta l'analisi di Schmitt sarà sempre il *Contrat social*: qui Schmitt vedrà una formulazione decisiva per la modernità di due nozioni cardine quali "democrazia" e "volontà", ma farà interagire la riflessione di Rousseau insistendo in particolare sui tratti maggiormente autoritari che dal suo pensiero possono emergere. Lo interesserà in special modo la critica di Rousseau alla nozione di "rappresentanza", che Schmitt intersecherà con un passaggio poco letto del *Contrat social*, il famigerato capitolo 6 del libro IV, dedicato al tema della dittatura. Andiamo con ordine.

Nel 1917 Schmitt pubblica un breve saggio redatto l'anno precedente e dedicato al rapporto tra la disciplina giuridica relativa allo stato d'assedio (che era ancora regolata dalla legge del 1851) e il fenomeno della dittatura[10]. Questo lavoro "occasionale"[11], perlopiù non recepito dalla critica, è in realtà il primo momento in cui Schmitt introduce alcuni temi centrali della sua opera. Scopo teorico del saggio è di liberare il concetto di "stato di eccezione", che sarà il cuore pulsante della teoria teologico-politica della sovranità, dalla confusione concettuale in cui era immerso. Ciò che Schmitt lamenta è la confusione terminologica e concettuale che rendeva impossibile distinguere lo stato d'eccezione da altri concetti tangenti ma non coincidenti quali stato d'assedio, stato di guerra e, per l'appunto, dittatura. La necessità di isolare questi fenomeni non era solo di natura teorica, ma incrociava le ambizioni politiche e accademiche del giovane Schmitt. In qualità di *Privatdozent*, Schmitt era stato invitato nel 1915 a redigere una serie di studi che permettessero di distinguere, all'interno del quadro complesso dello *Staatsrecht*, il fenomeno dello stato d'eccezione e dello stato d'assedio – che a questa altezza della riflessione giuridica di Schmitt erano ancora assimilabili – da quello della dittatura. Nucleo del saggio era la distinzione tra gli stati d'eccezione del 1793 e del 1848, e i fenomeni dittatoriali connessi. Non solo perché nel primo caso "la dittatura sorse dalla necessità di

[10] Citiamo da C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechliche Studie", in Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, XXXVIII, n. 1, 1917; ora in Id., Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Duncker & Humblot, Berlin, 1995. La traduzione italiana di questa raccolta (Stato, grande spazio, Nomos, trad. it. G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2015) è parziale e non include il saggio del 1916. La traduzione è nostra.

[11] Schmitt se ne servirà insieme a un altro breve lavoro pubblicato nello stesso anno, Die Einwirkungen des Kriegszustandes aus das ordentliche strafprozessuale Verfahren, come Probevorlesung per l'abilitazione all'insegnamento come Privatdozent all'Università di Strasburgo.

difendere il paese dagli attacchi esterni"[12] mentre nel secondo "si combatteva una ribellione interna"[13]; anche, e soprattutto, perché diverse sono le risposte a livello giuridico e di articolazione dei poteri. Nel caso del *Comité de salut public* del 1793 "lo sviluppo della dittatura significa, nella sua configurazione giuridica, unicamente la progressiva soppressione della divisione dei poteri"[14]; cade, insomma, quell'"assioma assoluto"[15], teorizzato dai Locke e dai Montesquieu e incorporato come principio fondamentale della Dichiarazione del 1789, della separazione di potere legislativo ed esecutivo. Diversamente, nel caso del 1848 (e anche del 1830) non si soppresse questa distinzione. La questione che emerge è insomma quella classica: fin dove è possibile spingersi per preservare la forma democratica? Quanto si può sacrificare della forma democratica per difenderla in situazioni di crisi profonda? Più teoreticamente, la domanda che si insinua larvatamente in questo testo giovanile, certo ancora abbozzata, è quale sia il rapporto (a quest'altezza interamente tecnico-giuridico, ma presto Schmitt uscirà dai percorsi tracciati dal diritto pubblico) tra dittatura e democrazia.

Intuitivamente, anche in virtù del significato assunto da tali concetti nel corso del XX e XXI secolo, siamo portati a pensare che la democrazia sia la negazione più radicale della dittatura. Da un punto di vista strettamente teorico, il problema del rapporto non necessariamente antitetico tra esse non può però essere semplicemente scavalcato. Ciò che alla vigilia degli anni più bui della Repubblica di Weimar, vista come un'autentica incarnazione della decadenza europea, Schmitt fronteggia è la possibilità che il fenomeno democratico contempli per sua stessa essenza un punto cieco, un fondo oscuro, dove abita la possibilità di sospendere i propri assiomi assoluti al fine di preservarsi. Se così fosse, allora non si potrebbe certo sostenere l'antitesi tra democrazia e dittatura, poiché la seconda sarebbe contenuta nella prima come un rovescio che ne costituisce una paradossale ed estrema àncora di salvezza. L'essenza della democrazia sarebbe, insomma, un faustiano "patto col diavolo", con la peculiarità che questo diavolo, la dittatura, le sarebbe interno, ossia sarebbe essa stessa ma trasfigurata. Come nella figura mitologica del Giano bifronte, la dittatura non sarebbe l'antitesi della democrazia, ma l'altra faccia della medaglia[16]. È in gioco, insomma, non una recisione netta della "norma" (democrazia) rispetto all'"eccezione" (dittatura), bensì, come rileva Michele Nicoletti, il riconoscimento "dell'intrinseca 'rottura', 'emergenza', 'eccezionalità', che è contenuta nel

[12] C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand", cit., p. 140.

[13] Ibidem.

[14] Ibidem.

[15] Ivi, p. 141.

[16] Con chiara profondità genealogica e teorica, il problema dell'antitesi o della coimplicazione di democrazia e dittatura (inteso come esercizio di un dominio totalitario) è analizzato in R. Esposito, Democrazia, in Id., Dieci pensieri sulla politica, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 55-78 (con riferimento cursorio a Schmitt a p. 69 come massimo esponente del recupero da destra della distinzione necessaria – ma comunque reazionaria – tra liberalismo e democrazia).

dinamismo della realtà e che diventa il luogo della rivelazione della verità di questa"[17]; ossia il fatto che se la dittatura "rompe" la democrazia, tale rottura avviene dall'interno.

In questo testo giovanile, per quanto vengano identificate alcune distinzioni rilevanti giocate intorno al concetto di *Belagerungszustand*, non è ancora pienamente trasparente a Schmitt quella distinzione tra dittatura commissaria e sovrana che ricalca la differenza tra la soppressione della distinzione dei poteri nel 1793 e il suo mantenimento nel 1848.

Nonostante si articolino l'uno rispetto all'altro, stato d'assedio e dittatura mostrano già in questo saggio un'autonomia che il giovane Schmitt, impegnato all'epoca presso il Quartier Generale di Monaco nella sezione "*Kriegstand*", aveva il compito di chiarire. Lo stato d'assedio, infatti, gode di una determinata specificità giuridica, che lo lega all'incombere concreto, materiale, reale, di una minaccia esterna; esso è la risposta politica di uno Stato che viene preso d'assalto da una minaccia esterna, e che per far fronte a questa minaccia è costretto per un tempo limitato a sospendere al suo interno il diritto ordinario. Per il giovane Schmitt, ciò che maggiormente rileva è il carattere "meramente fattuale"[18] dello stato d'assedio e delle disposizioni prese al fine di governarlo. Il carattere fondamentale dello stato d'assedio è infatti quello di promanare da un momento concretamente disordinato, da una contingenza intrattenibile dall'ordinarietà delle leggi. Ciò non è ancora sufficiente per separare il fenomeno dello stato d'assedio, con la sua precisa normazione giuridica, dal fenomeno della dittatura. Un passo ulteriore di Schmitt, certo ancora intriso di letture "moderne" (soprattutto di Machiavelli[19]), è mostrare che la distinzione fondamentale tra dittatura e *Belagerungszustand* non riposa tanto nella concretezza fattuale dalla quale deriva la necessità di sospendere lo stato ordinario di cose, quanto nel fatto che durante una dittatura si verifica una concentrazione dei poteri che è, allo stesso tempo, un loro mescolamento:

> qui va cercata la differenza, giuridicamente decisiva, tra lo stato d'assedio (o di guerra)[20] e la dittatura: nel caso dello stato d'assedio si verifica, nonostante si mantenga la separazione tra l'attività legislativa e l'esecuzione delle leggi, una concentrazione in seno al potere esecutivo; anche nella dittatura si mantiene, senza dubbio, la differenza

[17] M. Nicoletti, Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt, Morcelliana, Brescia, 1990, p. 70.

[18] C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand", cit., p. 147.

[19] Non vi è modo di stabilire con certezza assoluta se la lettura di Machiavelli fosse diretta o mediata (magari dallo stesso Rousseau). La prima ipotesi è altamente possibile, considerando anche la padronanza della lingua italiana da parte di Schmitt; la seconda non è tuttavia peregrina.

[20] Si noti che qui, al contrario del proposito schmittiano in apertura del saggio, viene mantenuta e ribadita la confusione tra stato di guerra e stato d'assedio. Tale indistinzione potrebbe avere un significato politicamente concreto: far valere la legislazione dello stato di guerra in assenza di fenomeno bellico ma in presenza della minaccia che lo aveva scatenato. Seguendo questa ipotesi, lo scopo sarebbe quello di prolungare indefinitamente lo stato di guerra, ossia far coincidere guerra e assedio.

> tra attività esecutiva e legislativa, però viene abolita la divisione dei poteri, e la stessa istanza detiene nelle proprie mani la promulgazione e l'esecuzione delle leggi, sia perché il potere esecutivo assume le funzioni del potere legislativo sia perché il potere legislativo assorbe anche quello esecutivo.[21]

Certo, si tratta per entrambi i fenomeni di una sospensione dell'ordine finalizzata alla sua conservazione, non di una imposizione tirannica (né *absque titulo* né *ab exercitio*) del potere illegittimo. Non c'è una connotazione assiologica del fenomeno, ma un'indagine analitica imperniata su un movimento della norma rispetto all'eccezione che ha ancora una venatura hegeliana[22].

Le fonti schmittiane sono, a quest'altezza, due: da un lato Machiavelli[23], il quale giudica non certo negativamente il fenomeno della dittatura in età repubblicana[24], considerandola come "infra quegli che furono cagione della grandezza di tanto imperio; perché sanza uno simile ordine le cittadi con difficultà usciranno dagli accidenti istraordinari"[25]. Questa valutazione di merito non sfuggirà a Schmitt.

[21] C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand", cit., p. 156.

[22] Nicoletti pone l'accento sullo hegelismo di questo lavoro giovanile: l'ordinarietà del funzionamento statale (tesi) è negata dalla separazione dei poteri (antitesi); la dittatura (sintesi) è "negazione della negazione", perché rappresenta il superamento (Aufhebung) della separazione dei poteri, che comunque "assume e presuppone" (C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand", cit., p. 160). Commenta Nicoletti: "perché si ricomponga l'universale concreto, cioè perché la dispersione nel reale riprenda forma e si superi la crisi, la frattura tra l'impotenza di una statualità ridotta a norma astratta e il dominio di poteri privi di ordine, forma, giuridicità, occorre passare attraverso la negazione della negazione, cioè attraverso una Aufhebung che superi, assumendola, la negazione, che ricomprenda il farsi storia di una forma astratta e ricostituisca la sovranità" (Trascendenza e potere, cit., p. 72). È opportuno in ogni caso sottolineare che gli anni giovanili sono anni di fervente critica della dottrina hegeliana, sia dal versante più accademico (cfr. C. Schmitt, Il valore dello Stato e il significato dell'individuo (1914), a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2004; la critica della tesi hegeliana del diritto come unità di regola impersonale e individuo è a p. 82) sia da quello satirico-parodistico (la tesi "il reale è razionale" è oggetto di scherzo nella fabula philosophica "Die Buribunken", in Summa: eine Vierteljahresschrift, vol. 4, 1918, pp. 89-106).

[23] Sul tema si veda il saggio di C. Galli, Schmitt e Machiavelli, in Id., Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt, il Mulino, Bologna, 2008, dove: si rileva la presenza frammentaria e non sempre consistente di Machiavelli in Schmitt; si sottolinea la generale preferenza per Il Principe piuttosto che per i Discorsi; infine, si insiste su una "doppia" ricezione del Fiorentino: il primo Schmitt lo legge negativamente come un "tecnico" della politica, quello maturo ne rivaluta il versante di "concretezza". In un discorso del 1927, Schmitt sentenzia la piccolezza teorica di Machiavelli: nel Principe non vi è "nulla di sensazionale, di clamoroso o di geniale; e neppure una raccolta di particolare erudizione, una nuova teoria dello Stato o una nuova filosofia della storia"; la potenza del testo machiavellico va riferita, in vista di una politica del caso concreto, unicamente allo "sguardo costantemente rivolto alla realtà" (cfr. C. Schmitt, Machiavelli (1927), trad. it. di G. Cospito, il melangolo, Genova, 2014, p. 35 e p. 41).

[24] Cfr. M. Geuna, Machiavelli e il problema della dittatura, in A.M. Cabrini (a cura di), 'Ragionare dello Stato'. Studi su Machiavelli, Ledi, Milano, 2017.

[25] N. Machiavelli, Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio (1531), a cura di G.M. Fazion e E. Menetti, Bollati Boringhieri, Torino, L. I, cap. 34, p. 139. La nozione di accidente istraordinario è, a nostro parere, se pur con qualche forzatura assimilabile a quella di "caso concreto" sviluppata da

La seconda fonte di questo preludio al lavoro sistematico del 1921 è Jean-Jacques Rousseau. Il Ginevrino rappresenta qui colui che ha posto il problema della separazione dei poteri in un rapporto differente rispetto alla tradizione liberale classica. Riferendosi al *Contrat social*, laddove Rousseau intendeva il potere legislativo come "forza" del corpo politico e l'esecutivo come sua "volontà"[26], Schmitt scrive ch'egli "aveva diviso tutta l'attività dello Stato in legislativo ed esecutivo, nella promulgazione ed esecuzione delle leggi"[27], e cioè aveva fatto "perdere teoricamente terreno"[28] alla moderna tripartizione dei poteri. Tuttavia, la polemica su questo punto è aspra; assegnando al potere legislativo il ruolo di esprimere autenticamente la sovranità del popolo, Rousseau non aveva reso giustizia al ruolo storico dell'amministrazione. Quest'ultima è per Schmitt "ben più della mera esecuzione delle disposizioni legali"[29], perché la legge è il quadro in cui "opera l'attività creatrice dell'amministrazione"[30]; contro Rousseau insomma, Schmitt qui pensa il versante amministrativo dello Stato non come la mera "esecuzione delle leggi"[31], bensì "l'inizio di qualsiasi attività dello Stato"[32]. Questa critica non secondaria a Rousseau serve a Schmitt per esplicitare che "l'amministrazione rivela nello stato d'emergenza la sua reale natura, quella di essere non semplice esecutrice di norme già prestabilite, ma un 'potere' in senso proprio, cioè una concreta capacità di realizzare creativamente il diritto anche nell'attimo vuoto del silenzio o dell'impotenza della norma"[33]. Allo stato embrionale, comincia a emergere la necessità di pensare a una autosospensione dell'ordine giuridico, rimpiazzato da una potenza in grado di istituire una nuova forma dell'ordine.

Il rimando ancora cursorio a Rousseau ha qui un significato germinale che fiorirà negli scritti successivi. Lo scopo è quello di sottrare il fenomeno della dittatura all'ambito puramente contingenziale, tirannico, arbitrario, per situarlo nel cuore della legittimità della riflessione politica. La dittatura, in quanto monopolio del potere esercitato nel punto di massima crisi dello Stato, non è, in sé, una forma degenerata di politica, ma il bordo estremo di una teoria della statualità che si pone innanzitutto il compito di garantire una forma all'informe. Senza dubbio, come rileva Carlo Galli, questa tensione deriva a Schmitt dalle sfide lanciategli dal proprio tempo; la crisi di Weimar, vale a dire la "crisi di una mediazione istituzionalizzata,

Schmitt. Portinaro sottolinea che la dittatura, a differenza della tirannide, rimane "una magistratura con una valenza marcatamente antiologarchica" (P.P. Portinaro, "Dittatura. Il potere nello stato d'eccezione", in Teoria Politica. Nuova serie Annali, IX, 2019, p. 126).

[26] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, a cura di R. Gatti, Rizzoli, Milano, 2005, p. 109.

[27] C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand", cit., p. 156.

[28] Ibidem.

[29] Ivi, p. 157.

[30] Ibidem.

[31] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 110.

[32] C. Schmitt, "Diktatur und Belagerungszustand", cit., p. 157.

[33] M. Nicoletti, Trascendenza e potere, cit., p. 71.

di una costituzione, di un ordine concreto, di una norma che si è data una forma"[34], è l'occasione concretissima per sviluppare i germi di una teoria della dittatura e dei suoi rapporti con la forma democratica.

Questa prestazione giovanile schmittiana, con la sua incursione nei territori della piena modernità francese, serve a stringere il nesso tra la dittatura e la concretezza empirica, tra il fenomeno dittatoriale e un'eccezionalità che viene dimostrata non interamente giuridificabile. In modo da organizzare il quadro teorico per il passaggio successivo, anticipiamo la tesi che mostreremo: la posta in gioco di questa lettura di Rousseau è pensare la concretezza come cuore della sovranità politica, e dunque aprire quest'ultima alla dittatura non solo legittimata dal contesto contingente, ma financo necessaria in quanto bordo estremo di quel monopolio della decisione che definisce la sovranità.

3. LA TEORIA DELLE DUE DITTATURE

Con il saggio del 1921 *Die Diktatur* Schmitt confeziona un classico della filosofia politica sul tema, "il testo da cui è sempre opportuno partire"[35], come è stato definito da uno dei maggiori interpreti contemporanei del filosofo tedesco.

Nucleo centrale di questo lavoro è la distinzione, ormai quasi canonica, tra la dittatura commissaria e la dittatura sovrana. In entrambi i casi si assiste a una sospensione del diritto ordinario in vista di una riqualificazione dell'ordine in sfacelo, dal momento che nella dittatura "su tutto prevale lo scopo, svincolato da ogni impedimento legale e soggetto unicamente alla necessità di realizzare un determinato stato di cose"[36]. La dittatura è dunque un esercizio estremo sul dato concreto, un'istituzione chiamata a reagire allo sfaldarsi contingente dell'ordine; ma se nel caso della dittatura commissaria (che Schmitt individua con poca originalità nelle magistrature romane) il titolare del potere dittatoriale agisce, appunto, su "commissione" e si limita a svolgere la missione affidatagli per un periodo di tempo limitato e teso al ristabilimento dell'ordine infranto, nel caso della dittatura sovrana l'esercizio del potere dittatoriale tende alla configurazione di nuovo ordine. Se la dittatura commissaria è interna alla logica dei poteri costituiti, quella sovrana apre le porte al potere costituente, dal momento che "vede in tutto l'ordinamento esistente uno stato di cose da rimuovere completamente con la propria azione. [...] In altre parole, si richiama non a una costituzione già in vigore, ma a una ancora da attuare"[37].

In questo testo il confronto con Rousseau diventa accanito e non cursorio: la riflessione rousseauiana s'incista per Schmitt nel passaggio epocale tra la riflessione

[34] C. Galli, Genealogia della politica, cit., p. 463.
[35] P.P. Portinaro, "Dittatura", cit., p. 121.
[36] C. Schmitt, La dittatura, cit., p. 23.
[37] Ivi, p. 149.

sulla dittatura commissaria e la nascita delle forme sovrane di dittatura, senza però riuscire a compiere, come vedremo, questo cruciale slittamento.

Come ha dimostrato Pasquale Pasquino[38], Schmitt è il primo a confrontarsi seriamente con un punto del *Contrat social* poco frequentato dalla critica: il capitolo 6 del IV libro, che Rousseau dedica esplicitamente al tema della dittatura. Questa sezione, immediatamente successiva la discussione del Tribunato romano, è per Schmitt della massima rilevanza per un'analisi sistematica del testo rousseauiano. In essa, infatti, sembra agire una torsione della teoria di Rousseau: se la legge fondamentale è il rispetto delle leggi, come concepire un fenomeno politico che quelle leggi le sospende?

Che la dittatura non possa essere esclusa ma anzi accolta deriva dalla natura stessa delle leggi: "l'inflessibilità delle leggi, che impedisce loro di adattarsi agli eventi, può in certi casi renderle dannose e causare, per opera loro, la rovina di uno Stato in crisi"[39]. È questo un tema classico della filosofia politica e del diritto: se la norma non è mai grado di assecondare la variabilità infinita dei casi concreti (che deve ricondurre a fattispecie), come porsi nei confronti di questo scarto irrisolvibile tra la concretezza del singolare e la formalità dell'universale?

Il tema del patto sociale è ripreso in maniera pressoché canonica come quell'accordo che permette di unirsi agli altri mantenendo la stessa libertà precedente l'unione. Rousseau, ricorda Schmitt, "definisce la totalità sorta dal contratto sociale come un 'io' collettivo e dotato di vita e volontà propria, che ha ricevuto dall'individuo tutto ciò che possiede per restituirglielo in modo che ora lo possegga a pieno titolo; di conseguenza l''io' collettivo ha un potere assoluto su tutti gli individui, così come l'uomo ha potere sulle sue membra"[40]. Ma è sulla formulazione decisiva della *volonté générale* che Schmitt appunta la sua attenzione e fa agire la sua critica.

Poiché nella volontà generale essere e dover essere coincidono punto per punto, non può darsi il caso di uno scarto tra la volontà del particolare e la volontà del generale: la volontà generale deve risultare in quanto tale buona. La "costrizione a essere liberi" di cui parla Rousseau – ossia l'accordo costante con la volontà generale come forza di obbedienza massima al proprio volere – è da Schmitt ricondotta all'idea dell'impossibilità di una deviazione rispetto alla volontà generale: "o l'individuale è in armonia con il generale e quindi ha un valore; oppure non è in armonia, e allora è pari a zero, cattivo, corrotto e non rappresenta una volontà degna di rispetto né sotto l'aspetto morale né sotto quello giuridico"[41]. La volontà generale è dunque sì, per Rousseau, indice di una moralità del popolo – argomento che si potrebbe dedurre dall'antropologia positiva –, ma non nel *Contrat social*. Qui la

[38] Cfr. P. Pasquino, "Between Machiavelli and Carl Schmitt. Remarks on Rousseau's Dictatorship", in Storia del pensiero politico, n. 1, 2013, pp. 145-154.

[39] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 183.

[40] Ivi, p. 127.

[41] C. Schmitt, La dittatura, cit., p. 128.

volontà generale, sostiene Schmitt, può darsi solo *de facto*, lavorando attivamente per la soppressione delle particolarità in modo da restituire un nucleo identitario inscalfibile. Non vi è insomma nulla che vieti, all'interno del discorso rousseauiano, di concepire che sia la dittatura sia la democrazia possano incarnare la figura della volontà generale per come viene costruita dal Ginevrino:

> [i]l *Contrat social*, che aveva elevato a principio fondamentale il diritto inalienabile del popolo libero ad autogovernarsi, finì col servire a giustificare una dittatura e col fornire la formula del dispotismo della libertà. Il *pathos* più radicale della libertà viene a saldarsi con la più spregiudicata oppressione di fatto dell'avversario; ma è appunto un'oppressione di fatto e non morale. L'opposizione fra diritto e potestà, che finora era stata l'insegna del diritto conculcato contro la potestà dominante, serve adesso alla minoranza vittoriosa per opporre diritto e maggioranza. Rousseau si era proposto di dimostrare come fosse possibile uno Stato in cui non un solo cittadino fosse privo della libertà. La risposta pratica è stata la soppressione pura e semplice dei non-liberi.[42]

Se ciò avviene è perché per Rousseau, con chiaro influsso della filosofia vitalista[43], la volontà generale non può che tendere alla propria conservazione. La volontà generale è un corpo politico e sociale omogeneo che non può evitare lo sforzo, il *conatus* di mantenersi in vita nonostante le patologie che l'affliggono. E così come è talvolta necessario modificare drasticamente le abitudini di un corpo malato (ad esempio iniettando del veleno, facendo salassi, rimanendo a digiuno) per permettergli di ristabilirsi, allo stesso modo l'ordinamento statale può presupporre la sospensione del proprio ordinamento per sopravvivere. Tuttavia, la metafora organica può essere ulteriormente estremizzata, a riprova del fatto che Rousseau rimane tutto interno al dispositivo della dittatura commissaria: così come un corpo cessa di assumere veleno dopo essere guarito, allo stesso modo il dittatore non può mantenere il proprio rango se non in virtù del motivo per cui ha assunto i pieni poteri, ossia la sua "commissione":

> in qualunque maniera venga conferito questo importante mandato, bisogna fissarne la durata entro un termine molto breve, che non possa mai essere prorogato; durante le crisi che lo fanno istituire lo Stato è rapidamente distrutto o salvato e, passata la necessità impellente, la Dittatura diviene tirannica o inutile. A Roma i Dittatori, tali solo per sei mesi, abdicarono quasi tutti prima di tale scadenza. Se quest'ultima fosse stata più lunga forse avrebbero avuto la tentazione di prolungarla ancora, come fecero i Decemviri con quella di un anno. Il Dittatore aveva solo il tempo di provvedere alla necessità che l'aveva fatto eleggere e non ne aveva per pensare ad altri progetti.[44]

[42] Ivi, pp. 132-133.

[43] Sulle frequentazioni di Rousseau con l'ambiente vitalista cfr. M. Menin, "J.-J. Rousseau vitaliste: La moralisation de l'hygiène médicale entre régime diététique et étique alimentaire", in Nuncius, XXI, n. 1, 2012, pp. 81-109.

[44] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 186.

Rousseau quindi, pur ammettendo la compenetrazione allo stesso tempo necessaria (perché ineliminabile) e contingente (perché desumibile solo dalla concretezza storica) di dittatura e democrazia, non compie il passo decisivo nella transizione da dittatura commissaria a dittatura sovrana. Per lui infatti la dittatura "non ha nulla a che vedere con la legislazione"[45]; i corpi intermedi non sono che "un'immagine per indicare la mediazione che interviene nell'applicazione della *volonté générale* al caso concreto e non devono minimamente far pensare a una sorta di autonomia giuridica del corpo mediatore rispetto all'unica fonte di imperio che è la *volonté générale*"[46]. Rousseau, dunque, non supera l'impasse della dittatura commissaria. Egli, difatti, non riesce a pensare fino in fondo la natura di un potere costituente sottratto alla sfera del diritto in una dialettica autosospensiva, e quindi in grado d'inaugurare un nuovo ordine costituzionale.

Da Rousseau il giovane Schmitt riprende dunque la tesi – che a sua volta, come abbiamo visto, per il Ginevrino rimandava agli statuti repubblicani – della non coincidenza di dittatura e dispotismo: vale a dire, che vi sia una dimensione di legittimazione del fenomeno dittatoriale, e che questa emerga con particolare forza proprio nella teoria politica di un democratico "radicale" – ma di una radicalità che è tale solo perché pensa monisticamente la struttura del corpo politico – quale Rousseau. In questa curvatura del pensiero rousseauiano imboccata da Schmitt la dittatura non è "l'altro, ma il rovescio, della democrazia"[47].

Schmitt, su questo versante, va infatti oltre Rousseau: non pensa né platonicamente la democrazia come terreno di coltura della dittatura, né semplicemente la dittatura come sospensione provvisoria dell'ordinamento democratico: per lui vi è isomorfismo tra le due. Ciò che nella lettura proposta da Schmitt Rousseau scoprirebbe – ma in maniera contraddittoria, non risolvendo interamente tutte le aporie del contrattualismo – è che il vero Stato è sì quello democratico, ma di una democrazia che non è assolutamente il luogo del dialogo tra parti in conflitto che mediano le rispettive posizioni, quanto piuttosto il luogo dell'omogeneità del popolo; una omogeneità, ecco il rovescio oscuro che si presagisce leggendo queste pagine schmittiane, che si ottiene non tramite concordia ma tramite espulsione. In Rousseau Schmitt scopre che l'unica forma filosoficamente legittima di democrazia è quella identitaria[48], posizione teorica che darà frutti nefasti laddove incrociata con una teoria del conflitto come elemento irrinunciabile in una prospettiva di spregiudicata *Realpolitik*.

[45] C. Schmitt, La dittatura, cit., p. 135.

[46] Ibidem (legg. mod.).

[47] R. Esposito, Democrazia, cit., p. 57.

[48] Cfr. G. Azzariti, Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo, Laterza, Roma-Bari, 2005, che però trascura l'influenza di Rousseau nell'elaborazione schmittiana del principio dell'omogeneità democratica.

Si potrebbe sostenere la legittimità, se pur parziale, dell'interpretazione schmittiana[49]. È forse possibile setacciare la pasta del *Contrat social* fino a ottenerne una trama che conduce all'affermazione dittatoriale della volontà generale. Tuttavia, vi sono altri luoghi del *Contrat social* che possono essere richiamati per mostrare che la lettura di Schmitt è decisamente parziale e ideologicamente orientata. Rousseau, infatti, non solo ha ben chiara la distinzione machiavellica tra dittatore e tiranno (il primo interno alle leggi, il secondo esterno; il primo che le usurpa per difenderle, il secondo che le distrugge), e quindi è sostenitore di una fenomenologia della dittatura più complessa di quella che Schmitt discute nel testo del '17; ha anche ben chiaro che tale dittatura, anche laddove necessaria, è pur sempre quantitativamente e qualitativamente limitata. La dittatura come fenomeno politico non è affatto rifiutata da Rousseau, ma è circoscritta alle istanze di una volontà generale che non conduce punto per punto a quel monismo di cui Schmitt abbisogna. In un luogo del *Contrat social*, precisamente nel capitolo 4 del II libro, Rousseau si impegna ad esempio nella definizione dei limiti del sovrano. Poiché il sovrano è sì un potere assoluto, ma "diretto dalla volontà generale"[50], non è semplice individuarne i limiti di esercizio; infatti, è vero che gli uomini alienano solamente beni significativi per la coesione della comunità, ma il depositario di tale rilevanza è il sovrano, che quindi potenzialmente può estenderla fino a coincidere, hobbesianamente, con la totalità che ciascuno può alienare. Rousseau risolve così questa aporia: "tutti i servizi che ogni cittadino può rendere allo Stato glieli deve appena il Sovrano li richieda; ma il Sovrano, da parte sua, non può imporre ai sudditi alcun vincolo inutile alla comunità e non può neanche volerlo, perché sotto la legge di ragione niente avviene senza causa, non più che sotto la legge di natura"[51]. È qui però che il meccanismo rousseauiano per Schmitt s'inceppa senza soluzione. Anche ammessa la limitatezza fenomenologica della dittatura tracciata da Rousseau, l'assenza di "una dialettica del diritto che si autosospende"[52] sabota per intero il dispositivo teorico. Difatti, stante le caratteristiche individuate da Rousseau, "non si vede come la *volonté générale* possa autosospendersi per un caso eccezionale"[53]. La limitazione del sovrano non dice nulla sull'autosospensione dell'ordine vigente, dal momento ch'egli non può alienare alcuna parte di sé stesso. All'interno del sistema di Rousseau rimane comprensibile solamente una forma commissaria di potere dittatoriale.

[49] Se pur non interno alla lettura schmittiana, Talmon ad esempio sostiene che Rousseau dimostrerebbe con la massima chiarezza "la stretta relazione tra la sovranità popolare portata all'estremo e il totalitarismo" (J.L. Talmon, Le origini della democrazia totalitaria (1952), trad. it. M.L. Izzo Agnetti, il Mulino, Bologna, 1967, p. 69).

[50] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 81.

[51] Ivi, p. 82.

[52] C. Schmitt, La dittatura, p. 134.

[53] Ibidem.

Ma se l'innovazione teorica introdotta da Rousseau non è sufficiente a pensare la dittatura sovrana, ossia a un legislatore potente come un dittatore e a "un dittatore che detti la costituzione"[54], l'ipotesi dell'omogeneità della volontà generale è foriera di suggestioni per Schmitt. Schmitt intende superare la distinzione tra la volontà generale e la volontà di tutti eliminando le singolarità che, rendendo impossibile l'unanimità, producono quello scarto tra il generale e la somma dei privati[55]. L'omogeneità del popolo non si dà *naturaliter* – come invece accade nei miti politici –, ma mediante "l'annullamento dell'eterogeneo"[56]; il popolo è un'affermazione che si afferma mediante una negazione altamente polemica, un Tutto che solo nel movimento concreto del negativo che annichilisce la Parte può realmente affermarsi come potere costituente. Dopotutto, che Schmitt porrà sempre nell'esclusione e non nell'inclusione il momento affermativo di una comunità politica è un *topos* assodato dalla critica: la sua teoria "intensiva" del politico comporta che la contrapposizione amico-nemico sia il criterio dirimente dell'azione politica[57]. Ciò però complica moltissimo il quadro teorico: se è vero, come sostiene Schmitt in *Der Begriff des Politischen*, che la "politicità" dello Stato cessa nel momento in cui non è più in grado d'individuare nemici, allora il processo di esclusione degli elementi eterogenei dal corpo popolare andrebbe a rigore pensato come infinito. La forma di questo conflitto irrisolvibile sarebbe allora una continua guerra civile. In punto di principio, infatti, se vuole essere politico, un popolo non può mai cessare di individuare Parti che gli impediscano di essere un Tutto. Un popolo assolutamente omogeneo risulterebbe così – giungendo allo stesso risultato del processo hobbesiano di spoliticizzazione del popolo, ma rimanendo al di fuori del primato della rappresentazione – un nulla di politico[58].

[54] Ivi, p. 139.

[55] Che questa sia la differenza fondamentale tra la volontà generale di Rousseau e la nozione schmittiana di identità sostanziale del popolo è la tesi proposta da E.S. Gómez, Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político, Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2002, pp. 54-70.

[56] C. Schmitt, La contrapposizione fra parlamentarismo e moderna democrazia di massa (1926), in Id., Posizioni e concetti in lotta con Weimar, Ginevra, Versailles. 1923-1939, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, p. 93.

[57] Questa contrapposizione non è dunque da intendersi né come essenza né come fondamento del politico. Schmitt, a differenza dell'amico-allievo Julien Freund, non pensa l'essence du politique ma le sue modalità d'individuazione. Cfr. J. Freund, L'essence du politique, Sirey, Paris, 1965.

[58] Questo rovescio possibile dell'argomento non è del tutto ignoto a Schmitt, che già nel saggio sul parlamentarismo rileva che l'omogeneità del popolo è tale solo "nelle democrazie primitive o negli Stati Coloniali" (C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., 12). Nello Schmitt maturo questa dialettica verrà pensata attraverso la doppia coppia metafisico-politica identità-alterità/amicizia-inimicizia ("[i]l nemico non è qualcosa che si debba eliminare per un qualsiasi motivo, o che si debba annientare per il suo disvalore. Il nemico si situa sul mio stesso piano. Per questa ragione mi devo scontrare con lui: per acquisire la mia misura, il mio limite, la mia figura": Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico (1963), trad. it. A. De Martinis, Adelphi, Milano, 2012, p. 119 e passim).

Nel saggio sul *Parlamentarismus*, come vedremo, Schmitt si esprime sul punto in maniera inequivocabile, e senza dubbio irricevibile agli occhi di noi contemporanei: "ogni vera democrazia si fonda sul fatto che, non solo l'uguale viene trattato in modo uguale, ma – conseguenza inevitabile – il disuguale in modo disuguale. Propria della democrazia è, dunque, innanzitutto l'omogeneità e secondariamente – all'occorrenza – l'eliminazione o l'annientamento dell'eterogeneo"[59]; e, infatti, se vi è una forza politica della democrazia, essa è la sua capacità polemica e nichilista di "eliminare o tenere lontano ciò che, in quanto estraneo e disuguale, minaccia l'omogeneità"[60].

L'omogeneità assoluta del popolo che decide come se fosse davvero un solo uomo, un unico corpo, si mostra secondo Schmitt in quel fenomeno su cui negli ultimi anni si è andato sempre più concentrando l'interesse di diversi studiosi, e cioè l'*acclamatio*[61]. Il luogo della democrazia pensata come forma di governo organizzata intorno al *Formprinzip* dell'identità è il popolo acclamante (che ha una dimensione pubblica), non la massa in fila per votare nel segreto della cabina elettorale (che è confinata nel privato). Nella *Verfassungslehre* (1928) Schmitt metterà a

[59] C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., p. 11.

[60] Ivi, p. 12.

[61] Intorno alla "scoperta scientifica dell'acclamazione" orbita C. Schmitt, Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare. Un contribuito all'interpretazione della costituzione weimeriana ed alla dottrina della democrazia diretta (1927), in Id., Democrazia e liberalismo, a cura di M. Alessi, Giuffrè, Milano, 2001 (la citazione è a p. 63). Enfatizza l'elemento dell'acclamazione "secolarizzata" nelle democrazie occidentali, fino a rendere inscindibili potere e gloria anche in un mondo pienamente smagato, G. Agamben, Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Neri Pozza, Vicenza, 2007, pp. 187-216 (che si appoggia a Mommsen, Alföldi, Peterson, Schramm e Kantorowicz, oltre che ovviamente a Schmitt). Fedele al paradigma teologico-politico, in Dottrina della costituzione Schmitt vede nell'opinione pubblica la forma moderna dell'acclamatio, e Agamben accetta la tesi in maniera supina. Ciò porta però il filosofo italiano a non articolare correttamente la nozione di "opinione pubblica", così da ricondurla al concetto di "gloria". Una lettura maggiormente sorvegliata del classico di Jürgen Habermas sul tema mostrerebbe che Agamben confonde il "carattere pubblico rappresentativo" (che nel linguaggio agambeniano è il "protocollo" del potere) con la sfera pubblica che pertiene al mondo borghese. L'acclamatio moderna – che pure Habermas prende in considerazione, se pur come ciò che all'interno della sfera pubblica "riempita" dalla propaganda dei mass media rimpiazza l'opinione pubblica – rimane un espediente di tipo manipolativo, così come lo sono "la valutazione socio-psicologica delle offerte indirizzate alle inclinazioni inconsce e che evocano reazioni prevedibili, senza poter d'altra parte impegnare in alcun modo coloro i quali si garantiscono così un consenso plebiscitario" (J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica (1962), trad. it. A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 251). L'acclamatio, che fonda il consenso plebiscitario, lungi dall'essere il luogo di verifica della volontà del popolo, lavora in funzione della sua eteronomia assoluta. Per un'analisi più cauta (ma meno teoreticamente vivida) del tema si veda M. Herrero, "Acclamations: a theological-political topic in the crossed dialogue between Erik Peterson, Ernst H. Kantorowicz and Carl Schmitt", in History of European Ideas, XLV, n. 7, 2019, pp. 1045-1057. Un interessantissimo tentativo di attualizzare il fenomeno dell'acclamatio alla luce degli odierni social media è compiuto da M. Dean, "Political acclamation, social media and the public mood", in European Journal of Social Theory, XX, n. 3, 2017, pp. 417-434.

tema questo punto fondamentale, aprendolo alla notte del delirio nazista. Che i germi di questa curvatura totalitaria fossero *in nuce* presenti già nella riflessione precedente ci sembra una conclusione difficilmente aggirabile, ma solo un'analisi serrata delle riflessioni schmittiane sul parlamentarismo possono mostrarla nitidamente.

4. LA CRITICA DEL PARLAMENTARISMO: DEMOCRAZIA *SIVE* DITTATURA

In *Politische Theologie* (1922) Rousseau è una presenza appena fantasmatica. Il Ginevrino viene richiamato solamente per quanto concerne "la politicizzazione dei concetti teologici"[62] che compie nel *Discours sur l'économie politique*, e per l'aver dissipato, con l'identificazione di volontà generale e volontà del sovrano, il decisionismo connesso al concetto di sovranità che aveva dominato l'età moderna. Ma lo spessore del confronto con Rousseau riemerge in un testo decisivo dell'itinerario scientifico del giovane Schmitt, pubblicato l'anno successivo: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923).

La critica del parlamentarismo che impegna Schmitt all'inizio degli anni Venti si nutre senz'altro, e per sua stessa ammissione, degli stimoli che Sorel (che Schmitt si fregia di aver introdotto per primo in Germania, ma condivide in realtà questo primato con Benjamin) aveva disseminato nelle sue *Réflexions sur la violence*, in special modo là dove il pensatore francese criticava aspramente il socialismo parlamentare[63]. Allo stesso tempo, è la concretezza storica della crisi di Weimar e dell'umiliazione patita pochi anni prima con il Trattato di Versailles a sollecitare nel giovane studioso tedesco una critica radicale del sistema parlamentare e della metafisica liberale che lo sorregge[64]. Da qui anche una ripresa del "giacobinismo

[62] C. Schmitt, Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità (1922), in Id., Le categorie del 'politico', cit., p. 69.

[63] Cfr. G. Sorel, Riflessioni sulla violenza (1908), in Id., Scritti politici, a cura di R. Vivarelli, Utet, Torino, 2006, p. 206 e passim. Si noti che Sorel offre una lettura di Rousseau che ha come pivot l'"oscurità" del Contrat social; da ciò ne conseguiva una confusione concettuale che impediva a Rousseau di rendersi conto delle contraddizioni cui conduceva il suo contrattualismo (Id., Le illusioni del progresso (1908), in Id., Scritti politici, cit. passim. La valutazione del Contrat social come "meravigliosamente oscuro" è a p. 506). La critica soreliana è, più in generale, al contrattualismo, di cui se Locke è il nume tutelare, Rousseau è l'importatore in Francia. Di un certo rilievo che non può qui essere approfondito la sottolineatura di Sorel su Robespierre come "discepolo di Rousseau" (ivi, p. 193) dal momento che i Giacobini, "poiché possedevano la volontà generale, giustificavano tutte le loro sommosse" (ivi, p. 517, legg. mod.).

[64] Che il liberalismo sia una metafisica significa che va inteso come un ordine di senso al cui interno si spiegano logiche apparentemente differenti o proprie di dimensioni che si pretendono autonome. Ad esempio, l'idea che dal dialogo tra differenti opinioni emerga la verità è per Schmitt l'analogo del principio concorrenziale per il quale la libertà dei mercati produce di per sé un'armonia dei prezzi.

filosofico"[65] che aveva fatto la sua comparsa nei lavori precedenti, e che viene ripreso per legittimare la teoria della coimplicazione di dittatura e democrazia.

L'indagine schmittiana intorno alla ragion parlamentarista è anzitutto una critica della mediazione discorsiva, che risolve la singolarità contingente della concretezza storico-politica nell'universalità del *logos*. Come ha rilevato Carlo Galli, il parlamento è il braccio istituzionale della metafisica liberale, e come questa rimane "prigioniero dell'ideologia [...] della formazione discorsiva dell'universale politico"[66]. Se, come abbiamo visto, Schmitt a quest'altezza del suo pensiero ha già sviluppato (nel saggio sul *Belagerungszustand*) ed estremizzato (in *Die Diktatur* e in *Politische Theologie*) l'idea che la politica moderna origini dal caso concreto, in un'eccezione che rappresenta di quel discorso la fenditura politica originaria necessaria, allora si intuisce lo spessore polemico della critica al parlamentarismo. Esso, infatti, poiché tutto interno all'ordine discorsivo e dialogico che permea il principio di pubblicità dei poteri, non è in grado di riconoscere l'eccezione fondativa che rende quel principio obsoleto, e dunque non può né deciderla né, cogentemente con questa impossibilità, decidersi a partire da essa. Il parlamentarismo, poiché è il massimo della indecisione – dal momento che non riconosce quell'eccezione che della decisione è allo stesso tempo oggetto e soggetto, e dunque impedisce di tracciare linee di conflittualità ordinanti –, è anche il massimo dell'impolitico, essendo della politica la neutralizzazione concreta. La democrazia liberale, sfondo nel quale si situa il parlamento come mezzo legittimo della forma politica, è "plutocrazia demagogica"[67], e non forma ordinante del conflitto.

La critica del parlamento come istituzione dove il popolo è rappresentato in seguito a libere elezioni è, una volta di più, di matrice rousseauiana. Ma l'interesse ora si appunta con forza sulla dimensione dell'omogeneità del popolo, gonfiata a partire dalla potente lente concettuale dell'identità. L'opera di Rousseau, sostiene Schmitt, si pone senza dubbio "all'origine della democrazia moderna"[68]; ma per poter comprendere la grandezza del *Contrat social*, bisogna innanzitutto separare la zizzania dal grano. La componente contrattualista dello Stato immaginato da Rousseau è infatti di matrice pienamente liberale – e quindi falsa –, laddove dall'introduzione del concetto di *volonté générale* "appare che il vero Stato secondo Rousseau esiste soltanto dove il popolo è così omogeneo da governare in essenziale unanimità"[69].

Il richiamo all'omogeneità del popolo come proprietà *sine qua non* dello Stato democratico comporta il pieno diniego della logica parlamentare. Se il parlamento è il luogo per eccellenza della mediazione intesa come rappresentanza della sovranità popolare, allora esso sarà il luogo in cui tale sovranità si manifesta in forme

[65] C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., p. 74.
[66] C. Galli, Genealogia della politica, cit., p. 514.
[67] C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., p. 96.
[68] Ivi, pp. 17-18.
[69] Ivi, p. 18.

inautentiche. Nel parlamento, il luogo dell'eterogeneo, la volontà generale (che per Schmitt è tutt'uno con l'omogeneità) si disgrega. Infatti, è proprio in Rousseau che Schmitt può trovare due tesi cruciali: che la volontà generale – del quale il parlamento dovrebbe a rigore essere l'espressione – non rappresenta la somma delle volontà individuali; che il popolo è irrappresentabile. E il parlamento come luogo per eccellenza della politica (la cui anticamera è la cabina elettorale) non è la dimensione di espressione ed esecuzione della volontà generale, bensì della somma delle volontà dei singoli. Rousseau, a tal proposito, usa la bella immagine dei ciarlatani giapponesi, dei quali si narra che "taglino a pezzi un fanciullo sotto gli occhi degli spettatori e poi, gettando in aria tutte le sue membra una dopo l'altra, lo facciano ricadere vivo e tutto ricomposto"[70], e che Schmitt già in *Die Diktatur* aveva richiamato. Il ciarlatano giapponese, che non è altri che la figura letteraria del teorico liberale del parlamentarismo secondo Schmitt, confonde la volontà generale (il corpo del fanciullo) e la volontà di tutti (la somma delle membra); mentre la prima "mira unicamente all'interesse comune"[71], la seconda è rivolta "all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari"[72]. Ma l'identità democratica, se seriamente considerata, riposa unicamente nella "assoluta autorevolezza dell'irrefutabile volere del popolo, in qualsivoglia maniera manifestato"[73], e non nelle procedure apparentemente pubbliche, ma in realtà private, di formazione dello spazio politico.

La critica del parlamento è infatti allo stesso tempo la critica dei processi che lo determinano. Tra tutti, il voto, che rimanendo nella sfera del privato consacra l'esercizio politico all'irresponsabilità dei suoi agenti. Il voto può esprimere unicamente la dimensione del privato, "la coscienza liberale di un uomo singolo"[74], mentre il popolo democraticamente inteso è tutto riverso nella dimensione pubblica che definisce la perfetta omogeneità democratica. La legittimità della democrazia può allora basarsi per Schmitt solamente su una serie di identità e identificazioni: in primis, quella tra governati e governanti, che sabota la possibilità di una mediazione tra di essi. Il volere popolare si esercita non in "un sistema di registrazione di votazioni segrete"[75], bensì attraverso forme dirette di manifestazione della volontà del popolo che assumono la forma dell'*acclamatio*.

[70] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 78. Al netto della difficoltà, dichiarata altrove da Rousseau, della metafora organicistica: nel Discours sur l'économie politique la distinzione tra l'economia pubblica (il governo) e la sovranità è spiegata attraverso la metafora del "corpo politico", presente anche nel Contrat social; ma nel Discours essa è presentata come un paragone utile solo a essere meglio capito, ma che rimane "per molti aspetti inesatto" (Id., Discorso sull'economia politica (1758), in Id., Opere, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972, p. 100).

[71] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 79.

[72] Ivi, p. 80.

[73] C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., p. 20.

[74] Ivi, p. 23.

[75] Ivi, p. 22.

Da questa messe di argomenti, il passo che conduce all'identificazione di dittatura e democrazia è assai corto. La democrazia non è rappresentanza mediata, ma immediatezza piena del corpo sociale. Tale immediatezza secondo Schmitt deve essere formata – ed è stata storicamente formata – a partire da esperienze di pedagogia dittatoriale che assicurino una forma e un ordine, che salvino cioè la democrazia sospendendola, come nella dialettica richiamata nel testo schmittiano della dittatura del proletariato in un'ottica di conflitto di classe. Questo implica che, così come l'eccezione è contenuta nell'ordine politico come il suo doppiofondo, allo stesso modo la dittatura è già contenuta nell'esperienza autenticamente democratica:

> sembra essere il destino della democrazia di dissolversi nel problema della *formazione* del volere. [...] Esiste, tuttavia, il pericolo che la democrazia venga usata per eliminare la democrazia, cosicché il democratico radicale deve necessariamente decidersi a rimanere democratico anche contro la maggioranza oppure, invece, a considerarsi spacciato.[76]

Poiché l'omogeneità del popolo e la sua aspirazione alla forma – ossia, nell'interpretazione schmittiana: la forma della sua *volonté générale* – non è data *ab origine*, esso andrà eterodiretto – l'eco della costrizione rousseauiana a "essere liberi" è evidentissimo – per far sì che il suo volere si esprima pienamente:

> la conseguenza di questa teoria dell'educazione è la dittatura, la sospensione della democrazia nel nome della democrazia vera, ancora da realizzare. Ciò teoricamente non sopprime la democrazia. È, tuttavia, importante prestarvi attenzione, perché mostra che la dittatura non è il contrario della democrazia. Anche durante un siffatto periodo di transizione dominato da un dittatore può vigere l'identità democratica e essere determinate la volontà del popolo da solo.[77]

La maggiore conseguenza di questo percorso concettuale, che informerà la caratura intensiva della filosofia politica schmittiana, è che la formazione di una volontà popolare omogenea può essere organizzata solo a partire da una mobilitazione polemica del popolo, che ottiene la malta della propria omogeneità mediante continue cesure rispetto a ciò che risulta eterogeneo.

In questo quadro particolarmente scivoloso, Rousseau non serve solo come arma critica, ma anche come fondamento per accettare l'esistenza del fenomeno democratico, tentando allo stesso tempo di liberarlo dalla stretta della logica parlamentare. L'introduzione da parte di Rousseau della nozione d'identità poneva le basi per un radicale monismo sociale e politico. Dalla teoria dell'alienazione di tutti i diritti alla comunità in quanto tutto e dalla contemporanea necessità di mantenere il massimo grado di libertà derivava, per lui, l'impossibilità di concepire una

[76] Ivi, pp. 38-39 (corsivo dell'autore).
[77] Ivi, pp. 39-40.

democrazia per procura e l'insistenza sulle forme del consenso di tutti alle decisioni prese in assemblea. Schmitt piegherà questo argomento sostenendo il carattere antitetico del parlamento rispetto alla democrazia, la quale "implica un'assoluta omogeneità della comunità così come un'identità tra governanti e governati"[78].

Questo significa che la rappresentanza è del tutto esclusa? La domanda è mal posta se non si chiariscono preliminarmente i concetti di "rappresentanza" e "rappresentazione"[79]. Schmitt raffinerà, in riferimento alla dottrina cattolica, una distinzione che la lingua italiana non è in grado di restituire pienamente. L'incompatibilità assoluta di democrazia e rappresentazione è tale solo se si intende questa nel senso della *Vertretung*, dello "stare per"; di contro, vi è piena compatibilità con un'idea – di matrice cattolica – della rappresentazione come *Repräsentation*, ossia sull'unione spirituale del rappresentato con il rappresentante, un'unione che fa sì che la differenza che passa tra governati e governanti sia tutta nominale e in nulla sostanziale. Qui è possibile intravedere un'altra somiglianza, ma non una coincidenza, con Rousseau: stante l'inalienabilità della volontà generale, se ne deduce la non rappresentabilità; ciò però non significa che il popolo sia sempre e costantemente in assemblea – come dovrebbe cogentemente derivare – ma che i deputati del popolo, quelli che la modernità definirà in maniera ambigua "rappresentanti", "non sono che suoi commissari"[80].

Il giudizio soreliano per cui "la principale eredità lasciata da Rousseau ai tempi moderni consiste nell'idea di uno Stato democratico onnipotente[81]" è certo presente a Schmitt[82], che però lo curva ulteriormente nella direzione di una legittimazione assiologica della dittatura per via democratica. Come abbiamo visto, questo risultato è possibile a Schmitt attraverso il ricorso a una metafisica identitaria immanentista,

[78] S. Salzborn, "The Will of the People? Schmitt and Rousseau on a Key Question in Democratic Theory", in Democratic Theory, IV, 1, 2017, p. 17.

[79] Rimane esterna al discorso qui condotto l'immagine puramente estetico-artistica del parlamento come "teatro" della politica, del dibattito parlamentare come "rappresentazione teatrale", con chiaro riferimento alla teoria barocca del potere: la volontà generale non è la somma delle volontà dei singoli così come "l'opinione di un pubblico non è la somma delle opinioni degli individui che lo formano" (J.M. González García, Metáforas del poder, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 120). L'idea non è peregrina nemmeno all'interno di una riflessione puntuale sull'assemblearismo rousseauiano, e non solo in virtù della critica di Rousseau alla città come teatro (e quindi come luogo della menzogna, dell'inganno), ma anche perché la grande assemblea pubblica, l'immagine della folla riunita, che è centrale nella teoria politico-giuridica del Ginevrino, può essere interpretata con lo schema estetologico della rappresentazione teatrale, del pubblico che all'unisono applaude o fischia lo spettacolo. Sul tema della "grande assemblea" cfr. E. Putterman, Rousseau, Law and the Sovereignty of the People, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 96-121.

[80] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 151.

[81] G. Sorel, Le illusioni del progresso, cit., p. 513.

[82] L'analisi schmittiana delle riflessioni di Sorel è in C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., pp. 98-106. Molto importante per la ricostruzione del peso di Sorel nella filosofia politica schmittiana il saggio di F. Mancuso, Carl Schmitt tra mito politico e democrazia illiberale, in Id., Il doppio volto del diritto, Giappichelli, Torino, 2019.

che vede nel popolo identico a sé stesso, nella sua perfetta omogeneità – tema su cui Schmitt insisterà nella *Verfassungslehre* –, il *Formprinzip* del sistema di governo democratico. Se Schmitt è esterno alla critica classica della teoria contrattualista, ossia il rinnegare il conflitto, è perché fa passare il conflitto all'interno del corpo del popolo riconoscendo il valore formativo dei meccanismi di esclusione.

In conclusione, quella che emerge dalla lettura giovanile che Schmitt fa di Rousseau è una democrazia connotata come sistema formale retto da un'unità teorica che è l'omogeneità del popolo, la quale per non essere ridotta a principio normativo o a preistoria mitica deve lavorare attraverso procedure di espunzione continua degli elementi eterogenei.

Il pensiero di Schmitt filtrato dalle suggestioni rousseauiane si concretizza in una *democrazia dittatoriale*, che rappresenta il dispositivo rovesciato di una *dittatura democratica*: a entrambe le vie conduce la riflessione schmittiana, ossia all'idea che la "vera" democrazia, la cui purezza viene pensata da Rousseau come il limite teologico della democrazia reale, non può che risolversi in un sistema formalmente dittatoriale nel quale la volontà del dittatore che viene acclamato dal popolo riunito è *Repräsentation* della volontà generale, e quindi appare come giusta *in quanto tale* e dotata del potere legislatore.

Nell'interpretazione identitaria di Schmitt, dittatura e democrazia stanno o cadono insieme: la dittatura non è dispotismo solo se è espressione della volontà del popolo, solo se è pienamente democratica; la democrazia è pura solo se contempla come sua più alta espressione l'immediatezza del popolo e l'assenza del principio di rappresentazione, ossia solo se è esposta alla dittatura. Lungi dal separarsi, come l'impianto liberal-parlamentare ha sempre sostenuto, democrazia e dittatura sono, laddove pensate in maniera teoreticamente estrema, l'una implicata nell'altra: "una democrazia può esistere senza ciò che viene designato come moderno parlamentarismo e un parlamentarismo può esistere senza democrazia; e la dittatura è l'antitesi decisiva della democrazia tanto poco quanto la democrazia lo è della dittatura"[83]. La dittatura non è allora esercizio tirannico del potere, ma una questione tecnico-giuridica (il superamento della distinzione tra potere legislativo e potere esecutivo) incrociata con una metafisica sostanzialista dell'omogeneità popolare.

5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In questo saggio abbiamo analizzato il materiale elaborato da Schmitt tra il 1916 e il 1923 intorno alle nozioni di dittatura, democrazia e alla critica della ragione parlamentare interna alla metafisica liberale, con una lente concettuale sull'uso da parte di Schmitt del paradigma formulato da Rousseau. Abbiamo notato come l'interesse schmittiano per il Ginevrino si sia progressivamente allontanato da un'analisi

[83] Ivi, p. 44.

tecnica del fenomeno dittatoriale interna alla *Rechtsverwirklichung* e alla *Rechtspraxis*, fino ad approdare all'elaborazione giovanile di una teoria politica della democrazia dittatoriale e della dittatura democratica[84].

La riflessione maturata in questi anni, occasionata allo stesso tempo da un vivo interesse concettuale e dalla ricerca di posizioni accademiche e politiche di prestigio all'interno di un mondo, quello di Weimar, entrato in una crisi irreversibile, porterà Schmitt nella *Verfassungslehre* (di cui il saggio sul *Parlamentarismus* è il "cartone preparatorio"[85]) a formulare una definizione di democrazia insidiosa e funestata dalla volontà ossessiva di omogeneizzazione che riteneva di scorgere nel Ginevrino. Qui egli la stabilizzerà come "una forma di Stato che corrisponde al principio d'identità (cioè del popolo concretamente esistente con sé stesso in quanto unità politica)"[86].

Questa definizione avrà un duplice scopo per Schmitt: da un lato, chiarirà la sua critica della forma democratica, là dove essa viene intesa come l'unico modello politico generalmente accettato nel XX secolo, ma all'interno di un quadro edulcorato che non ammette ch'essa, per non scadere nell'indecisionismo proprio della tradizione liberale, possa funzionare solo in assenza di pluralismo; dall'altro lato, permetterà a Schmitt di far rientrare la democrazia, con una mossa solo apparentemente paradossale, in quel pensiero della politica come intrinsecamente polemica che non abbandonerà mai, e che trova in una interpretazione parziale e fortemente ideologica della dottrina rousseauiana, limitata al *Contrat social*, uno dei suoi riferimenti privilegiati.

Ci sembra opportuno avanzare alcune considerazioni conclusive sui possibili usi della critica schmittiana. Per quanto la serrata polemica di Schmitt con il parlamentarismo e la metafisica liberale rilevi con acume nodi problematici di quest'ultimi[87],

[84] Questo non significa evidentemente che la rilevanza della Rechtspraxis e della Rechtswissenschaft, così come della cultura giuridica, sia tout court svalutata da Schmitt, ma che nella trattazione del fenomeno dittatoriale rimane fortissimo e predominante un accento decisionista. Mariano Croce e Andrea Salvatore insistono, con argomenti convincenti a parere di chi scrive, per una rilettura complessiva dell'opera schmittiana che ne metta in risalto l'impronta istituzionalista, circoscrivendo a una breve fase della sua vita, i primi anni Venti, la produzione più marcatamente decisionista (cfr. M. Croce e A. Salvatore, L'indecisionista. Carl Schmitt oltre l'eccezione, Quodlibet, Macerata, 2020. Si veda in guise simili anche la postfazione molto bella di Andrea Salvatore dal titolo "A maggior gloria della «scientia iuris»" a C. Schmitt, La situazione della scienza giuridica europea (1943/44), Quodlibet, Macerata, 2020, pp. 79-124).

[85] C. Galli, Genealogia della politica, cit., p. 513.

[86] C. Schmitt, Dottrina della costituzione, cit., p. 293.

[87] Ad esempio, lo stesso Habermas ha riconosciuto che "[i]l nuovo status del deputato non è più caratterizzato dalla sua appartenenza a un pubblico che partecipa universalmente al dibattito delle idee. Il parlamento stesso si è conseguentemente trasformato da corpo che discute a corpo che dimostra; infatti la ratifica parlamentare di deliberazioni trattate e concluse dietro le quinte non soddisfa soltanto un precetto formale, ma serve a dimostrare la volontà dei partiti all'esterno" (J. Habermas, Storia e critica dell'opinione pubblica, cit., p. 237). Questa guisa di critica può funzionare certamente

ciò non implica *eo ipso* la bontà del concetto di democrazia proposto da Schmitt. E ciò è possibile argomentarlo in sede innanzitutto teorica, senza presupposte ritrosie ideologiche. Se la critica più insidiosa che Schmitt muove al liberalismo è quella di mancare di realismo – mancanza che lo conduce a un sostanziale immobilismo parlamentare, a una incapacità di decisione politica, alla "metafisica viltà di un liberalismo che discute"[88] –, si può sostenere che tale critica venga scagliata contro un modello di parlamentarismo che Schmitt assume come ideale, ma che proprio per questo sembra essere la sagoma della condizione parlamentare *tout court*, come se essa fosse un prodotto astorico non esposto alle configurazioni contingenti. E questo non è sufficiente a ricusare una volta per tutte l'impianto della democrazia liberare parlamentare.

La critica schmittiana, come sottolinea in un commento puntuale Gaetano Azzariti, "nulla dice sulle reali difficoltà che incontrano i Parlamenti per definire il 'compromesso' e formare una volontà (statale) che sappia trascendere, senza però negare, la divisione pluralistica che si esprime al suo interno tra le forze ed i soggetti rappresentativi"[89]. Nulla dice, insomma, sulle reali difficoltà dei parlamenti, preferendo leggerli come prodotti interni a schemi metafisici.

Inoltre, si potrebbe rovesciare questo medesimo gesto modellizzante contro la stessa proposta schmittiana. Non solo Schmitt costruisce un bersaglio per colpirlo meglio, ma le frecce concettuali che contro di esso scocca sono, in ultima analisi, anch'esse niente di più che configurazioni idealtipiche. Infatti, anche la democrazia pura illustrata da Schmitt – come peraltro lui stesso riconosce in diversi luoghi della sua opera – è una realtà ideale, un modello irraggiungibile che mostra però un lato oscuro assolutamente concreto: quando si è tentato di concretizzarlo, questo tentativo ha lasciato dietro di sé una scia di cadaveri. Che il versante tanatopolico della democrazia schmittiana appartenga alla sua stessa formulazione teorica e non sia una deviazione poco sorvegliata è risultato, dall'analisi di alcuni suoi passaggi, assolutamente evidente. Schmitt avrebbe forse potuto riporre maggiore attenzione proprio in un monito di Rousseau: che la democrazia pura appartiene solo a "un popolo di Dei"[90].

Ciò che la teoria schmittiana non contempla è che la democrazia non è una realtà data una volta per tutte che si sostiene autonomamente, ma un processo continuo che mantiene sempre al suo interno, e che accetta come sua sfida, la tensione tra la

come dato di partenza per una riflessione volta al miglioramento delle istituzioni mediatrici che l'evoluzione storica impone come inaggirabili alle attuali forme di governo; ma non può, come è il caso di Schmitt, valere come la testa d'ariete per ricusare l'esperienza parlamentare, che rimane uno dei molteplici momenti che disegnano la cartografia delle democrazie pluraliste odierne.

[88] C. Schmitt, La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo, cit., p. 97.

[89] G. Azzariti, Critica della democrazia identitaria, cit., p. 77.

[90] J.-J. Rousseau, Il contratto sociale, cit., p. 122. Schmitt accenna a questa massima, se pur en passant, in La dittatura, cit., 131.

sua dimensione ideale e la sua pratica reale. Rinunciare a questa sfida in nome di un essenzialismo democratico di cui Schmitt è alfiere significa "ridurre la complessità della società in maniera inammissibile, disconoscere tanto il suo pluralismo quanto gli effetti prodotti dalla contingenza e dalla storia su di essa"[91]. Con esiti potenzialmente catastrofici. Se è vero che alla domanda tra Gesù e Barabba, come Schmitt scrive in *Politische Theologie* richiamando Donoso Cortés, la *clasa discutidora* liberale risponde "con l'istituzione di una commissione d'inchiesta"[92], è altrettanto vero che il popolo radunato libera con una sola voce, *per acclamationem*, il ladrone assassino.

La critica radicale della democrazia esercitata da Schmitt lo ha portato a difendere una forma pura di democrazia identitaria. Realizzare la democrazia nella sua purezza ultima significa però spazzare via tutto ciò che necessariamente è da ostacolo al suo compimento definitivo, siano essi processi di mediazione o differenti visioni del mondo. Tuttavia, la democrazia non è né una forma politica assicurata una volta per tutte, né qualcosa di realmente raggiungibile nella sua purezza, ma è un processo di continua democratizzazione della società che la esprime e che s'impegna nella sua realizzazione, un processo che riempie lo spazio vuoto che passa tra la realtà e l'utopia. La democrazia è una realtà contingente che non cessa mai di realizzarsi, "un sistema che può legittimare la sua esistenza solo in virtù della sua instabilità"[93].

È quasi un luogo comune ribadire che le ore più buie del XX secolo sono state quelle che hanno visto progetti utopici trasformarsi in drammatiche realtà. Da questo punto di vista, senza nulla togliere alla grandezza teorica di Schmitt come "classico" della filosofia politica, ma allo stesso tempo vigilando sulla carica ideologica delle sue analisi, si può dire ch'egli si sia sforzato di ricostruire la fenomenologia della "vera" democrazia, dando vita teorica a una democrazia pericolosamente identitaria, mitologica e utopica: la democrazia pura pensata da Schmitt è il lato legittimante, e dunque massimamente pericoloso, del potere dittatoriale.

Alla lenta ma fruttuosa fatica della democrazia pluralista[94], con le sue istituzioni e i suoi strumenti volti a permettere la coesistenza conflittuale di differenti visioni del mondo, Schmitt contrappone, preferendogliela assiologicamente, l'*acclamatio* istantanea e plebiscitaria che fa del popolo una sola voce, incrociandola con la fenditura polemica che stria il corpo sociale. La democrazia escludente, omogeneizzata e omogeneizzante, è la configurazione idealtipica di una fenomenologia complessa

[91] J.M. Ruiz Soroa, El esencialismo democrático, Editorial Trotta, Madrid, 2010, pp. 20-21.

[92] C. Schmitt, Teologia politica, cit., p. 82.

[93] S. Salzborn, "The Will of the People?", cit., p. 12.

[94] Sulla temporalità dilatata ma necessaria dei processi democratici cfr. D. Dibitonto e N. Seggiaro (a cura di), Democrazia: un ordinamento fragile, ma senza alternative. Intervista ad Àgnes Heller, in V. Possenti (a cura di), Il futuro della democrazia. Annuario di filosofia 2011, Mimesis, Milano-Udine, 2011. Ringrazio Francesco Mancuso per l'indicazione di questo testo.

di cui Schmitt si limita a individuare l'aspetto maggiormente reazionario, quello metafisico-politico dell'identità scorto in Rousseau, e che estremizza fino a precipitare la democrazia nella sua notte.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 659-677
ISSN: 1825-5167

IL BACIO DI LAMOURETTE: FRATERNITÀ INCLUSIVA E FRATERNITÀ IDENTITARIA NELLA RIVOLUZIONE FRANCESE

CESARE VETTER
Dipartimento di Studi umanistici
Università di Trieste
cvetter@units.it

ABSTRACT
This essay – on the basis of the lexicological and lexicometrical evidences reconstructed in the different digital corpora with the tools of the computational linguistics – examines the polysemy of the word fraternité in the lexicon of Adrien Lamourette and in the lexicon of the French Revolution and its gradual shrinking from an expansive dimension to an identity one.

KEYWORDS
Fraternity, Lexicon, French Revolution, Computational Linguistics, Adrien Lamourette.

Nell'estate del 1792 la Francia è lacerata da profondi conflitti. La situazione militare è disastrosa, nell'Assemblea legislativa si contrappongono frontalmente Foglianti e brissotini (i giacobini che fanno riferimento a Brissot), il malcontento popolare per le condizioni materiali di vita è molto forte e nelle sezioni di Parigi sta prendendo corpo e consistenza il movimento sanculotto. Il 7 luglio 1792 Adrien Lamourette, vescovo costituzionale di Lione e deputato della Rhône-et-Loire, prende la parola e si rivolge ai deputati invitandoli a superare le divisioni in nome della fraternità:

> Messieurs, on vous a proposé, et l'on vous proposera encore sans doute, des mesures extrêmes et terribles, pour arrêter le progrès des maux, des divisions et des fermentations qui déchirent le sein de cet Empire, et qui semblent donner aux légions étrangères qui nous menacent, le signal du dernier degré de notre défaillance et de notre aptitude à retomber dans l'esclavage. Mais aucune de ces mesures n'atteindra le but où vous voulez atteindre, parce qu'il n'en est aucune qui soit vraiment centrale, aucune qui aille droit à la source de la maladie actuelle de la France. Cette source, Messieurs, qu'il faut tarir à quelque prix que ce soit, c'est la désunion de l'Assemblée nationale [...] Eh quoi ! Messieurs, vous tenez dans vos mains la clef du salut public, et vous chercheriez ce salut, l'objet d'une si longue et si laborieuse attente, vous le

> chercheriez dans des lois toujours incertaines, et vous vous refuseriez à la gloire si touchante de faire couler de votre propre sein les douceurs de la paix et de l'unité, sur un peuple à qui cet inappréciable bien est devenu si nécessaire. J'ai souvent entendu dire qu'au point où en sont les choses, ce rapprochement était impraticable ; et ces mots m'ont fait frémir, car ils renferment la plus flétrissante injure dont on puisse couvrir les hommes. Jamais scission ne fut irrémédiable que celle qui subsiste entre le vice et la vertu (Applaudissements.) et il n'y a que l'honnête homme et l'homme méchant qu'il ne faille point espérer d'assortir pour la conduite d'une œuvre honnête et utile au bonheur commun. (Applaudissements.) Mais pour les gens de bien, ils ont beau se trouver opposés, les uns aux autres, et débattre en sens contraire les moyens d'assurer la prospérité et la liberté, d'un Empire, leurs dissentiments ne produisent ni la passion, ni la haine, parce qu'ils s'estiment, parce qu'il subsiste entre eux une unité de fin, parce qu'ils ont tous le sentiment de leur droiture et de leur innocence; parce qu'ils sont sûrs les uns des autres, et qu'après le mouvement décent et modéré de leurs opinions divergentes, ils se rencontrent toujours au point central de la probité et de l'honneur, à cet asile sacré où la vertu jouit d'elle-même, et où toutes les âmes vraies et honnêtes s'unissent et se concentrent de toutes les parties de l'univers. (Vifs applaudissements.) Messieurs, il ne tient qu'à vous de vous ménager un moment bien beau et bien solennel, un moment plus plein, plus utile à l'excellent peuple dont vous êtes les organes, que vos journées et vos séances les plus mémorables : il ne tient qu'à vous d'offrir à la France et à l'Europe un spectacle plus redoutable à tous vos ennemis, que toutes les bouches d'airain que vous avez disposées autour de vos frontières. Ramenez à l'unité la représentation nationale [...] Jurons-nous fraternité éternelle; confondons-nous en une seule et même masse d'hommes libres, également redoutable, et à l'esprit d'anarchie, et à l'esprit féodal ; et le moment où nos ennemis domestiques et étrangers ne pourront plus douter que nous voulons une chose fixe et précise, et que ce que nous voulons, nous le voulons tous, sera le véritable moment où il sera vrai de dire que la liberté triomphe, et que la France est sauvée. (Applaudissements unanimes et réitérés)[1].

L'intervento di Lamourette provoca un effetto sorprendente. Per un momento le passioni sembrano tacere. I deputati applaudono, si baciano, si abbracciano e propongono di mandare una delegazione a Luigi XVI per comunicargli la ritrovata concordia e unità. Poi tutto tornerà come prima e si arriverà alla sanguinosa giornata del 10 agosto 1792, con l'invasione delle Tuileries e la caduta della monarchia.

L'episodio del 7 luglio 1792 è conosciuto come «il bacio di Lamourette» ed è stato portato all'attenzione degli specialisti e del grande pubblico da Robert Darnton. Le interpretazioni storiografiche sono molto divergenti. Darnton vi vede un'incarnazione di quel «possibilism», che a suo avviso è il tratto connotativo della rivoluzione francese[2]. Altri invece lo interpretano come una mossa tattica per salvaguardare *in extremis* la monarchia costituzionale e i fragili equilibri venutisi a creare tra

[1] *Archives parlementaires*, vol. 46, pp. 211 -212. Per le verifiche in rete sulle *Archives parlementaires* cfr. http://artfl-project.uchicago.edu/node/144; https://artfl-project.uchicago.edu/content/philologic4-databases; https://www.persee.fr/collection/arcpa

[2] R. Darnton, *The Kiss of Lamourette*, New York, Norton, 1990, pp. 17, 19; Idem, *The Revolutionary Character of the French Revolution*. Conference delivered by Professor Robert Darnton on August 21, 1989 as part of a preparatory seminar for the "1789 Colloquium – Shadows and Lights"

religione cattolica e rivoluzione con la costituzione civile del clero del 12 luglio 1790[3]. Da parte sua Lamourette in interventi successivi, dopo aver aderito alla repubblica, proporrà una lettura ancora diversa: la sua iniziativa del 7 luglio 1792 aveva lo scopo di stanare i progetti controrivoluzionari della monarchia e di una parte dell'Assemblea:

> Venons à cette scène de réunion que j'ai provoquée, et qui' a si efficacement servi les vues de l'injustice qui me poursuit. Mais, pour l'entendre, il faut remonter aune époque antérieure ; mais très-voisine de cet événement. Je pensois depuis long-temps en moi-même , que la constitution devenoit de; plus en plus dans les mains du roi et de ses agens pervers , un instrument de contre révolution , et que rien n'étoit plus absurde et plus superstitieux en politique , que' de s'assujettir littéralement à une constitution lorsqu'un Etat est encore en pleine révolution ,J'ai écrit mes idées sur cette matière, et je concluois à ce que le corps législatif, jusqu'après la clôture définitive de la' révolution , fermât le livre de la constitution, et ne consultait , dans ses déterminations , que la loi éternelle et suprême du Salut du peuple [....] Ce fut dans cette circonstance, qu'entre trois ou quatre, nous méditâmes un moyen de rendre saillante, et la perversité des hommes corrompus par la cour, et la profonde perfidie de la cour elle-même [...] Aussi, seroit-il infiniment aisé de démontrer que cette réunion est l'une des causes qui ont précipité la révolution du 10, et par conséquent assuré à jamais le triomphe de la liberté et de l'égalité dans l'Empire Français[4].

Quali fossero le reali intenzioni di Lamourette è questione complessa, così come intrigante e complessa è la figura di questo importante esponente dell'illuminismo cattolico[5], impegnato per una profonda riforma della Chiesa prima della rivoluzione, collaboratore di Mirabeau[6], successivamente schierato su posizioni girondine, animatore della rivolta di Lione, arrestato nel settembre del 1793 e mandato a morte dal Tribunale rivoluzionario di Parigi l'11 gennaio 1794[7]. Lamourette, tra l'altro, è considerato l'inventore del sintagma «démocratie chrétienne». Il dato è provvisorio, perché l'ampliamento della digitalizzazione delle fonti della rivoluzione

(held from September 18 to September 23, 1989), Sao Paulo, Instituto de Estudos Avancados, 1989, pp. 11-12; Idem, "What was revolutionary about the French Revolution?" in Peter Jones (ed.), *The French Revolution in Social and Political Perspective*, London, Arnold, 1996, p. 27.

[3] Cfr. D. Sorkin, "THE KISS OF LAMOURETTE" "Possibilism" or "Christian Democracy"?, in W. Breckman, P. E. Gordon, A. Dirk Moses, S. Moyn and E. Neaman (edited by), The Modernist Imagination. Intellectual History and Critical Theory. Essays in Honor of Martin Jay, New York – Oxford, Berghahn Books, 2009, pp. 3 – 23.

[4] A. Lamourette, Réponse de M. Lamourette, évêque de Lyon, à M. l'abbé Molin, son 2e vicaire, au sujet des calomnieuses imputations qu'on a méchamment répandues dans cette ville contre cet évêque, vrai ami de la Patrie, député de la 2e législature, Lyon, Pélisson, s. d. [1792], pp. 10-12.

[5] Cfr. D. Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008, pp. 261 - 309.

[6] Cfr. D. Menozzi, Philosophes e chrétiens éclairés: politica e religione nella collaborazione di G. H. Mirabeau e A. A. Lamourette (1774-1794), Brescia, Paideia, 1976.

[7] Per un inquadramento complessivo del percorso di Lamourette prima e dopo la rivoluzione cfr. in particolare C. Chopelin-Blanc, *De l'apologétique à l'Eglise constitutionnelle : Adrien Lamourette (1742-1794)*, Paris, Honoré Champion, 2009.

francese potrebbe riservarci delle sorprese e modificare la datazione lessicografica. Allo stato attuale della documentazione comunque Lamourette sembra essere stato il primo a usare la formula. Lo fa all'Assemblea Legislativa il 21 novembre 1791, nell'ambito di in un intervento di critica al progetto di legge di togliere la qualifica di funzionari pubblici ai preti costituzionali:

> Ce qui exposera un grand nombre de philosophes de cette Assemblée à l'injustice de proposer des dispositions irréfléchies sur le ministère ecclésiastique, c'est qu'ils confondent la religion de la théologie, qui est l'œuvre de l'aristocratie, avec la religion de l'évangile, qui est encore plus démocratique que la Constitution même des Français (Applaudissements), puisqu'elle joint à l'inestimable avantage d'établir les lois de l'égalité, la vertu de les faire aimer et observer, et qu'il n'y a qu'elle qui sache vaincre les tyrans jusque dans le cœur. Il ne serait pas difficile, Messieurs, de prouver par de bons monuments que c'est aux idées et aux maximes de ce grand et profondément politique système, appelé «l'Evangile», que le genre humain est redevable du premier réveil de la raison, sur l'horreur de voir tout un univers à la discrétion d'une poignée de licteurs appelés « Rois ». Je me chargerais bien de démontrer très péremptoirement que c'est là une vérité qui peut défier toutes les réclamations de la plus inexorable critique ; et que, par conséquent, cette Constitution, dont vous attendez le bonheur de cet Empire, et celui de toutes les nations, descend, en dernière analyse, de cette riche et étonnante philosophie qui, au milieu de l'esclavage du monde entier, vint avertir les hommes de leur abrutissement et de leur opprobre, et insinuer dans l'âme des dieux de la terre les premiers soupçons de leur unité avec le reste des mortels. (Applaudissements) Séparez donc, Messieurs, je le veux et le désire autant que vous ; séparez la Constitution de la théologie qui date de Constantin, c'est-à-dire de l'époque ou Rome, vaincue par l'impossibilité d'étouffer les principes lumineux de la démocratie chrétienne, a fait sa paix avec l'évangile, afin de « l'aristocratiser » et de travestir le sage de Nazareth, cet ami vrai du peuple, en une divinité protectrice des ravisseurs du monde, et ouvrit d'éternels abîmes sous les pas de quiconque songerait à briser les fers de sa servitude[8].

In questa sede lascerò fuori la discussione sulle reali intenzioni di Lamourette il 7 luglio 1792. Esprimere giudizi al riguardo implicherebbe una analisi articolata, che esula dai limiti che mi sono imposto per questo mio breve intervento[9]. Mi interessa invece evidenziare la latitudine della parola «fraternité» nell'episodio del «bacio di Lamourette». La «fraternité» evocata il 7 luglio 1792 è una fraternità inclusiva[10], ampia e accogliente. Essa però non è aperta a tutti gli uomini in quanto uomini. E neanche a tutti i francesi. Riguarda solo ed esclusivamente i sostenitori della

[8] *Archives parlementaires*, vol. 35 (Assemblée Nationale Législative, Séance du samedi 21 novembre 1791), pp. 276-278 : p. 277.

[9] Per un primo orientamento cfr. in particolare D. Sorkin, "The Kiss of Lamourette", cit.; C. Chopelin-Blanc, « Le « baiser Lamourette » (7 juillet 1792) », *Annales historiques de la Révolution française,* 355, janvier-mars 2009, pp. 73 – 100 ; A. O'Connor, « "Through the bonds of sentiment": Fraternité and politics in revolutionary France », in L. Kontler & M. Somos (Eds.), *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, Leiden, Brill, 2018, pp. 412-435.

[10] Ho scelto di usare l'aggettivo «inclusivo» e non l'aggettivo «includente» perché «includente» può suggerire meccanismi di assimilazione e omologazione, mentre «inclusivo» evidenzia maggiormente

rivoluzione. Include «les gens de bien» ed esclude «l'homme méchant». I suoi confini si muovono nell'ambito della contrapposizione «vice» / «vertu», che è un caposaldo della retorica rivoluzionaria, in tutte le sue componenti[11]. In definitiva l'episodio del «bacio di Lamourette» evidenzia la politicizzazione della «fraternité» nel periodo rivoluzionario[12], aspetto richiamato più volte dalla letteratura storiografica[13], ma evidenzia soprattutto – proprio in un discorso apparentemente e forse anche nelle intenzioni aperto ed inclusivo – l'emergere di un versante escludente e identitario[14] nella nozione di «fraternité», in stridente discontinuità con le posizioni espresse precedentemente – nel solco della tradizione cristiana e cattolica - dallo stesso Lamourette e in aperto contrasto con l'impostazione universalistica di alcune formulazioni dell'Illuminismo e delle prime fasi della rivoluzione[15].

Non ci sono molti riferimenti alla «fraternité» negli scritti di Lamourette precedenti alla rivoluzione. La sua apologetica cristiana fa leva su altre strategie discorsive, rivisitando e valorizzando – sia prima che durante la rivoluzione - in particolare l'idea di felicità[16]. L'assenza di un corpus digitalizzato completo degli scritti di Lamourette non permette - allo stato attuale della documentazione - di fare indagini

la disponibilità all'alterità. Nell'attuale lessico italiano comunque i due aggettivi sono spesso usati in modo indifferenziato e intercambiabile.

[11] Cfr. M. Linton, Choosing Terror. Virtue, Friendship, and Authenticity in the French Revolution, Oxford, University Press, 2013. Cfr. inoltre Idem, The Politics of Virtue in Enlightenment France, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2001.

[12] In una prospettiva semasiologica – cioè di semantica storica – la politicizzazione del significante «fraternité» nel periodo rivoluzionario costituisce un punto di svolta molto importante. Per l'impostazione semasiologica e la semantica storica cfr. in particolare R. Koselleck (Herausgeber), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, Klett – Cotta, 1979.

[13] Cfr. in particolare M. Borgetto, La Notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993 ; Idem, La devise «Liberté, Égalité, Fraternité», Paris, PUF, 1997 ; A. M. Baggio, L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791, in A. M. Baggio (a cura), Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea, Roma, Città Nuova Editrice, 2007, pp. 25-56. Per un primo e aggiornato orientamento bibliografico mi permetto di rinviare a C. Vetter, «"Fraternité" nel lessico della Rivoluzione francese», Il Pensiero Politico, vol. 52, fascicolo 1, 2019, pp. 87 -104; C. Vetter, E. Gon, «Fraternité et Révolution française: parent pauvre ou mot dans la bouche de tout le monde?», Révolution française. Net, 30 juin 2020 : https://revolution-francaise.net/2020/06/30/747-fraternite-dans-le-lexique-de-la-revolution-francaise

[14] Di «fraternité identitaire», contrapposta a «fraternité expansive», parla Mona Ozouf, dando all'aggettivo «identitaire» una connotazione molto specifica: la volontà di negare i diritti individuali e di giungere a «un état quasi fusionnel, obsédé par la reduction au même» (M. Ozouf, «La Révolution française et l'idée de fraternité», in *L'homme régénéré*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 158-182: 173). In questo saggio uso l'aggettivo «identitario» con un'accezione diversa, che richiama gli studi di Ernesto Laclau sulla costruzione discorsiva delle identità collettive nell'ambito del conflitto politico (cfr. nota 63). Con «fraternità identitaria» intendo quindi un uso dei significanti della famiglia lessicale di fraternità per dare - attraverso le dinamiche discorsive e simboliche - identità e coesione ai vari gruppi che si contendono la legittimità sulla scena della rivoluzione.

[15] Cfr. C. Vetter, «"Fraternité" nel lessico della Rivoluzione francese», cit., pp. 90 - 96.

[16] Cfr. C. Blanc, « Adrien Lamourette : une apologétique du bonheur », *Chrétiens et sociétés*, 10, 2003, pp. 47-68.

lessicometriche e lessicologiche significative sulle parole attraverso cui si esprime il suo pensiero. Le considerazioni che andrò qui di seguito ad esporre sono quindi inevitabilmente provvisorie, convinto come sono oramai da molti anni che – per un'esaustiva analisi concettuale - le metodologie filologiche tradizionali debbano sempre e comunque essere integrate da riscontri lessicologici e lessicometrici, ora possibili grazie alla digitalizzazione dei testi e alla messa in campo di software linguistici sempre più sofisticati[17].

Per quanto riguarda la felicità, mi limiterò a segnalare che l'approccio è in chiave eudaimonistica[18]. Per quanto riguarda la fraternità, posso indicare fin d'ora alcuni dati. Nei *Pensées sur la philosophie de l'incrédulité* (1785) e nelle *Considérations sur l'Esprit et les Devoirs de la Vie religieuse* (1785) non risulta alcuna occorrenza di «fraternité»[19]. *Les Délices de la religion* del 1788 registrano una sola occorrenza[20]. I *Pensées sur la philosophie de la foi*, pubblicati nel luglio del 1789, propongono due occorrenze di «fraternité»[21]. In tutte le occorrenze sopracitate i contorni della «fraternité» sono sfumati e generici, anche se in sottotraccia traspare la dimensione universalistica della tradizione cristiana. Il suo ruolo nelle strategie discorsive risulta comunque assolutamente marginale.

Nei primi anni della rivoluzione la situazione cambia. Nei *Prônes civiques*, pubblicati a fascicoli tra il 1790 e il 1791, la fraternità viene evocata più volte e con una latitudine esplicitamente universalistica, che comprende tutti gli uomini in quanto uomini:

> Cette circonstance, c'est qu'au moment où l'évangile parut au monde , le monde entier se voyoit l'esclave d'une puissance qui avoit englouti tous les empires , et qu'il semble que cette sagesse éternelle qui balance et qui prépare nos destins dans la lenteur et la majesté de son conseil , ait voulu attendre que les hommes eussent éprouvé

[17] Cfr. C.Vetter, «A proposito di felicità, rivoluzione francese, banche dati e linguistica computazionale», *Revolution Française.net, Epistémologie*, mis en ligne le 07 février 2007, http://revolution-francaise.net/2007/02/07/107-proposito-felicita-rivoluzione-francese-banche-linguistica-computazionale.

[18] Per un primo orientamento sulla distinzione tra l'approccio edonistico e l'approccio eudaimonistico al tema della felicità cfr. V. Huta, A. Waterman, «Eudaimonia and its Distinction from Hedonia: Developing a Classification and Terminology for Understanding Conceptual and Operational Definitions», *Journal of Happiness Studies*,, vol. 15(6), December 2014, pp. 1425-1456 ; V. Huta, «An overview of hedonic and eudaimonic well-being concepts», in L. Reinecke & M. B. Oliver (Eds.), *The Routledge Handbook of Media Use and Well-Being: International perspectives on Theory and Research on Positive Media Effects*, London-New York, Routledge, 2017, pp. 14 -33.

[19] A. Lamourette, Pensées sur la philosophie de l'incrédulité, ou Réflexions sur l'esprit et le dessein des philosophes irréligieux de ce siècle, Paris, Simon, 1785 ; Idem, Considérations sur l'Esprit et les Devoirs de la Vie religieuse, Paris, Berton, 1785.

[20] A. Lamourette, Les délices de la religion ou le pouvoir de l'évangile pour nous rendre heureux, Paris, Merigot jeune, 1788, p. 60.

[21] A. Lamourette, Pensées sur la philosophie de la foi, ou le Système du christianisme entrevu dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain, Paris, Merigot jeune, 1789, pp. 30, 151.

> le dernières tribulations de la servitude , pour leur apporter une doctrine qui devoit nous peindre , sous des couleurs si nouvelles , la destinée , l'excellence et l'indestructibilité de la nature humaine et sceller de la sanction la plus sacrée et la plus irrévocable , la fraternité et l'égalité de tous les habitans de la terre [...] Mais il s'agit de faire revivre en nous l'esprit d'égalité, par la considération de la grande sanction dont la religion a consacré la consanguinité et la fraternité de tout ce qui est sorti de la tige d'Adam[22].

Lo spazio conquistato dalla «fraternité» nei *Prônes civiques* dura poco. Nel febbraio 1793 Lamourette invocherà «la douce et bienveillante fraternité» per indurre i ricchi lionesi ad occuparsi delle condizioni dei più poveri[23], ma quando il discorso dovrà misurarsi direttamente con l'acuirsi dei conflitti e delle contrapposizioni tra le diverse forze in campo, che si contendono la legittimità nel teatro della rivoluzione,[24] il perimetro della «fraternité» comincerà a restringersi. Nell'episodio del bacio ad essere esclusi dalla «fraternité» erano stati genericamente tutti gli oppositori della rivoluzione, indicati come «ennemis domestiques et étrangers» e come incarnazione politica de «l'homme méchant». Con l'accentuarsi dello scontro tra Girondini e Montagnardi Lamourette ridurrà ulteriormente l'area della «fraternité». Durante l'assedio di Lione – in una lettera del 14 luglio 1793 - inviterà esplicitamente gli abitanti delle campagne del Dipartimento della Rhône-et-Loire a diffidare della fraternità, se evocata dai «faux patriotes», che avevano appoggiato Joseph Châlier a Lione. Nella lettera Lamourette abbandona completamente i toni irenici e concilianti dell'episodio del bacio e assume in pieno il registro conflittuale, divisivo e delegittimante, che caratterizza il confronto pubblico tra i «patriotes», a partire almeno dal periodo immediatamente successivo alle illusioni di concordia e unità, sollevate dalla festa della Federazione del 14 luglio 1790. Gli avversari politici vengono definiti «monstres», «brigants», «hideux», «infâmes», «hommes pervers», «scélérats», «méchants» :

> La méchanceté, mes très-chers frères, épuise, en ce moment, ses derniers moyens pour vous tromper ; et nous apprenons que des esprits turbulens et ennemis de l'ordre et de toute autorité, se répandent parmi vous, pour vous régagner à l'anarchie, et vous faire accroire que l'événement du 29 mai [il rovesciamento di Châlier], qui a

[22] A. Lamourette, *Prônes civiques ou le Pasteur Patriote*, Paris, Lejay, s.d. [1791] : *Prône* III, p.4 ; *Prône* IV, p. 27.

[23] A. Lamourette, Lettre pastorale d'Adrien Lamourette, Évêque du département de Rhône-et-Loire, Métropolitain de l'arrondissement du sud-est, aux pasteurs fidèles du Diocèse, pour le carême de l'an 1793, an Second de la République Française (10 février 1793), Lyon, Leroy, 1793, p. 9. Cfr. ibidem, pp. 5, 12.

[24] Jean-Clément Martin suggerisce di leggere la Rivoluzione – almeno fino al 1794 – come un insieme di dinamiche caratterizzate da rivalità permanenti tra gruppi e correnti rivali alla ricerca di legittimità politica: «H-France Forum», vol. 2, Issue 2 (Spring 2007), No. 5, pp. 43 – 49: p. 45. Per una visione d'assieme – che evidenzia anche la volatilità delle etichette con cui si presentano i diversi schieramenti in campo – cfr. J.-Cl. Martin, *Nouvelle histoire de la Révolution française*, Paris, Perrin, 2012.

> renversé une faction de brigands et d'assassins, est une victoire de l'Aristocratie sur les patriotes[25].

In questo contesto, inevitabilmente la «fraternité» diventa escludente e subisce una forte torsione identitaria e divisiva:

> Cependant, M. T. C. F., ceux qui vont porter le venin de leurs perfides et lâches insinuations, au fond de vos douces et innocentes campagnes, osent invoquer les saintes loix de la fraternité, et vous dire qu'il faut s'entendre et s'unir. Ah ! sans doute , le signe le plus touchant du bonheur public , c'est l'unité et la concorde des frères ; et à Dieu ne plaise que nous qui sommes les Ministres de la charité et de la paix {nous négligions jamais aucun des moyens qui peuvent produire et maintenir ce concert et cette unité si précieuses et si désirables ! mais défiez-vous , estimables Citoyens des Campagnes , de ceux qui voudroient faire servir les saints préceptes de la nature et de la religion, au rétablissement de la licence et de l'anarchie. Un méchant qui dit à un homme de bien, soyons unis, lui demande d'abjurer la probité, et d'embrasser le crime. Lorsque la fermentation de toutes les passions déréglées a fait dégénérer une révolution politique, en une subversion qui fait chanceler toutes les bases de la sûreté et de la propriété des Citoyens, la réunion des esprits et des coeurs ne peut plus s'opérer que de l'une des deux manières, ou en convertissant tous les méchans à la probité, ou en déterminant tous les gens de bien à se faire scélérats. Ne perdez pas de vue, M. C. F. cette terrible alternative, lorsqu'on vous parle de réunion et de raccord [....][26].

Il ripiegamento di Lamourette verso una fraternità escludente e identitaria trova riscontro in molti altri protagonisti della rivoluzione e riflette il progressivo restringimento del perimetro della fraternità nel periodo rivoluzionario. Come ho già avuto modo di ricordare in altre occasioni[27], le dinamiche sempre più conflittuali - la guerra, la contro-rivoluzione, l'anti-rivoluzione, la progressiva lettura degli eventi in chiave di complotto, la caratterizzazione degli oppositori come «ennemis de la patrie» e «ennemis du peuple» - portano la «fraternité» del periodo rivoluzionario da un'iniziale dimensione universale e inclusiva a una connotazione divisiva. Progressivamente la fraternità da espansiva diventa escludente e identitaria.

Il punto d'arrivo può essere indicato nel *Rapport* di Barère del 28 messidor an II (16 juillet 1794):

[25] Lettre de Adrien Lamourette, évêque métropolitain du département de Rhône- et- Loire, aux habitants des campagnes de ce département, Lyon, Imprimerie d'Amable Leroy, 14 juillet 1793, p .1. Il termine «monstre» è usato a p. 2. I termini «hideux», «infâmes», «hommes pervers» a p. 3. I termini «scélérats» e «méchants» rispettivamente a p. 4 e a p. 7. L'espressione «faux patriotes» figura a p. 6.

[26] Lettre de Adrien Lamourette, évêque métropolitain du département de Rhône- et- Loire, aux habitants des campagnes, cit., pp. 4-5.

[27] C. Vetter, « Fraternità, rivoluzione francese e linguistica computazionale », *Endoxa*, vol.3, fascicolo, 13, 2018, pp. 27 -33 ; Idem, « "Fraternité" nel lessico della Rivoluzione francese », cit. ; C. Vetter, E. Gon, « Fraternité et Révolution française : parent pauvre ou mot dans la bouche de tout le monde ? », cit.

> La fraternité est douce et modeste ; elle est le produit du temps et de la confiance ; elle consiste à secourir les malheureux, à défendre les patriotes opprimés, à s'éloigner des aristocrates corrupteurs, à dénoncer les contre-révolutionnaires déguisés, à soutenir la patrie et ses véritables représentans. Le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affloiblit en s'étendant sur toute la terre : l'ami de l'univers ne connut jamais le délicieux sentiment de l'amour de la patrie ; il en est de même du sentiment de la fraternité : il faut en quelque manière le borner et le comprimer pour lui donner une activité utile. La fraternité doit être concentrée pendant la révolution entre les patriotes qu'un intérêt commun réunit. Les aristocrates n'ont point ici de patrie, et nos ennemis ne peuvent être nos frères[28].

Siamo ben lontani da quando Mirabeau nell'agosto 1789 evocava la «fraternité universelle»:

> [...] la liberté générale bannira du monde entier les absurdes oppressions qui accablent les hommes, les préjugés d'ignorance et de cupidité qui les divisent, les jalousies insensées qui tourmentent les nations, et fera renaître une fraternité universelle, sans laquelle tous les avantages publics et individuels sont si douteux et si précaires[29].

Il dubbio che la fraternità possa essere usata strumentalmente a fini di parte attraversa tutti gli schieramenti, che si contendono la legittimità politica nel teatro della rivoluzione. Nell'agosto 1791 Claude Fauchet (figura di punta del cattolicesimo riformatore illuminista, impegnato in un difficile sforzo di conciliare massoneria e cristianesimo primitivo, ispiratore del *Cercle social*, redattore della *Bouche de fer*, vescovo costituzionale del Calvados, deputato all'assemblea Legislativa e alla Convenzione, approdato a posizioni vicine ai girondini e ghigliottinato il 31 ottobre 1793)[30] viene accusato dai Foglianti (il gruppo che si era scisso da destra dal club dei

[28] Cfr. http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57093h. Cfr. inoltre *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, tome XXI, Paris, Henri Plon, 1841, pp. 233 – 235 : p. 235. Per l'uso della parola «fraternité» in Barère cfr. M.-Th. Bouyssy, *Fraternité chez Bertrand Barére en l'an II*, in Equipe "18ème et Révolution", *Langages de La Revolution (1770-1815)*, Paris, Klincksieck, 1995, pp. 523-533.

[29] *Archives parlementaires*, vol. 8 (Séance du lundi 17 août 1789), p. 439. Nel corpus digitalizzato dei primi 82 volumi delle *Archives parlementaires*, messo in rete da Chicago-ARTFL CNRS (http://artfl-project.uchicago.edu/node/144.Nel) risultano 44 occorrenze di «fraternité universelle». Nel *corpus intégral* della banca dati *Frantext* (https://www.frantext.fr/) figurano 37 occorrenze di «fraternité universelle», di cui 4 nel periodo della rivoluzione francese. Di queste quattro occorrenze, una riguarda un saggio di Chateaubriand del 1797 e tre sono presenti in un opuscolo (aprile 1793) di Pierre Guyomar, uno dei pochi rivoluzionari di sesso maschile, assieme a Condorcet e a Gilbert Romme, a perorare il suffragio femminile (cfr. E. Badinter, *Paroles d'hommes (1790 – 1793)*, Paris, P.O.L., 1989, pp. 141-165): cfr. *Archives parlementaires*, vol. 63, pp. 591 – 599 (Troisième annexe à la séance de la Convention Nationale du lundi 29 avril 1793): pp. 593, 594, 595.

[30] Per un primo orientamento su Claude Fauchet cfr. D. Sorkin, *The Religious Enlightenment*, cit., pp. 273 – 274, 283 -284, 302 -303, *ad nomen*. Cfr. inoltre J. Israel, *Revolutionary Ideas: an Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2014, *ad nomen*. Come è noto, una delle nozioni chiave del pensiero di Claude Fauchet è proprio la «fraternité», declinata soprattutto nelle forme della «fraternité universelle» e della «harmonie fraternelle».

giacobini nel luglio 1791) del comune di Bayeux di predicare la fraternità per ingannare il popolo:

> C'est avec douleur que la municipalité de Bayeux porte à l'Assemblée nationale de justes plaintes contre M. Claude Fauchet, évêque de ce département ; contre M. Etampes, son vicaire. Cet homme, qu'une certaine réputation de fermeté et de patriotisme avait porté ce département à choisir pour son évêque, comme l'homme le plus propre à combattre la malveillance de nos ennemis, en est actuellement l'ennemi le plus cruel ; il ne veut aucun gouvernement. L'Assemblée nationale a décrété une constitution monarchique : la monarchie lui est odieuse ; une constitution représentative : il voudrait que le peuple exerçât lui-même ses pouvoirs. Il prêche déjà la dissolution du gouvernement, qui est à peine établi ; il excite les hommes à l'insurrection [...] Un grand étalage de principes, les grands mots de patriotisme et de fraternité religieuse y sont employés pour égarer le peuple; c'est dans la chaire évangélique qu'on excite le peuple contre ses administrateurs; plusieurs fonctionnaires publics ont été obligés de quitter la ville [...] Redoublant l'appareil épiscopal, M. Claude Fauchet monte en chaire, lit des mandements où le peuple est soigneusement averti de sa force, fait de la chaire une tribune aux harangues, déclame contre toutes les autorités. Cette doctrine anarchique électrise tous les esprits. Si l'Assemblée ne prend des mesures de sévérité, c'en est fait de notre département, et une doctrine anarchique va remplacer vos sages Institutions[31].

La diffidenza nei riguardi della fraternità investe tutti i segmenti in cui comincia a frantumarsi il fronte dei «patriotes» nell'ultima fase dell'Assemblea Costituente e in particolare a partire dalla crisi di Varennes del giugno – luglio 1791. Nel luglio 1792 Brissot affronta la questione in modo esplicito:

> Messieurs, la fraternité que nous avons jurée, doit inspirer les plus douces espérances pour nos discussions futures ; elle doit en inspirer pour le succès des grandes mesures que vous allez décréter : elle doit, en électrisant toutes les âmes sur la surface de cet Empire, ne faire qu'une grande famille de tous ceux qui veulent sincèrement la liberté et l'égalité ; car c'est entre ces hommes seuls qu'une véritable réunion peut subsister. Mais, Messieurs, en réunissant les âmes, cette fraternité ne peut enchaîner les opinions : elle nous commande des égards en les exposant, de l'indulgence pour les erreurs de nos frères ; elle nous défend de leur supposer des intentions perverses. Mais là s'arrête la voix de fraternité. Notre conscience est toujours à nous, à nous seuls : elle doit être libre ; ou bien nous aurions engagé ce qui ne peut jamais s'aliéner, ou bien nous aurions trahi l'intérêt du peuple. La fraternité doit exister d'abord entre les hommes qui ont les mêmes opinions, ensuite entre ceux qui, quoique d'opinion différente, se chérissent et s'estiment. Ayons toujours cette dernière fraternité : cherchons l'autre ; mais n'y contraignons pas notre conscience. Avant tout, et même avant cette fraternité, nous sommes à nous, nous sommes au peuple qui nous a confié ses intérêts[32].

Anche Robespierre parte da una latitudine molto ampia di «fraternité» e arriva a una «fraternité» escludente e identitaria. Ancora nell'aprile 1793 richiama con forza

[31] *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, tome IX, Paris, Henri Plon, 1862 (23 août 1791). p. 459.
[32] *Archives parlementaires*, vol. 46 (Séance du lundi 9 juillet 1792), p. 261.

« les devoirs de fraternité qui unissent tous les hommes et toutes les nations »[33]. Ma poco prima di Termidoro, in un intervento del 16 luglio 1794 al club dei giacobini (il giorno stesso del sopracitato intervento di Barère), la fraternità è riservata esclusivamente alla propria parte politica, connotata nel lessico di Robespierre come «patriotes» contrapposti ad «aristocrates», e che noi - con alcune cautele - potremmo definire giacobini robespierristi[34]:

> Il ne faut pas que l'aristocratie puisse accuser la Convention de ne pas aimer la fraternité, il est donc utile d'exposer, ici, les vérités qui ont été la base de ce sage décret, et de montrer que les aristocrates savent abuser contre nous de nos vertus même : un des secrets les plus dangereux de l'aristocratie, est de faire dans un tems ce qui n'est bon à faire que dans un autre. Voulez-vous que la Révolution n'arrive pas à un terme heureux et désirable, fraternisez avec le crime ; jamais la fraternité ne peut exister que pour les amis de la vertu, il n'est pas possible que les gens de bien s'unissent avec leurs ennemis et leurs assassins : étouffons tous les germes de discorde, soyons justes envers tout le monde et même envers le crime, mais prenons garde de nous compromettre par des démarches indiscrettes [*sic!*] La fraternité est l'union des cœurs, c'est l'union des principes : le patriote ne peut s'allier qu'à un patriote ; s'il s'unit à d'autres, il perd ses forces au lieu de les augmenter. Lorsqu'un peuple a établi sa liberté et sa tranquillité sur des lois sages, lorsque ses ennemis sont réduits à l'impuissance de lui nuire, le moment de la fraternité est arrivé ; mais tant qu'il existe des ennemis de la liberté, que les aristocrates fraternisent entre eux, et les patriotes avec les patriotes[35].

La latitudine della fraternità – quando evocata esplicitamente nel discorso pubblico come sostantivo astratto o attraverso le altre forme della stessa famiglia lessicale - man mano si restringe nel corso della rivoluzione. Questo è un dato di fatto,

[33] M. Robespierre, *Sur la nouvelle Déclaration des Droits* (24 avril 1793), in *Œuvres de Maximilien Robespierre*, 11 vol., Paris, SER, 2000-2007, tome IX, pp. 459-471 : p. 463.

[34] Come è stato sottolineato giustamente da Marisa Linton, le etichette che siamo soliti usare per descrivere le parti in conflitto nel periodo 1789 -1794 sono abbastanza vaghe e imprecise e risentono in larga misura della costruzione memoriale termidoriana: cfr. M. Linton, *Choosing Terror*, cit., pp. 6-8. Per il dibattito sull'uso del termine «jacobin» nel saggio di Marisa Linton cfr. H-France Forum, vol. 9, Issue 4 (Fall 2014). URL: http://www.h-france.net/forum/h-franceforumvol9.html

[35] M. Robespierre, *Contre les banquets patriotiques* (28 messidor an II : 16 luglio 1794), in *Œuvres*, cit., tome X, pp. 533-535 : p. 534.

riscontrabile in tutti gli schieramenti che prendono corpo, si scompongono e si ricompongono sulla scena della rivoluzione[36]. La «fraternité universelle», evocata ancora nell'agosto 1792 come un valore, sia pur difficilmente realizzabile[37], sarà ritenuta nel 1793 «fruit d'une douce mais chimérique philanthropie»[38]. I «principes de fraternité qui doivent lier tous les hommes, quel que soit leur pays et leur gouvernement», evocati nel decreto del 6 agosto 1790, che abolisce il *Droit d'Aubaine*[39], tenderanno man mano a restringersi a una fraternità declinata come «fraternité nationale»[40] e la «fraternité nationale» si preciserà sempre di più come «fraternité patriotique et républicaine»[41], una «fraternité» che si contrappone ai nemici interni ed esterni della rivoluzione e che ingloba progressivamente nel suo campo semantico «haine» e «mort»[42].

Paradossalmente a volte l'odio per i nemici interni è evocato assieme al valore della «fraternité universelle»:

> Haine éternelle aux tyrans, haine éternelle au fédéralisme, ralliement à la Constitution, fraternité universelle, reconnaissance profonde pour les travaux immortels de la Convention nationale[43].

La «fraternité» suscita progressivamente sempre più diffidenza. Può essere un velo ipocrita, come scrive Louis Marie Prudhomme nell'ottobre del 1792:

[36] Cfr. C. Vetter, « "Fraternité" nel lessico della Rivoluzione francese », cit. ; C. Vetter, E. Gon, « Fraternité et Révolution française : parent pauvre ou mot dans la bouche de tout le monde ? », cit.

[37] Cfr. *Décrets et Lois 1789 -1795 : Collection Baudouin*, vol. 31, p. 441 : *Décret qui défère à des Citoyens étrangers, le titre de Citoyens français* (26-8-1792) : « [...] Considérant que s'il n'est pas permis d'espérer que les hommes ne forment, un jour, devant la loi, comme devant la nature, qu'une seule famille, une seule association, les amis de la liberté, de la fraternité universelle n'en doivent pas être moins chers à une Nation qui a proclamé sa renonciation à toute conquête & son désir de fraterniser avec tous les peuples [...] » : http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.29:310.baudouin0314.731330.731342

[38] Cfr. *Archives parlementaires*, vol. 78, p. 417 (15 brumaire an II : 5 novembre 1793).

[39] Cfr. *Décrets et Lois 1789 -1795 : Collection Baudouin*, vol. 5, p. 33 : *Décret pour la suppression du droit d'Aubaine & de Détraction* : http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/contextualize.pl?p.4.baudouin0314.56419

[40] Nelle *Archives Parlementaires* la «fraternité nationale» è evocata per la prima volta in un *cahier de doléances* del Bailliage de Montreuil-sur-Mer : vol. 4, p. 66.

[41] Cfr. *Archives parlementaires*, vol. 69, p. 118 (18 juillet 1793). Nelle *Archives parlementaires* la «fraternité républicaine» è evocata per la prima volta il 6 novembre 1792: vol. 53, p. 207.

[42] Per una verifica delle occorrenze e delle cooccorrenze cfr. il già citato corpus digitalizzato dei primi 82 volumi delle *Archives parlementaires*, messo in rete da Chicago-ARTFL CNRS: http://artfl-project.uchicago.edu/node/144. L'interrogazione delle *Archives parlementaires* con *PhiloLogic4* (*PhiloLogic4 Databases*: https://artfl-project.uchicago.edu/content/philologic4-databases) evidenzia 3243 occorrenze di «fraternité». Nella nuova edizione elettronica delle *Archives parlementaires*, in corso d'opera (https://www.persee.fr/collection/arcpa) risultano finora 2495 occorrenze. Nella *Collection Baudouin* risultano 90 occorrenze di «fraternité»: https://collection-baudouin.univ-paris1.fr/decrets-lois/recherche-dans-le-texte/

[43] Archives parlementaires, vol. 69, p. 289 : Rétractation des citoyens Josse, Oudart et Beaucourt (21 juillet 1793).

> Les sans-culottes sont toujours debout, mais tranquilles. Ils se surveillent eux-mêmes; car ils savent que beaucoup de gens suspects prennent leur costume et la pique, pour les travailler sous le voile de la fraternité[44].

O può essere una maschera, come si esprime la *Société populaire et républicaine de Saint-Quentin* in un indirizzo inviato alla Convenzione nell'ottobre 1793 per screditare la figura del duca di Orléans, nell'imminenza della sua esecuzione:

> [...] faux jacobin, il venait s'asseoir parmi les patriotes pour mieux les tromper, sous le masque de la fraternité[45].

Il tema della maschera[46] – caro a una retorica rivoluzionaria ossessionata dall'autenticità[47] – torna in una lettera del tribunale del distretto di Sens del novembre 1793:

> Vous avez arraché au fédéralisme le masque imposteur de fraternité sous lequel il se cachait pour mieux nous trahir[48].

Se Lamourette, nella sopracitata lettera del 14 luglio 1793, aveva invitato a diffidare della fraternità proposta dai sostenitori di Joseph Châlier a Lione (che possono essere indicati nel lessico della letteratura storiografica indifferentemente e legittimamente come giacobini, come sanculotti, ma anche – con riferimento alle simpatie per gli schieramenti parlamentari parigini - come montagnardi)[49], i rappresentanti in missione Laignelot et Lequinio il 29 ottobre 1793 invitano gli abitanti della Charente-Inférieure a diffidare della fraternità proposta dai Girondini (nel lessico del documento indicati come sostenitori del fédéralisme)[50]:

[44] *Révolutions de Paris, dédiées à la Nation*, Paris, Éditeur : Prudhomme, n. 172 (20 – 27 octobre 1792), p. 207.

[45] *Archives parlementaires*, vol. 78, Séance du 4 novembre 1793, p. 251.

[46] Nel corpus digitalizzato dei primi 82 volumi delle *Archives parlementaires*, messo in rete da Chicago-ARTFL CNRS (http://artfl-project.uchicago.edu/node/144.) risultano 871 occorrenze di «masque». L'interrogazione delle *Archives parlementaires* con *PhiloLogic4* (*PhiloLogic4 Databases*: https://artfl-project.uchicago.edu/content/philologic4-databases) evidenzia 899 occorrenze. Nella nuova edizione elettronica delle *Archives parlementaires*, in corso d'opera (https://www.persee.fr/collection/arcpa) risultano finora 1072 occorrenze.

[47] Cfr. M. Linton, «Robespierre et l'authenticité révolutionnaire», *Annales historiques de la Révolution française*, n° 371, 2013, pp. 153-173 ; Idem, *Choosing Terror*, cit., *passim*.

[48] Archives parlementaires, vol. 80, p. 97.

[49] Cfr. M. Vovelle, *Les jacobins. De Robespierre à Chevènment* (1988), Paris, La Découverte, 1999, pp. 26, 55 ; C. Vetter, «Furori rivoluzionari: il Movimento 5 Stelle e i sanculotti», *Rivista di Politica*, numero 4, ottobre – dicembre 2013, pp. 5-9: pp. 5-6.

[50] Come è noto, «fédéralisme» è un marcatore politico usato dai montagnardi per delegittimare i girondini. Nella retorica montagnarda e sanculotta dell'anno secondo diventa sinonimo di «contre-révolutionnaire». Cfr in particolare J.-Cl., Martin, *Nouvelle histoire*, cit., pp. 367 - 370. Manca tuttora uno studio lessicologico e lessicometrico della stringa féd* nel lessico della rivoluzione francese: cfr. in particolare A. De Francesco, «La felicità è un'idea nuova in Europa. Contributo al lessico della rivoluzione francese», tomo II, a cura di C. Vetter e M. Marin, Trieste, Edizioni Università di Trieste,

> Sous prétexte de conduire dans ces ports les marins de l'arrondissement, ces vaisseaux étaient chargés d'y répandre l'esprit d'insurrection, de fédéralisme, de fanatisme et de royalisme, en un mot d'agir par toutes les voies pour tromper' le peuple, se rendre maîtres des principaux arsenaux, et préparer les habitants à la réception des vaisseaux anglais; ceux-ci devaient ensuite y entrer, comme à Toulon, sous prétexte de principes de paix et de fraternité, y désarmer, y massacrer les patriotes et vous réduire une seconde fois sous tous les jougs humiliants que vous venez de secouer par des efforts si courageux, et après quatre ans de lutte et de sacrifices de toute espèce[51].

Nella retorica rivoluzionaria – in questo caso giacobina, montagnarda e sanculotta – dell'anno secondo il «dogme politique [de la fraternité]»[52] esclude, oltre agli «aristoctates», anche gli avversari politici all'interno di quello che era stato il fronte comune dei «patriotes», definiti di volta in volta «faux patriotes», «modérés»[53], «contre - révolutionnaires», «intrigants», «fédéralistes». Essi sono tutti dei «faux frères» :

> Vous avez dit à la nation : Que les traîtres disparaissent de notre sein et l'ordre régnera parmi nous. Ils ont disparu et l'ordre règne. Vous avez dit à la République : Délivrez-nous de ces faux-frères qui s'opposent à ce que la Constitution se fasse. Ces faux-frères sont frappés de nullité et la Constitution s'élève avec majesté[54].

Per quanto riguarda il periodo compreso tra la caduta della Gironda (31 maggio – 2 giugno 1793) e la caduta di Robespierre (9 Termidoro anno secondo: 27 luglio

2013, *Cromohs - Cyber Review of Modern Historiography*, 18 (2013), pp. 141-144: p. 143: https://doi.org/10.13128/Cromohs-14129

[51] *Archives parlementaires*, vol. 79, pp. 77 – 78 : p. 77.

[52] Archives parlementaires, vol. 74, pp. 47 – 52 : Procès-verbal des monuments, de la marche et des discours de la fête consacrée à l'inauguration de la Constitution de la République française, le 10 août 1793, p. 51 : « On eût dit que le ciel et la terre répondaient à cette proclamation de la seule Constitution, depuis qu'il existe des peuples, qui ait donné à un grand Empire une liberté fondée sur l'égalité, et qui ait fait de la fraternité un dogme politique».

[53] Manca tuttora uno studio lessicologico e lessicometrico esauriente sulla stringa modér* nel lessico della rivoluzione. Le parole «modération», «modéré» subiscono man mano uno slittamento semantico verso una connotazione negativa. In prima approssimazione si può osservare che, dopo il 10 agosto 1792, «modéré» tende progressivamente a configurarsi come antonimo di «républicain» (cfr., per esempio, L. M. Prudhomme, *Révolutions de Paris : dédiées à la nation et au district des Petits Augustins*, vol, 16, n. 206, 15 -22 juin 1793, p. 545 ; M. A. Jullien*, Discours sur les dangers de la contagion du modérantisme, et les moyens de former la conscience publique*, Bordeaux, 1794, p. 9). Si afferma inoltre progressivamente il sintagma «modérantisme», la cui prima attestazione – allo stato attuale della documentazione disponibile - si trova in una lettera di M.-J. Chénier del 20 aprile 1792, pubblicata sul *Moniteur* del 19 giugno 1792 (*Nouvelles réflexions sur les sociétés patriotiques*). Per Robespierre, come è noto, «le modérantisme [...] est à la modération ce que l'impuissance est à la chasteté» (*Rapport sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, 25 décembre 1793 : *Archives parlementaires*, vol. 82, pp. 300 – 302 : p. 300). Nelle *Archives parlementaires* risultano 9 occorrenze di «modérantistes», di cui 7 cooccorrenze con «fédéralistes». Risultano inoltre due occorrenze di «modérantiste», la cui prima attestazione è del 16 settembre 1792 (vol. 50, p. 45).

[54] Archives parlementaires, vol. 79, p. 207 : Pétition de la Société populaire de la commune d'Evry-sur-Seine, district de Corbeil, département de Seine-et-Oise (23 brumaire, 2e année de la République française, une et indivisible : 13 novembre 1793).

1794) sono riuscito finora a individuare un solo esempio di una voce favorevole a estendere la «fraternité» anche ai nemici e agli avversari. La proposta – isolata e decisamente controcorrente - è formulata da François Xavier Lanthenas in un opuscolo pubblicato nell'agosto 1793:

> Après surtout que la volonté générale s'était manifestée le 14 juillet 1789, d'une manière terrible, spontanée et unanime, il me paraît que les patriotes ne devaient plus agir que par l'expansion la plus rapide qu'ils étaient les maîtres de donner aux lumières, par l'instruction de tous les âges, par des discussions paisibles, des débats fraternels avec les préjugés eux-mêmes et les abus dont on venait de renverser l'édifice, enfin par des lois civiles dignes de la liberté et propres à changer nos mœurs. C'étaient encore les bons exemples des premiers apôtres de la liberté, les preuves les plus éclatantes de leur désintéressement, qu'il fallait rechercher, constater, publier, produire ; c'était l'union qu'il fallait entretenir, la véritable fraternité, cette charité ardente qui embrasse tous les hommes et même ses propres ennemis, ses adversaires, ses rivaux, qu'il fallait à tout prix inspirer[55].

Anche subito dopo la caduta di Robespierre, si continuerà a mettere in guardia contro gli inviti alla fraternità e a ribadire che la fraternità riguarda solo ed esclusivamente i «patriotes»:

> On cherche à diviser les patriotes en leur parlant de fraternité ; qu'ils réfléchissent bien qu'il ne peut y avoir de fraternité avec des hommes qui ont voulu nous assassiner au 10 août ; qu'aucune union ne peut exister entre la pureté du cœur et la bassesse des sentiments, entre le crime et la vertu[56].

Dopo Termidoro e negli anni del Direttorio la fraternità sembra recuperare – almeno come auspicio e ideale - una dimensione inclusiva, anche se declinata in modo generico[57] e nell'ambito di una costruzione memoriale che associa la fraternità dell'anno secondo alla promessa di morte per avversari e nemici[58], nel contesto

[55] F. H. Lanthenas, Motifs de faire du 10 août un jubilé fraternel, une époque solennelle de réconciliation générale entre tous les Républicains, en consacrant une déclaration des devoirs de l'homme, des principes & maximes de la morale universelle, Paris, 1793 : cfr. Archives parlementaires, vol. 70, Deuxième annexe à la séance de la Convention nationale du vendredi 9 août 1793, pp. 602 - 619 : p. 607.

[56] Seduta del Club dei giacobini dell'11 fruttidoro anno secondo (28 agosto 1794): cfr. *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, tome XXI, cit., pp. 650 – 652: p. 651.

[57] Cfr., per esempio, *Discours prononcé par le représentant du peuple J. B. Louvet dans la séance du 14 Prairial, an III* (2 juin 1795), Paris, Imprimerie de la République, Prairial, an III, p. 12 : « Douce fraternité, paix charmante, accord de tous les citoyens entr'eux, quand donc reviendrez-vous consoler ces régions désolées ! » Per la versione del *Moniteur* cfr. *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, tome XXIV, Paris, Plon Frères, 1854, pp. 607 – 612 : p. 610.

[58] Sull'interpretazione della formula «fraternité ou la mort» cfr. M. David, *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987, pp. 166-197 ; A. Simonin, *Le déshonneur dans la république. Une histoire de l'indignité 1791-1958*, Paris, Grasset, 2008, pp. 37, 222-226 ; M. Biard, *La liberté ou la mort. Mourir en député*, Paris, Tallandier, 2015, p. 261: note 13. La manipolazione termidoriana del significato di «ou la mort», come morte da infliggere agli altri (suggerita sembra per la prima volta da Chamfort) può essere smontata con l'indagine lessicometrica, cercando nei corpora digitalizzati le

di ciò che viene denunciato come il «système de terreur» del potere robespierrista[59]: su questi aspetti però la documentazione è ancora assolutamente insufficiente e saranno necessarie ulteriori e approfondite indagini lessicologiche e lessicometriche, possibili solo quando avremo a disposizione corpora digitali ampi ed esaustivi.

Resta aperta la questione sulle cause del progressivo restringimento del perimetro della fraternità nel periodo tra il 1789 e il 1794. Restringimento che coinvolge tutte le forze in campo e che lascia spazio all'emergere di torsioni identitarie e divisive. Lasciando da parte le tensioni inerenti al concetto[60] stesso di fraternità (valore, virtù o sentimento? diritto o dovere?)[61], le dinamiche più propriamente linguistiche (le discutibili capacità performative,[62] ma soprattutto il fatto che la parola «fraternité risulta difficilmente spendibile - o almeno più difficilmente spendibile di altre parole- come significante vuoto nelle strategie messe in campo per costruire un discorso egemonico)[63] e la spinosa questione – presente fin dall'episodio biblico della

cooccorrenze di «fraternité» e la stringa della famiglia lessicale di «mort». Cfr., per esempio, *Archives parlementaires*, vol. 77, p. 698 (Séance du 7 brumaire an II : 28 octobre 1793) : «La commune de Montoire a accepté avec joie cette Constitution, et renouvelle le serment de fidélité à la République une et indivisible et de maintenir de tout son pouvoir la liberté, l'égalité, la fraternité ou de mourir en les défendant». Non mi risultano riscontri testuali di un possibile terzo significato (oltre a quelli di subire o di dare la morte) dell'associazione tra «fraternité» e «mort» (sois mon frère que je te tue) : cfr. J. André, *La révolution fratricide : Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, PUF, 1993, p. 182.

[59] Cfr. C. Vetter, « "Système de terreur" et "système de la terreur" dans le lexique de la Révolution française », Révolution-française.net, octobre 2014, URL : <http://revolution-francaise.net/2014/10/23/594-systeme-de-terreur-et-systeme-de-laterreur-dans-le-lexique-de-la-revolution-francaise>

[60] Utili spunti per una messa in prospettiva dell'evoluzione del concetto di fraternità nel lungo periodo in G. Bertrand, C. Brice, G. Montègre (sous la direction de), *Fraternité. Pour une histoire du concept*, Grenoble, Les Cahiers du CRHIPA, 2012. Cfr. inoltre G. Panella, «Fraternité. Semantica di un concetto», *Teoria politica*, 2 -3, 1989, pp. 143-166. Sul piano della messa a punto concettuale andrebbero ulteriormente testate le suggestioni euristiche di Yannick Bosc, che propone come una delle possibili declinazioni della fraternità la « mise en acte du lien de réciprocité entre liberté et égalité »: « Sur le principe de fraternité », Révolution Française.net, janvier 2010. Tra i diversi documenti che - nel periodo della rivoluzione francese - danno corpo a questo suggerimento di ricerca mi limiterò qui a segnalare – su indicazione dello stesso Bosc - il *Dictionnaire raisonné de plusieurs mots qui sont dans la bouche de tout le monde, et qui ne présentent pas des idées bien nettes* par M***, Paris, 1790 : « Dans un moment de disette, réelle ou artificielle, le peuple meurt de faim. (...) L'alliance commune est rompue, les hommes ne sont plus des frères, ils sont ennemis les uns des autres » (voce liberté, p. 102).

[61] Cfr. F. Brahami, O. Roynette, *Introduction*, in F. Brahami, O. Roynette (sous la direction), *Fraternité : Regards croisés*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010, pp. 7-10.

[62] Sulle capacità performative di «fraternité» insiste M. Hunyadi, *Dangereuse fraternité?*, in O. Inkova (sous la direction), *Justice, liberté, égalité, fraternité : sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne*, Genève, Institut européen de l'Université de Genève, 2006, pp. 153-172. Cfr. inoltre J.-P. Rosa, *La dynamique de la fraternité. Une fraternité sans père ?*, in M. –Jo Thiel, M. Feix (éditeurs), *Le défi de la fraternité*, Zürich, Lit Verlag, 2018, pp. 45 – 57.

[63] Sulla nozione di significante vuoto cfr. E. Laclau, «Why do Empty Signifiers Matter to Politics?», in *Emancipation(s)*, London- New York, Verso, 1996, pp. 36-46; Idem, «Populism: What's in a Name?», in F. Panizza (edited by), *Populism and the Mirror of Democracy*, London-New York,

uccisione di Abele da parte di Caino[64] - della compatibilità tra fraternità e aggressività umana[65], proviamo a restare esclusivamente nel contesto storico della rivoluzione francese. Le circostanze? Sicuramente sì, perché ogni situazione di guerra (nel caso specifico: guerra nazionale e guerra civile) tende a ridurre il perimetro della «fraternité»[66]. La cultura politica? Le dinamiche stesse del linguaggio rivoluzionario? Il circuito semiotico evocato da Furet[67]? La progressiva radicalizzazione del discorso, che contraddistingue la rivoluzione dal 1789 al 1794[68]? Le pulsioni timotiche, che si concretizzano nei cicli di vendetta del periodo rivoluzionario[69]? La problematica saldatura tra la connotazione cristiana e la connotazione massonica[70]? L'abbandono della radice cristiana, come suggerisce Antonio Maria Baggio[71]?

Le risposte possono essere varie e diversificate e investono la dialettica rivoluzione – controrivoluzione. Vanno cercate con prudenza, misura e umiltà. Tra le direzioni di ricerca da esplorare mi limiterò qui a indicare le tensioni tra «fraternité

Verso, 2005, pp. 32-49; Idem, « Why Constructing a People is the Main Task of Radical Politics », *Critical Inquiry*, Vol. 32, No. 4 (Summer 2006), pp. 646-680. Per la distinzione introdotta successivamente da Laclau tra significanti vuoti e significanti fluttuanti cfr. E. Laclau, *On Populist Reason*, London- New York, Verso, 2005, pp. 129 ss.; Idem, *The Rhetorical Foundations of Society*, London-New York, Verso, 2014. Cfr.inoltre Ch. Kølvraa, «The discourse theory of Ernesto Laclau »in R. Wodak, B. Forchtner (edited by), *The Routledge Handbook of Language and Politics*, London-New York, Routledge, 2018, pp. 96-108.

[64] Per un primo orientamento sulla fraternità nella forma conflittuale dei fratelli nemici cfr. in particolare R. Girard*, La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, *passim*. Cfr. inoltre J. Le Goff, «Le frère-ennemi ou le tragique de la fraternité», in *Les droits de l'homme à l'aube du XIXe siècle*, Bruxelles, Bruylant, 1999, pp. 1041 – 1058 ; A. M. Baggio, *Introduzione alla dottrina della fraternità. Dispense*, Roma, 2003, pp. 42 – 45 (*Lezione 4. La fraternità difficile*); Idem, «La fraternità antagonista. L'interpretazione freudiana e la fondazione della società egualitaria e conflittuale», in A. M. Baggio (a cura), *Caino e i suoi fratelli (il fondamento relazionale nella politica e nel diritto)*, Roma, Città Nuova Editrice, 2012, pp. 19 -75: pp. 21 – 27; Idem, «La sfida della fraternità», *L'Osservatore Romano*, 15 gennaio 2019.

[65] Per un primo orientamento sui recenti studi sull'aggressività umana (distinta in reattiva e proattiva) cfr. in particolare R. Wrangham, *The Goodness Paradox: The Strange Relationship between Virtue and Violence in Human Evolution*, New York, Pantheon, 2019.

[66] Cfr. J.-P. Gross, Égalitarisme jacobin et droits de l'homme. 1793-1794 (La Grande famille et la Terreur) (1997), Paris, Arcantères, 2000, p. 102.

[67] F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p.84.

[68] Sulla «radicalisation cumulative du discours» - con riferimento non solo alla rivoluzione francese ma alla logica delle rivoluzioni in quanto tali – cfr. P. Guennifey, *La politique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*, Paris, Fayard, 2000, p. 230. La nozione era stata usata da Hans Mommsen nei suoi studi sul nazionalsocialismo.

[69] Per le pulsioni timotiche cfr. in particolare P. Sloterdijk, *Ira e tempo* (2006), Venezia, Marsilio, 2019; F. Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2018. Per il ruolo della vendetta nelle dinamiche storiche e per i cicli di vendetta nella rivoluzione francese e nella rivoluzione russa, cfr. A. J. Mayer, *The Furies : Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, University Press, 2000.

[70] Sulla secolarizzazione massonica della nozione di fraternità cfr. M. Borgetto, *La Notion de fraternité en droit public français*, cit., pp. 22-28; Idem, *La devise*, cit., pp. 14-17.

[71] A. M. Baggio, Introduzione alla dottrina della fraternità, cit., p. 15.

publique» (la «fraternité» all'interno della patrie) e «fraternité commune» / «fraternité universelle» (la «fraternité» che riguarda tutti gli uomini in quanto tali) riscontrabili negli scritti di Rousseau[72], fonte primaria di larga parte del pensiero rivoluzionario. Come è noto, nel corso della rivoluzione Rousseau viene letto in modi diversi e a volte contrastanti: c'è una lettura moderata, una lettura radicale e anche una lettura controrivoluzionaria[73]. Dal corpus rousseauiano la retorica rivoluzionaria attinge di volta in volta spunti per progetti e proposte politiche diverse. Ciò che suggerisco in questa sede - come indagine da sviluppare e approfondire - è che anche sulla questione della fraternità Rousseau possa aver ispirato letture diverse e contrastanti, a volte in chiave universalistica, a volte in chiave particolaristica.

Quando la fraternità impatta le idee di patria e di nazione ha difficoltà a difendere una dimensione universalistica[74]. Questo è successo con la rivoluzione francese[75] e si è riproposto in modo drammatico con i nazionalismi del XIX e del XX secolo. Il problema si pone anche ora con le questioni legate ai flussi migratori. La fraternità evoca sempre un legame tra il sé e l'altro all'interno di un gruppo e i sentimenti suscitati da questo legame. Il percorso parte dalla famiglia e può arrivare all'umanità intera[76].

[72] Cfr. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, avec la collaboration de F. Bouchardy, J.-D. Candaux, R. Derarthé, J. Fabre, J. Starobinski et S. Stelling-Michaud, 5 vol., Paris, Gallimard, 1959-1995 : vol III, p. 287 ; vol III, p. 763 ; vol. V, p. 121.

[73] Cfr. J. Israel, *Revolutionary Ideas*, cit. *ad nomen*; Idem, « Rousseau, Diderot and the "Radical Enlightenment": a reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker », *Journal of History of Ideas*, Volume 77, Number 4, October 2016, pp. 649-677 ; Idem, «Rousseau and d'Holbach: The Revolutionary Implications of la philosophie anti-Thérésienne», in H. Rosenblatt & P. Schweigert (Eds.), *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

[74] Cfr. M. Borgetto, *La Notion de fraternité*, cit., pp. 26 ss..

[75] Cfr. in particolare S. Wahnich, L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française, Paris, Albin Michel, 1997 ; M. Belissa, Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795), Paris, Kimé, 1998, pp. 253-433.

[76] Antonio Maria Baggio vede questo percorso già presente nell'*Antico Testamento* e indica in Isaia (*Is* 2, 1 – 4) la prima attestazione di una prospettiva di «fraternità universale». Cfr. A. M. Baggio, *Introduzione alla dottrina della fraternità*, cit., pp. 46 – 47: p. 47. Altri autori indicano la presenza della «fraternité universelle» nel *Levitico* (19:18 e 19:34) e nel *Deuteronomio* (10:19): cfr. A. Séguy - Duclot, *Éthique*, Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2014, p. 189: note 317. La questione che resta aperta – e che non è nelle mie competenze culturali e linguistiche poter affrontare – è che in tutti gli esempi sopracitati non compare il sostantivo «fraternità». In una famiglia lessicale il passaggio da una forma grammaticale ad un'altra comporta una discontinuità nel processo di semantizzazione e il passaggio da un sostantivo concreto (in questo caso fratello) a un sostantivo astratto (nel caso specifico: fraternità) implica un salto di qualità nella concettualizzazione. Sui processi di semantizzazione con riferimento alla distinzione tra verbi, aggettivi e sostantivi cfr. in particolare A. Wierzbicka, *The Semantics of Grammar*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1988.

L'approdo all'umanità intera è stato però sempre il più difficile e controverso, in particolare quando dalla dimensione filosofica e religiosa si passa alla dimensione conflittuale della *politica* e del *politico*[77]. Ma questo è un altro discorso.

[77] Sulla distinzione tra «il politico» («the political») e «la politica («politics») cfr. Ch. Mouffe, *On the Political*, London, Routledge, 2005, pp. 8 - 9.

 Etica & Politica / Ethics & Politics, XXIII, 2021, 1, pp. 679-694
ISSN: 1825-5167

RICORDO DI PIERLUIGI DONINI (1940-2020)

GIAN FRANCO GIANOTTI
Accademia delle Scienze di Torino
gianfrancogianotti3@gmail.com

Pierluigi Donini non amava parlare di sé: la sua signorile riservatezza e il suo garbato ritegno di buon piemontese gli impedivano di «infastidire l'interlocutore» – come era solito dire – con l'evocazione di momenti o episodi della propria vita privata. Tuttavia, almeno una volta ha fatto un'eccezione: sul finire degli anni Ottanta ha rilasciato un'intervista come tributo alla figura materna, al ricordo di una donna eccezionale, di Livia Laverani Donini (Castelfranco Veneto, 1917 - Torino, 1982). Da quell'intervista, allora raccolta e ora pubblicata da Piera Egidi Bouchard[1], conosciamo dati noti soltanto ai familiari più stretti. Certo, data e luogo di nascita, 11 febbraio 1940 a Villanova Mondovì (prov. di Cuneo), non sono informazioni segrete, ma così si viene a sapere che nella cittadina monregalese è allora di stanza la 10ª Batteria del 'Gruppo Mondovì' del 4° Reggimento Artiglieria Alpina. La Batteria è al comando del capitano in servizio permanente effettivo Anton Filippo Donini, nato a Roma nel 1911 da famiglia dell'alta borghesia monarchica e antifascista[2], marito di Livia Laverani, figlia di un ferroviere socialista epurato dal regime; dalle nozze nascono Pierluigi e nel febbraio 1942 la sorella Elisabetta. Sono anni difficili, così riassunti nella nota autobiografica di Livia Donini: «Mentre mi nascevano due figli, mio marito passava dal fronte francese a quello greco-albanese, a quello jugoslavo e infine a quello russo, da dove non tornò»[3].

Nel luglio 1942, infatti, l'ARMIR (Armata Italiana in Russia, di oltre 220.000 uomini) parte per la disastrosa Campagna di Russia e 6 mesi dopo il 'Gruppo Mondovì' viene quasi completamente annientato, insieme a numerosi reparti delle

* Articolo non sottoposto a processo di referaggio.

[1] *Compagna Livia, L'impegno di Livia Laverani Donini nella Resistenza, nel partito comunista e con il movimento delle donne*, Edizioni SEB27, Torino 2015, 69-78.

[2] Nella famiglia Donini si alternano carriere militari, diplomatiche, accademiche: il padre del capitano Donini, Pier Luigi, è generale d'artiglieria; il fratello maggiore, Ambrogio Donini (1903-1991), è docente di Storia del cristianesimo e senatore, mentre il gemello Filippo Antonio è attivo in diplomazia negli Stati Uniti e in Inghilterra.

[3] *Compagna Livia*, cit., 100.

Divisioni «Julia» e «Cuneense», nella battaglia di Nowo Postojalowka (19-20 gennaio 1943); il trentunenne capitano Donini, promosso maggiore sul campo, non fa ritorno e viene decorato al valor militare alla memoria[4]. Rimasta sola con i due figli piccoli, dopo l'8 settembre Livia Donini, tramite alcuni ufficiali del disciolto esercito, entra in contatto con i nuclei autonomi del Corpo dei Volontari della Libertà e partecipa alla Resistenza come «partigiana combattente»[5], esperienza che nel dopoguerra si trasforma in intensa e durevole partecipazione alla vita politica e civile della comunità torinese. Se restiamo agli anni di guerra e torniamo all'intervista di Pierluigi Donini, lo sentiamo dire: «Mi ricordo che andavo in giro sul portapacchi della bici con la mamma, che o cercava da mangiare, o portava dei messaggi e portava anche me, e io le servivo da lasciapassare: io ero biondo con gli occhi azzurri, e mi facevano le feste i soldati tedeschi. [...] Che mia madre facesse la partigiana lo sapevo benissimo. [...] Sì, credo che avevo capito nettamente allora come andavano le cose, e che mia madre stesse dalla parte giusta. [...] Ho fatto così il partigiano anch'io».

Guerra e Resistenza, dunque, segnano l'infanzia di Pierluigi Donini e incidono sulla sua prima formazione, contribuendo a definirne i caratteri peculiari di forza interiore, salda moralità, scelte senza esitazioni, intelligenza del mondo (e della parte giusta). Su tali fondamenti insiste, nel dopoguerra, la carriera scolastica torinese del giovane Donini, che si rivela studente modello in ogni ordine e grado d'istruzione. In particolare, la frequenza del Liceo "Massimo D'Azeglio" («gli anni più felici della mia vita») è costellata di ricordi positivi o decisivi: da parte di antichi compagni, che ancor oggi ricordano i suoi "dieci" di greco; da parte di Donini stesso, che ricordava amicizie nate nelle aule di via Parini e da allora ininterrotte oppure incontri con docenti di rango, come il professor Leonardo Ferrero[6], non estraneo alla vocazione già evidente di un grecista provetto. Superato nel 1958 l'esame di maturità con risultati d'eccellenza[7], Pierluigi Donini si iscrive alla Facoltà di Lettere e Filosofia, indirizzo classico. I risultati sono da subito alti, a suon di "30 e lode" e pari alle competenze di un giovane studioso in via di costante progresso. Punto primo di riferimento sono i corsi impartiti da Antonio Maddalena (1913-

[4] La figura e la «loquela straordinaria» del capitano Donini sono evocate da Grato Bongiovanni (artigliere della 10ª Batteria), *Quante fontane ho sognato in Russia*, in N. Revelli, *La strada del davai*, Einaudi, Torino 2020[4], 378-379.

[5] Copia del n. 8940, 29 agosto 1946, Commissione Nazionale Piemontese per l'accertamento delle qualifiche partigiane (Distretto Militare di Torino).

[6] Allievo di Augusto Rostagni, Leonardo Ferrero nasce a Cuneo il 7 dicembre 1915 e muore il 31 dicembre 1965 a Trieste, preside della locale Facoltà di Lettere e Filosofia: vd. M. Gigante, v. *Ferrero, Leonardo*, «Dizionario Biografico degli Italiani» (d'ora in poi «DBI») 47, 1997 (*on-line*).

[7] Stesso discorso vale anche per la sorella Elisabetta, che «era più brava di me a scuola», a detta di Pierluigi: laureata in fisica, ha insegato nelle Università di Lecce e Torino, coniugando sempre scienza e passione civile.

1979, di scuola padovana)[8], professore ordinario di Letteratura greca e incaricato di Grammatica greco-latina; non minore centro di interesse è l'insegnamento di Storia della filosofia impartito da Nicola Abbagnano (1901-1990, di scuola partenopea)[9]. Così, alla fine del secondo anno di corso – naturalmente – è nell'àmbito di letteratura greca che viene richiesta la tesi di laurea e di natura filosofica è l'argomento assegnato: *La nozione di eudaimonia nei Magna Moralia attribuiti ad Aristotele*. Il 7 novembre 1962 la tesi è approvata con 110/110 e lode, con l'aggiunta della dignità di stampa: primo relatore Antonio Maddalena, secondo relatore Nicola Abbagnano. Al termine di attenta revisione – aspetto che accompagnerà nel tempo l'intera produzione scientifica di Donini studioso – la tesi si trasforma in libro stampato a cura della Facoltà (Fondazione "Parini-Chirio"): *L'etica dei Magna Moralia* (1965).

Da allora, come il ricordo dei Maestri non si è mai affievolito negli anni[10], così la presenza dei testi di Aristotele e della scuola aristotelica non è mai venuta meno sullo scrittoio di Pierluigi Donini e via via si è integrata con l'interesse esteso alla tradizione platonica e alle identità delle altre scuole filosofiche che hanno attraversato l'età ellenistica e la storia romano-imperiale. Nel quinquennio successivo alla pubblicazione del primo libro, la vicenda di Donini conosce importanti svolte: sul piano personale ha inizio il rapporto – pronuba la Grecia classica – con una valente allieva di Antonio Maddalena, Piera Grisoli, che sarà poi sua consorte; sul piano accademico si muovono i primi passi della carriera col passaggio da assistente volontario di letteratura greca a Torino a professore incaricato di storia della filosofia antica all'Università di Trieste, con l'intermezzo di un anno di docenza nel suo Liceo, scelta polemica in nome della vicinanza alle proteste studentesche del 1968. L'approdo all'insegnamento universitario e il pendolarismo tra Torino a Trieste sono frutto concreto dell'operosità di Pierluigi Donini sul terreno specialistico di àmbito filosofico classico: cinque contributi sulle venature platonizzanti dell'anonimo autore del *Sublime* (I sec. d.C.) e quattro interventi su Alessandro di Afrodisia, commentatore di Aristotele (II-III sec. d.C.), suonano come prologo delle ricerche venture sulle storie dell'Accademia e del Peripato, indagate negli sviluppi che le posizioni dei fondatori via via assumono nell'esegesi delle rispettive scuole. E a proposito di scuola, questa volta dei nostri giorni, mette conto segnalare che là dove è dato rilevare la ricerca dell'unità, della struttura compositiva o delle

[8] Vd. C. Montuschi, v. *Maddalena, Antonio*, «DBI» 67, 2006 (*on-line*).

[9] Vd. per es. R. Panelli Marvulli, *Abbagnano. Una vita per la filosofia*, UTET, Torino, 2019, con ricca bibliografia sullo studioso.

[10] Che Donini non sia immemore dell'insegnamento di chi ha lasciato il segno sulla propria formazione confermano tre interventi a distanza di tempo: *Sul pensiero di Nicola Abbagnano,* «Rassegna Storica Salernitana» 26, 1998, 157-172: *Introduzione* in A. Taragna, E. Bona (a cura di), *Antonio Maddalena. Scritti sul pensiero greco*, Amsterdam 2001, V-XVI; *Leonardo Ferrero storico del pitagorismo romano*, «Rivista di Storia della Filosofia» 66, 2011, 711-719.

argomentazioni dell'autore e del critico (come per es. nei contributi *Il sublime, ovvero la ricerca dell'unità*, 1966, oppure *Il sublime contro la storia nell'ultimo capitolo del Perì hypsous,* 1969), si avverte il riverbero di un principio euristico che Antonio Maddalena era solito trasmettere ai propri scolari, riverbero che fa capolino più volte nella produzione scientifica di Donini: come esempio per tutti si può vedere il denso contributo intitolato *Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso* (1988).

A Trieste Pierluigi Donini, uno dei giovani docenti più ascoltato in Facoltà[11], trascorre poco più di tre lustri ricchi di soddisfazioni, per l'indubbio successo didattico, testimoniato ancor oggi da antichi scolari di allora, per il forte impegno scientifico e il numero rilevante di contributi di valore, per il culmine raggiunto dalla carriera universitaria nel 1980 con la nomina di professore straordinario di storia della filosofia antica. Tra i lavori che contribuiscono in maniera decisiva alla vittoria concorsuale vanno menzionati i *Tre studi sull'aristotelismo del II secolo d.C.* (1974): il primo studio (*Alessandro di Afrodisia e il platonismo fra il II e il III secolo*) mostra come l'aristotelismo rinnovi o riannodi i rapporti con la tradizione platonica, subordinando il mondo fisico a quello trascendente in una prospettiva che porterà a Plotino; il secondo (*Il platonismo medio e l'interpretazione dell'etica aristotelica*) precisa attraverso quali fonti tratti platonici e spunti aristotelici abbiano potuto trovare compresenza non contraddittoria nel *De virtute morali* di Plutarco; il terzo (*Psicologia ed etica in Galeno e in Alessandro di Afrodisia: il problema del determinismo*) prende in esame motivi platonici presenti nel commentatore aristotelico e spunti peripatetici nel medico platonizzante Galeno. Questo il giudizio che si legge in calce alla recensione firmata da uno storico della filosofia di statura internazionale: «Ce livre est en tout point remarquable : par son érudition très à la page, son raisonnement solide e fin, la masse d'apports nouveaux et même insoupçonnés. Il fait le plus grand honneur à la philologie italienne»[12].

I *Tre studi* aprono la strada a un'attività originale di ricerca che Pierluigi Donini sviluppa instancabile per decenni, fino a quando seri problemi di vista e di salute ne interromperanno la continuazione, anticipando di qualche mese la scomparsa dello studioso (21 ottobre 2020). L'insieme di temi e motivi destinati a caratterizzare l'opera di Donini si può agevolmente desumere dalle pagine de *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino* (1982, 1993[2]), volume pionieristico che assicura all'autore il passaggio a professore ordinario e rappresenta sia un potenziale programma di lavoro sia la ricostruzione già in atto dei molteplici aspetti che innervano la cultura filosofica greco-romana dal I sec. a.C. al III d.C. Di tali aspetti si tenta qui una rassegna, muovendo dalla constatazione che allora in sede

[11] Soprattutto dal preside Petronio (1909-2003), su cui vd. E. Guagnini, v. *Petronio, Giuseppe*, «DBI» 82, 2015 (*on-line*).

[12] Robert Joly (1922-2011), «L'Antiquité Classique» 43, 1974, 532.

storiografica il non breve periodo in questione non godeva di forte attenzione e veniva considerato come privo di particolare interesse: pensatori e dottrine, eccezion fatta per il solo Plotino, erano accomunati nell'unica e generica categoria dell'eclettismo. Bene: *in primis*, appunto della categoria dell'eclettismo Donini ritiene necessario liberare il terreno, mostrandone l'inefficacia come strumento di conoscenza storica attraverso una serrata rassegna della bibliografia specifica sull'epoca che funge da introduzione al dibattito specialistico con chiarezza espositiva e rigore d'argomentazione.

Non minore chiarezza e pari rigore presiedono all'esame – secondo prospettive innovatrici – delle condizioni materiali e sociali in cui vive la ricerca filosofica dopo la svolta costituzionale dalla repubblica al principato. Diventano così visibili la progressiva istituzionalizzazione dell'insegnamento della filosofia, lo sviluppo di una letteratura scolastica che affianca alla trasmissione orale epitomi e manuali. Acquista rilievo il ruolo del filosofo come insegnante pubblico rispetto alle figure del direttore spirituale e del consigliere domestico ancora presenti nelle grandi dimore aristocratiche del I sec. d.C. Per quanto concerne la diffusione delle dottrine filosofiche, si prende atto che varia a seconda degli strati sociali: lo stoicismo si attesta ai livelli più alti della società romana (dalle simpatie di Augusto alle meditazioni di Marco Aurelio, passando per gli esponenti dell'opposizione senatoria e Seneca), per poi penetrare tra i ceti più umili (dai cinico-stoici all'ex schiavo Epitteto e ai contatti coi primi cristiani), mentre platonismo e aristotelismo, con le loro meno immobili e non troppo divergenti rappresentazioni del mondo, interessano le classi più dinamiche, i ceti agiati urbani e le *élites* municipali. Insomma, la storia della filosofia d'età imperiale è anche la storia dei conflitti e delle sintonie tra la tradizione del pensiero ellenistico e le istituzioni della società romana. Le pagine di Pierluigi Donini mostrano come la perdita di vigore teorico o il successo di una corrente di pensiero si possano spiegare anche con la capacità, da parte dei protagonisti, di servirsi dei nuovi strumenti di trasmissione dei saperi messi a punto dalla società imperiale[13] e di dare risposte all'altezza delle aspettative dei ceti emergenti e del ricambio sociale nella compagine dell'impero.

Il quadro che deriva dalle indagini di Donini è ricco di risultati innovativi e si articola lungo tre direttrici principali: lo stoicismo da Panezio di Rodi e Posidonio di Apamea a Seneca come dottrina unitaria del cosmo (e giustificazione razionale dell'impero), e poi, dopo che Seneca stesso ha contribuito a metterne in discussione la coerenza teorica, come severa lezione di morale individuale con Epitteto e Marco Aurelio; il medio-platonismo da Antioco di Ascalona (che a Cicerone fu maestro di filosofia) alla fine del II sec. d.C., con i suoi interessi per le scienze (Galeno), ma soprattutto con le sue immagini di un universo fortemente gerarchizzato e animato

[13] Come mostra il saggio *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica* del 1994.

da potenze diverse secondo i gradi di approssimazione all'essere (Plutarco e Apuleio); l'aristotelismo da Andronico di Rodi (decimo scolarca del Peripato e curatore del *corpus* delle opere aristoteliche) ai commenti di Alessandro di Afrodisia, non restio a offrire alle altre scuole il sussidio dei propri contributi di scienza naturale, ma pronto a difendere la propria identità di filosofia della logica e della ragione. Spetta inoltre all'insegnamento delle scuole di filosofia il compito di conservare memoria di dottrine non più soggette a sviluppo autonomo (epicurea, cinica, scettica) o di riutilizzarne settori considerati ancora vitali; di contro, nel controllo del potere imperiale sull'apparato scolastico (e sulle cattedre delle grandi scuole urbane) va ricercata la ragione del progressivo disinteresse dei filosofi nei confronti del problema politico. Tale disinteresse, che in realtà implica accettazione dell'assetto politico esistente, sarà sancito in maniera definitiva dal carattere metafisico del sistema di pensiero di Plotino.

Con il neoplatonismo di Plotino giunge a compimento il lungo dibattito filosofico che ha attraversato per tre secoli la fase di transizione delle scuole platoniche che la moderna storiografia filosofica suole definire platonismo medio, in grado di accogliere e combinare spunti aristotelici relativi alla logica e alle scienze naturali[14]. Come mostra il saggio del 2006 (*Plotino e la tradizione dei medioplatonici e dei commentatori aristotelici*), il pensiero antico raccoglie l'eredità del passato, compresa la disciplina interiore degli stoici, e trova sistemazione organica e coerente nella descrizione di un sistema del mondo intellegibile che sa rispondere alle esigenze di una realtà unitaria e riconciliata. Momenti salienti di queste ricerche riguardano la messa in discussione della nozione di eclettismo (da *L'eclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio* del 1979 a *History of the Concept of Eclecticism* del 1988) e l'attenzione riservata al composito mondo intellettuale di due *philosophi Platonici* del II sec. d.C., vale a dire di Plutarco e Apuleio. In particolare, nel caso di Apuleio, le analisi di Pierluigi Donini, da *Apuleio e il platonismo medio* del 1979 ad *Apuleio: ineffabilità o inconoscibilità del principio?* del 2002, comportano duplice verifica di prospettiva unitaria: sul piano delle opere filosofiche si evidenziano – entro i confini del *vertere* – i margini di compatibilità tra gli scritti platonici (*De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate*) e quelli di derivazione aristotelica (*De mundo*); sul piano dell'intera produzione apuleiana si raccomanda di evitare interpretazioni separate tra gli scritti filosofici e le *Metamorfosi* o, addirittura, tra i primi dieci libri e il libro isiaco (XI) del racconto dell'uomo-asino, come troppe volte è successo e tuttora può succedere in sede di critica letteraria[15]. Anche nel caso di Plutarco in più occasioni gli studi di Donini chiariscono come i contributi di altre scuole – aristotelismo in testa – contribuiscano al nuovo assetto del

[14] In *Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi* (1990) Donini ribadisce l'opportunità e l'utilità della nozione storiografica del platonismo medio.

[15] Indimenticabili, nella memoria dei presenti, sono i seminari sul *De deo Socratis* e sui *Metamorphoseon libri* tenuti da Pierluigi Donini a Trieste negli anni 1981 e 1982.

platonismo presente nei *Moralia*, come si evince, per esempio, dai saggi *Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's On the Face in the Moon* (1988), *Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica* (1992); *Plutarco e la rinascita del platonismo* (1994).

Nel seguire sin qui gli sviluppi principali di gran parte discorso critico di Pierluigi Donini si sono trascurati un dato cronologico della carriera e un aspetto non secondario dell'itinerario esegetico. Si cerca ora di rimediare, precisando innanzi tutto quale aspetto sia da tener presente. A ricordare di che si tratti sta il volume loescheriano del 1982 (*La filosofia di Aristotele*): antologia ragionata delle opere di Aristotele in buona traduzione, destinata alle scuole superiori, ma non meno utile come strumento di base per corsi universitari. Il volume mostra come Donini non si sia sottratto al compito di tenere aperti i rapporti fra ricerca specialistica e alta divulgazione. Tale compito, anzi, è sentito come operazione doverosa dopo il 1987, anno in cui ha termine il periodo triestino e Donini fa ritorno a Torino, sulla cattedra di Storia della filosofia antica nella Facoltà di Magistero. Come non è difficile immaginare, la nuova esperienza didattica comporta maggiore attenzione alla prassi di fornire testi in traduzione a studenti raramente provvisti di conoscenze della lingua greca. I corsi impartiti a Magistero, in effetti, prendono direttamente lo spunto da testi dati in versione italiana; e per lo più sono scelti o tradotti e commentati a cura dello stesso Donini, mai dimentico del piacere di *metaphrazein* in prima persona lingua e pensiero dei filosofi greci. Del periodo torinese non mancano – s'intende – contributi di carattere scientifico, da *Aristotele e il determinismo* (1989)[16] in avanti, ma compaiono a stampa anche l'*Introduzione alla lettura della Metafisica di Aristotele* (esemplare per chiarezza e profondità, Carocci 1995, 2015[3]), il *De anima* di Alessandro di Afrodisia a cura del compianto Paolo Accattino[17] e di Pierluigi Donini (Laterza 1996), la revisione della traduzione di Manara Valgimigli della *Poetica* aristotelica (ibid. 1997) e inoltre l'*Etica Eudemia* (ibid, 1999, 2011[3]), rivisitazioni nate per i corsi degli anni passati all'ombra della Mole Antonelliana.

Gli esercizi di traduzione, riservati soprattutto alle opere di Aristotele e di Plutarco, continuano anche dopo la trasformazione di Magistero in Facoltà di Scienze della Formazione (1995): la soppressione del corso di laurea in Materie letterarie (che comprendeva gli insegnamenti di filosofia) segna la fine del periodo torinese. Pierluigi Donini ridiventa pendolare, questa volta tra Torino e Milano, perché la Facoltà di Lettere e Filosofia della sua città perde l'occasione di annoverare tra le proprie fila uno studioso di assoluto valore, a tutto vantaggio della Statale di via Festa del Perdono. Gli anni milanesi sono anni felici – nuovamente felici, sarebbe il caso di dire –, per le soddisfazioni che provengono dall'insegnamento, dai buoni rapporti con i colleghi, soprattutto dall'instancabile attività di traduzione e ricerca che

[16] Volume reperibile in lingua inglese: *Aristotle and Determinism*, Peeters, Louvain 2010.

[17] Allora professore di filosofia antica (1950-2015) nell'Università del Piemonte Orientale.

arricchisce ulteriormente un elenco di pubblicazioni di dimensioni già notevoli. In particolare, l'Aristotele delle *Etiche* e della *Poetica*[18] è al centro della nuova stagione di studi; tre monografie (*La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele* del 2004; *Aristotele. La giustizia e la responsabilità* del 2009; *Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea* del 2014) fanno corona alla traduzione italiana e al commento della *Poetica* (Einaudi 2008), a sua volta miniera di problemi sollevati dal testo e di riflessioni critiche affrontate, senza riserve, da Pierluigi Donini. Si dipana così un percorso innovativo che prende in esame la funzione della tragedia (*A chi e a che cosa serve una tragedia*, 2008), *Il piacere cognitivo e la funzione della tragedia in Aristotele* (2002), *L'educazione del cittadino e la catarsi: rapporti tra le Etiche, la Politica e la Poetica* (2016), *Ipotesi sulla catarsi nella Poetica e nella Politica di Aristotele* (2018), *Origine e trasformazione della Poetica di Aristotele* (2019). Pubblicati in un arco di tempo decennale, questi contributi sono in realtà capitoli di un discorso intensamente meditato e ben documentato che non perde di vista esigenze unitarie. Risultati: Aristotele, pur muovendo da Platone, procede oltre le posizioni del maestro, assicurando finalità cognitive alla *mimesis*, e coinvolge i fattori costitutivi dell'educazione del cittadino (*physis, ethos, logos* / natura, abitudine, ragione) in processi convergenti, individuabili nelle *Etiche*, nei libri VII e VIII della *Politica* e infine nella *Poetica*, secondo sviluppi che sostituiscono progressivamente la dimensione pubblica di partenza (vita della *polis*, vitalità del teatro) con la dimensione privata (educazione entro i confini di famiglia, lettura personale di testi non o non più rappresentati e, in prospettiva, origine della critica letteraria). Insomma: se Platone rappresenta l'ultimo tentativo di 'scrivere' l'oralità, con Aristotele la scrittura ha il sopravvento e la filosofia abbandona il dialogo per il trattato, affidando alle fasi di trascrizione e commento esegetico la ricezione dei testi nel tempo.

Sulle tracce della *Poetica* siamo giunti allo scritto del 2019, vale a dire a uno degli ultimi contributi di Pierluigi Donini, ma non è possibile fermare la rassegna a questo punto, senza far torto alla cronologia e alla figura di uno studioso di statura internazionale. Si deve pertanto fare un passo indietro e tornare agli anni di servizio alla Statale di Milano. In più di un'occasione Donini ha preso parte all'allestimento di storie collettive della filosofia: *La scuola di Aristotele*, in *Storia della filosofia,* III, sotto la direzione di Mario Dal Pra, Vallardi, Milano 1975, (pp. 333-354); due interventi (*La filosofia greca a Roma*; *Il ritorno agli antichi*) nel I vol. della *Storia della filosofia*, a cura di Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, Laterza, Roma-Bari 1993 (pp. 344-392); *Stoic Ethics*, in collaborazione con Brad Inwood (University of Toronto), nel vol. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge

[18] Testo con cui Donini si è già misurato due volte nel 1997 (revisione della trad. di Manara Valgimigli e *Poetica e Retorica* nella *Guida ad Aristotele* di Laterza, a cura di E. Berti), due volte nel 1998 (*La tragedia senza la catarsi*; *L'universalità della tragedia in Aristotele, e in Platone*) e ancora nel 2002 (*Il fine "morale" della tragedia secondo Aristotele*).

Univ. Press, Cambridge 1999, (pp. 675-738), *La philosophie impériale* nel vol. *Histoire de la philosophie*, a cura di J.-F. Pradeau, Seuil, Paris 2009 (116-126). Quasi alla fine del servizio attivo decide, però, di mettere a punto una storia generale della filosofia antica come strumento di base ai corsi universitari: l'opera, nata in stretta collaborazione e identità di programma con Franco Ferrari, allora recente ordinario della disciplina nell'Università di Salerno, esce nel 2005 per i tipi di Einaudi: *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*[19]. Il titolo non lascia dubbi su quale sia, per entrambi gli autori, il carattere precipuo della tradizione filosofica classica: si tratta della storia dell'avventura del *logos* nel mondo, canone chiamato a dar conto del cosmo e della società umana, sollecitato sempre e comunque a individuare categorie e nozioni in grado di rendere intellegibili le molteplici presenze *in heaven and earth.*

All'indomani del pensionamento, a rendere ancor più visibile, nel panorama degli studi internazionali di storia della filosofia antica, l'apporto complessivo delle ricerche di Pierluigi Donini, esce nel 2011 per i tipi di de Gruyter una corposa raccolta degli scritti principali, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, curata da Mauro Bonazzi, scolaro milanese di Donini. In proposito piace riportare il giudizio finale della recensione di uno dei maggiori esperti della disciplina: « All in all, a most valuable collection of essays from a major authority on later Platonism and Aristotelianism»[20]. Come si è già detto, la raccolta non costituisce il punto d'arresto della produzione scientifica di Donini: oltre ai menzionati contributi sulla *Poetica*, va ricordato come non si perda comunque di vista l'importanza dei *Moralia* di Plutarco per quanto concerne gli indirizzi di carattere storiografico e filosofico che si riscontrano nel medio-platonismo. Per esempio, nella nuova edizione critica, testo greco con traduzione e commento del *De facie in orbe lunae* (*Il volto della luna*, 2011), si riprende quanto anticipato in un articolo del 2010 (*Il volto della luna: scienza e mito in Plutarco di Cheronea*), per ribadire come la teoria academica della natura fisica della luna (si pensi al mito del *Fedone* platonico) prevalga sulla teoria stoica. Nelle *Genealogie platoniche* (2013) si ricercano le fonti che permettono di ravvisare in Plutarco tipologie diverse di tradizioni platoniche. Infine nel commentare il *De genio Socratis*[21], probabilmente il capolavoro di Plutarco, Pierluigi Donini dimostra come i molteplici temi che il trattato affronta, da un episodio di storia tebana alla natura dei divieti demonici rivelati da Socrate, si compongano in disegno unitario, grazie alla volontà, da parte dell'autore antico, di individuare la più fedele e convincente esegesi del

[19] Trad. portoghese: *O exercício da razão no mundo clássico. Perfil de filosofia antiga*, Annablume Classica, San Paulo (BR) 2012.

[20] John M. Dillon (Dublin 1939), «sehepunkte» 11, 2011, Nr. 10 [15.10.2011], URL: http://www.sehepunkte.de /2011/10/19374.html.

[21] *Il demone di Socrate*. Introduzione, traduzione e commento di Pierluigi Donini, Carocci, Roma 2017 («l'ultima mia opera di qualche impegno», secondo una dedica che sa di congedo).

platonismo, in quanto nelle azioni e nei pensieri dei personaggi si avverte la presenza delle idee suggerite dai testi platonici: «Al di là e al di sopra dell'apparente disordine – conclude l'Introduzione – nel *De genio Socratis* [...] c'era in realtà all'opera nella scrittura del testo un'intelligenza costruttiva e attenta, letterariamente esperta e filosoficamente perspicace» (pp. 67-68).

Componente del Comitato di Direzione della «Rivista di Storia della Filosofia» e del comitato scientifico di «Etica & Politica / Ethics & Politics», Pierluigi Donini ha visto come riconoscimento della carriera scientifica e accademica l'elezione a Socio dell'Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere e dell'Accademia delle Scienze di Torino. Della sua immagine gentile rimane vivo – presso allievi, colleghi e amici – il ricordo della sua intelligenza cristallina, della straordinaria dottrina, della signorile riservatezza, della passione per la musica e della sua garbata affabilità; per quanti ne hanno studiato e studieranno gli scritti, le sue pagine continuano a dare testimonianza di uno spirito critico finissimo e di un patrimonio eccezionale di conoscenze.

BIBLIOGRAFIA DI PIERLUIGI DONINI[22]

Rec. di E.M. Michelakis, *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Athens 1961, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 92,1964, 435-438.

L'etica dei Magna Moralia, Giappichelli, Torino 1965.

Per l'interpretazione del "Sublime", «Rivista di Estetica» 11, 1966, 343-375.

Rec. di *'Longinus' On the Sublime*, ed. by D.A. Russell, Oxford 1964, e di W. Bühler, *Beiträge zur Erklärung der Schrift vom Erhabenen*, Göttingen 1964, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 94, 1966, 218-228.

Il sublime, ovvero la ricerca dell'unità, «Sigma» 11-12, 1966, 29-42.

Note al Perì hypsous, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 97, 1967, 46-64.

Il de anima di Alessandro di Afrodisia e di Michele Efesio, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 96, 1968, 316-323.

Il sublime contro la storia nell'ultimo capitolo del Perì hypsous, «La Parola del Passato» 126, 1969, 191-202.

Note al Perì heimarmenes di Alessandro di Afrodisia, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 97, 1969, 298-313.

L'anima e gli elementi nel de anima di Alessandro di Afrodisia, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 105, 1970, 61-107.

Rec. di G. Morpurgo Tagliabue, *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma 1968, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 99, 1971, 183-189.

[22] Un grazie cordiale va al prof. Mauro Bonazzi (Univ. di Utrecht) per il generoso aiuto prestatomi nell'allestimento della bibliografia.

L'Aristotele di Ingemar Düring, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 99, 1971, 1-17.

Crisippo e la nozione del possibile, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 101, 1973, 333-351.

Rec. di *Plutarque. De la vertu éthique*, par D. Babut, Paris, 1970, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 102, 1974, 225-229.

Tre studi sull'aristotelismo del II secolo d.C., Paravia, Torino, 1974.

Fato e volontà umana in Crisippo, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino» 109, 1974-1975, 1-44.

La scuola di Aristotele, in *Storia della filosofia,* sotto la direzione di M. Dal Pra, III, Vallardi, Milano 1975, 333-354.

I. Düring, *Aristotele*, a cura di P.L. Donini, Mursia, Milano 1976 (1992[2]).

Rec. di C. Vicol Ionescu, *La filosofia moral de Aristoteles en su etapas evolutivas*, Madrid 1973, «Rivista critica di storia della filosofia» 31, 1976, 111-114.

Incontinenza e sillogismo pratico nell'Etica Nicomachea, «Rivista critica di storia della filosofia» 32, 1977, 175-195.

L'aristotelismo nel primo secolo. La ricostruzione di Paul Moraux, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 105, 1977, 237-251.

Stoici e megarici nel de fato di Alessandro di Afrodisia, in G. Giannantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1977, 174-194.

Aristotele, De motu animalium 701a7, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 106, 1978, 32-34.

Apuleio e il platonismo medio, in A. Pennacini, P.L. Donini, T. Alimonti, A. Monteduro Roccavini, *Apuleio letterato, filosofo, mago*, Pitagora, Bologna 1979 (1984[2]), 103-111.

L'eclettismo impossibile. Seneca e il platonismo medio, in P.L. Donini, G.F. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari*, Pitagora, Bologna 1979, 151-302.

Rec. di *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Laterza, Bari 1976[2], «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 107, 1979, 213-216.

Motivi filosofici in Galeno, «La Parola del Passato» 194, 1980, 333-370.

Scetticismo, scettici e cattedre imperiali, in G. Giannantoni (a cura di), *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1981, 679-687.

La filosofia di Aristotele, Loescher, Torino 1982.

P.L. Donini, G.F. Gianotti, *La luce della luna in Apuleio, De deo Socratis, 117-119 Oud.*, «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 110, 1982, 292-296.

Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino, Rosenberg & Sellier, Torino 1982 (1993[2]).

Problemi del pensiero scientifico a Roma: il primo e il secondo secolo d.C., in G. Giannantoni, M. Vegetti (a cura di), *La scienza ellenistica*, Bibliopolis, Napoli 1984, 355-374.

Gli dèi e il dio: la teologia greca, in M. Vegetti (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Boringhieri, Torino 1985, 295-318.

Lo scetticismo accademico, Aristotele e l'unità della tradizione accademica secondo Plutarco, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia-Stampatori, Torino 1986, 203-226.

Plutarco, Ammonio e l'Academia, in F.E. Brenk, I. Gallo (a cura di), *Miscellanea plutarchea,* «Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese» 8, 1986, 97-110.

Il 'de fato' di Alessandro. Questioni di coerenza, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von H. Temporini, II, 36.2, De Gruyter, Berlin-New York 1987, 1244-1259.

Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia, in J. Wiesner (a cura di) *Aristoteles, Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, II, De Gruyter, Berlin-New York 1987, 72-89.

The History of the Concept of Eclecticism, in J.M. Dillon, A.A. Long (a cura di), *The Question of Eclecticism, Studies in later Greek Philosophy*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, 15-33.

Science and Metaphysics: Platonism, Aristotelianism and Stoicism in Plutarch's On the Face in the Moon, in *The Question of Eclecticism* (*vide supra*), 126-144.

Tipologia degli errori e loro correzione secondo Galeno, in P. Manuli, M. Vegetti (a cura di), *Le opere psicologiche di* Galeno, Bibliopolis, Napoli 1988, 65-116.

Il Timeo: unità del dialogo, verisimiglianza del discorso, «Elenchos» 9, 1988, 5-52.

Plutarco e il determinismo di Crisippo, in I. Gallo (ed.), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco,* «Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese» 9, 1988, 21-32.

Peripatetici, in F. Della Corte (a cura di), *Dizionario degli scrittori greci e latini*, Marzorati, Milano 1988, 1585-1592.

La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos, in R. Van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld (a cura di), *Knowledge of God in the Graeco-roman World*, Brill, Leiden-New York-Copenhagen-Cologne 1988, 118-131.

Ethos. Aristotele e il determinismo, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989.

Volontarietà di vizio e virtù (Aristot. Eth. Nic. III 1-7), in E. Berti, L. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989, 3-22.

Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C., in E. Corsini, E. Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo*, I, Bompiani, Milano 1990, 37-50.

Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi, «Elenchos» 11, 1990, 79-93.

La città e l'anima (M. Vegetti, L'etica degli antichi), «L'Indice» 7, aprile 1990, 42.

Galeno e la filosofia, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von H. Temporini, II, 36.5, De Gruyter, Berlin-New York 1992, 3484-3504.

Il de facie di Plutarco e la teologia medioplatonica, in S. Gersh, C. Kannengiesser (a cura di), *Platonism in Late Antiquity*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1992, 103-114.

I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco, in I. Gallo (a cura di), *Plutarco e le scienze*, Sagep, Genova 1992, 99-120.

Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica, in I. Gallo, R. Laurenti (a cura di), *I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia*, D'Auria, Napoli 1992, 79-98.

La filosofia greca a Roma e *Il ritorno agli antichi,* in P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, I, Laterza, Roma-Bari 1993, 344-392.

P. Accattino, P.L. Donini, *Alessandro di Afrodisia, De an. 90, 23 sqq., a proposito del* νοῦς θύραθεν, «Hermes» 122, 1994, 373-375.

Due libri su eudaimonia in Aristotele, «Phronesis» 39, 1994, 98-110.

Plutarco e la rinascita del platonismo, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica,* I/3, Salerno Ed., Roma 1994, 35-60.

Politica, statistiche e battaglie navali in Aristotele, in L. Bertelli, P.L. Donini (a cura di), *Filosofia, politica, retorica. Interazioni possibili*, Angeli, Milano 1994, 149-172.

Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica, in C. Moreschini (a cura di), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, D'Auria, Napoli 1995, 107-130.

Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von H. Temporini, II, 36.7, De Gruyter, Berlin-New York 1994, 5027-5100

La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura, Carocci, Roma 1995 (2015[3]).

Pathos nello stoicismo romano, «Elenchos» 16, 1995, 195-216.

Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo, «Elenchos» 16, 1995, 305-329.

Alessandro di Afrodisia. *L'anima*, a cura di P. Accattino e P.L. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996.

Doti naturali, abitudini e carattere nel De fato *di Alessandro di Afrodisia*, in K. Algra, P.W van der Horst, D. Runia (a cura di), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to J. Mansfeld*, Brill, Leiden-New York 1996, 284-299.

Theia dynamis in Alessandro di Afrodisia, in F. Romano, R. Loredana Cardullo (a cura di), *Dunamis nel neoplatonismo*, La Nuova Italia, Firenze 1996, 11-30.

Aristotele. *Opere*, vol. 10: *Poetica*, a cura di Pierluigi Donini, Laterza, Roma-Bari 1997.

Poetica e retorica, in E. Berti (a cura di), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, 327-363.

La tragedia senza la catarsi, «Phronesis» 43, 1998, 26-41.

L'universalità della tragedia in Aristotele (e in Platone), in M. Guglielmo, G.F. Gianotti (a cura di), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1998, 137-147.

Il Protreptico di Giamblico e la crescita delle conoscenze nell'età dei commentatori, in F. Conca, R. Maisano (a cura di), *La mimesi bizantina*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1998, 85-98.

Sul pensiero di Nicola Abbagnano, «Rassegna Storica Salernitana» 26, 1998, 157-172.

Aristotele, *Etica Eudemia. Introduzione, traduzione e commento di P.L. Donini*, Laterza, Roma-Bari 1999 (2011[3]).

La giustizia nel medioplatonismo, in Aspasio e in Apuleio, in M. Vegetti, M. Abbate (a cura di), *La Repubblica di Platone nella tradizione antica*, Bibliopolis, Napoli 1999, 131-150.

Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco, in A. Pérez Jiménez, J. García López, R.M. Aquilar (a cura di), *Plutarco, Platon y Aristoteles*, Ediciones Clásicas, Madrid 1999, 9-24.

B. Inwood, P.L. Donini, *Stoic Ethics*, in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (a cura di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1999, 675-738.

Guest Editor's Preface, «Etica & Politica / Ethics & Politics» II / 2, 2000 (https://www.openstarts.units.it/handle/10077/5559).

Il trattato filosofico in Plutarco, in I. Gallo, C. Moreschini (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, D'Auria, Napoli 2000, 133-145.

Introduzione in A. Taragna, E. Bona (a cura di), *Antonio Maddalena. Scritti sul pensiero greco*, Hakkert, Amsterdam 2001, V-XVI.

L'Empedocle di Renato Laurenti, «Studi Filosofici» 24, 2001, 19-28.

Apuleio: ineffabilità o inconoscibilità del principio?, in F. Calabi (a cura di), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medioplatonismo,* ETS, Pisa 2002, 93-102.

L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco, in M. Barbanti (a cura di), *Henosis kai philia. Unione e amicizia, omaggio a Francesco Romano*, CUECM, Catania 2002, 375-402.

Il fine "morale" della tragedia secondo Aristotele, in M. Migliori (a cura di), *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli 2002, 459-480.

Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima, «Rivista di Storia della Filosofia» 57, 2002, 181-199.

Rec. di J. Opsomer, *In Search of the Truth, Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussel 1998, «Gnomon» 2002, 670-673.

Rec. di Plutarque. *Oeuvres morales XV 2: Traité 72. Sur les notions communes, contre les Stoiciens.* Texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, Paris 2002, «Ploutarchos» n.s. 2, 2002, 151-157 (altra rec. del medesimo vol., «Elenchos» 25, 2004, 192-201).

Mimésis et l'apprentissage de la phronésis, «Les Études Philosophiques» 4, 2003, 436-450.

Socrate "pitagorico" e medioplatonico, «Elenchos» 24, 2003, 333-359.

Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia, in G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 15-52.

La tragedia e la vita. Saggi sulla Poetica di Aristotele, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2004.

Plutarco e Aristotele, in I. Gallo (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, D'Auria, Napoli 2004, 255-273.

Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr., in M. Baltes, M.L. Lakmann, J.M. Dillon, P.L. Donini, R. Haefner, L. Karfikva, *Apuleius. De*

deo Socratis. Über den Gott des Sokrates, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, 437-452.

Rec. a M. Casevitz, D. Babut (édd.), *Plutarque, Oeuvres Morales XV*, Les Belles Lettres, Paris 2004, «Ploutarchos» n.s. 2, 2004/2005, 151-157.

P.L. Donini, F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

L'objet de la Métaphysique *selon Alexandre d'Aphrodise*, in M. Narcy, A. Tordesillas (a cura di), *La "Métaphysique" d'Aristote. Perspectives contemporaines*, Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles 2005, 81-98.

Leggendo Seneca, «Rivista di Storia della Filosofia» 61, 2006, 371-378.

Le traduzioni orientali di testi filosofici greci e la versione araba della Poetica, in M. Baldi, B. Faes de Mottoni (a cura di), *Edizioni e traduzioni di testi filosofici. Esperienze di lavoro e riflessioni*, Angeli, Milano 2006, 9-22.

Plotino e la tradizione dei medioplatonici e dei commentatori aristotelici, in M. Bianchetti (a cura di), *Plotino e l'ontologia: sostanza, assimilazione, bellezza*, AlboVersorio, Milano 2006, 17-32.

Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo, «Rivista di Storia della Filosofia» 62, 2007, 431-452.

Senarco, Alessandro e Simplicio su movimenti e grandezze semplici nel De caelo, in S. Daris, G. Tedeschi (a cura di), *Memoria renovanda. Giornata di studi in memoria di Carlo Corbato*, Editreg, Trieste 2007, 85-90.

Tra Academia e pitagorismo. Il platonismo nel "De genio Socratis" di Plutarco, in M. Bonazzi, C. Lévy, C. Steel (a cura di), *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in Imperial Age*, Brepols, Turnhout 2007, 99-126.

Aristotele. Poetica, a cura di P.L. Donini, Einaudi, Torino 2008.

A chi e a che cosa serve una tragedia, in F. Alesse, F. Aronadio, M.C. Dalfino, L. Simeoni, E. Spinelli (a cura di), *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*, Bibliopolis, Napoli 2008, 351-377.

Aristotele. La giustizia e la responsabilità, EUT, Trieste 2009.

La philosophie impériale (I^er^ siècle av. J.-C. - II^e^ siècle apr. J.-C.), in J.-F. Pradeau (a cura di), *Histoire de la philosophie*, Seuil, Paris 2009, 116-126.

Il silenzio di Epaminonda, i demoni e il mito. Il platonismo nel "De genio Socratis" di Plutarco, M. Bonazzi, J. Opsomer (a cura di), *The Origins of the Platonic System: Platonism of the Early Empire and their Philosophical Context*, Brepols, Louvain-Paris-Namur-Walpole (MA) 2009, 187-214.

Rec. di L. Canfora, *Filologia e libertà. La più eversiva delle discipline, l'indipendenza di pensiero e il diritto alla verità*, Milano 2008, «Rivista di Storia della Filosofia» 64, 2009, 877-892.

Rec. di L. Canfora, *Aristotele, il mito, la tragedia e la filosofia*, in A. Costazza (a cura di), *La filosofia a teatro*, Cisalpino, Milano 2010, 464-482.

Aristotle and Determinism, Peeters, Louvain 2010.

Il volto della luna: scienza e mito in Plutarco di Cheronea, «Rivista di Storia della Filosofia» 65, 2010, 391-422.

*Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philo*sophy, De Gruyter, Berlin-New York 2011.

Il "De genio Socratis" di Plutarco. I limiti del dogmatismo e quelli dello scetticismo, in P.L. Donini, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philo*sophy, cit., 403-422 (inedito).

Crono e Zeus nel mito di Plutarco, de facie in orbe lunae, in F. Bottari, L. Casarsa, L. Cristante, M. Fernandelli (a cura di), *Dignum laude virum. Studi di cultura classica e musica offerti a Franco Serpa*, EUT, Trieste 2011, 105-111.

Leonardo Ferrero storico del pitagorismo romano, «Rivista di Storia della Filosofia» 66, 2011, 711-719.

Plutarco, *Il volto della luna. Introduzione, traduzione e commento di P.L. Donini*, D'Auria, Napoli 2011.

Una nuova edizione italiana della Poetica, «Elenchos» 32, 2011, 95-120.

Il piacere cognitivo e la funzione della tragedia in Aristotele, «Méthexis» 25, 2012, 109-130.

Una nuova raccolta di studi su Antioco di Ascalona, «Méthexis» 25, 2012, 151-163.

Genealogie platoniche, «Rivista di Storia della Filosofia» 68, 2013, 439-458.

Abitudine e saggezza. Aristotele dall'Etica Eudemia all'Etica Nicomachea, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2014.

I fattori della virtù e la cronologia delle Etiche di Aristotele, «Istituto Lombardo – Accademia di Scienze e Lettere - Rendiconti di Lettere» 148, 2014, 51-58.

M. Bonazzi, P. Donini, F. Ferrari (a cura di), *Sistema, tradizione, esegesi. Il medioplatonismo*, «Rivista di Storia della Filosofia» 70, 2015 (numero monografico; P.L. Donini, Introduzione, pp. 289-293).

L'educazione del cittadino e la catarsi: rapporti tra le Etiche, la Politica e la Poetica di Aristotele, «Quaderni dell'Accademia delle Scienze di Torino» 28, 2017, 19-44.

Plutarco, *Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento di P.L. Donini*, Carocci, Roma 2017.

Una nuova storia della filosofia antica, «Rivista di Storia della Filosofia» 72, 2017, 303-312 (a proposito *Storia della filosofia antica*, sotto la direzione scientifica di M. Vegetti e F. Trabattoni, I-IV, Carocci, Roma 2016).

I Magna Moralia, le Etiche di Aristotele e i fattori della virtù, «Rivista di Storia della Filosofia» 71, 2016, 5-21.

Ipotesi sulla catarsi nella Poetica e nella Politica di Aristotele, «Méthexis» 30, 2018, 113-127.

Le due (o tre?) etiche del corpus aristotelico, in F. Masi, S. Maso, C. Viano (a cura di), *ETHIKE THEORIA. Studi sull'etica nicomachea in onore di Carlo Natali*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2019, 3-25.

Origine e trasformazione della Poetica di Aristotele, «Rivista di Storia della Filosofia» 74, 2019, 1-12.

Paolo Accattino interprete del De intellectu di Alessandro di Afrodisia (in corso di pubblicazione).

INFORMATION ON THE JOURNAL

Etica & Politica/Ethics & Politics is an open access philosophical journal, being published only in an electronic format.

The journal aims at promoting research and reflection, both historically and theoretically, in the fields of moral, political and legal philosophy, with no preclusion or adhesion to any cultural current or philosophical tradition.

Contributions should be submitted in one of these languages: Italian, English, French, German, Portuguese, Spanish.

All essays should include an English abstract of max. 200 words.

The editorial staff especially welcomes interdisciplinary contributions with special attention to the main trends of the world of practice.

The journal has an anonymous double peer review referee system.

Three issues per year are expected.

The copyright of the published articles remain to the authors. We ask that in any future use of them Etica & Politica/Ethics & Politics be quoted as a source.

All products on this site are released with a Creative Commons license (CC BY-NC-SA 2.5 IT) http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/

ETICA & POLITICA/ETHICS & POLITICS POSITION ON PUBLISHING ETHICS.

The Editors of Etica & Politica/Ethics & Politics have taken every possible measure to ensure the quality of the material here published and, in particular, they guarantee that peer review at their journal is fair, unbiased and timely, and that all papers have been reviewed by unprejudiced and qualified reviewers. The publication of an article through a peer-review process is intended as an essential feature of any serious scientific community. The decision to accept or reject a paper for publication is based on the paper's relevance, originality and clarity, the study's validity and its relevance to the mission of the journal. In order to guarantee the quality of the published papers, the Editors encourage reviewers to provide detailed comments to motivate their decisions. The comments will help the Editorial Board to decide the outcome of the paper, and will help to justify this decision to the author. If the paper is accepted with the request of revision, the comments should guide the author in making the

revisions for the final manuscript. All material submitted to the journal remains confidential while under review.

Once the author receives a positive answer, he/she should send the final version of the article since proofs will not be sent to him/her. Etica & Politica/Ethics & Politics will publish the paper within twelve months from the moment of the acceptance, and the author will be informed of the publication.

The journal is committed to such standards as originality in research papers, precise references in discussing other scholars' positions, avoiding plagiarism. E&P takes these standards extremely seriously, because we think that they embody scientific method and are the mark of real scholarly communication.

Since Etica & Politica/ Ethics & Politics is devoted solely to scientific and academic quality, the journal neither has any submission charges nor any article processing charges.

The following guidelines are based on existing Elsevier policies and COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

1. PUBLICATION AND AUTHORSHIP

EUT (Edizioni Università di Trieste), is the publisher of the peer reviewed international journal Etica & Politica/ Ethics & Politics.

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential step of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behaviour for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, the publisher.

Authors need to ensure that the submitted article is the work of the submitting author(s) and is not plagiarized, wholly or in part. They must also make sure that the submitted article is original, is not wholly or in part a re-publication of the author's earlier work, and contains no fraudulent data.

It is also their responsibility to check that all copyrighted material within the article has permission for publication and that material for which the author does not personally hold copyright is not reproduced without permission.

Finally, authors should ensure that the manuscript submitted is not currently being considered for publication elsewhere.

2. AUTHOR'S RESPONSIBILITIES

Etica & Politica/Ethics & Politics is a peer-reviewed journal, and Authors are obliged to participate in our double blind peer review process.

Authors must make sure that all and only the contributors to the article are listed as authors. Authors should also ensure that all authors provide retractions or corrections of mistakes.

3. PEER REVIEW AND REVIEWERS' RESPONSIBILITIES

Both the Referee and the Author remain anonymous throughout the "double blind" review process. Referees are selected according to their expertise in their particular fields.

Referees have a responsibility to be objective in their judgments; to have no conflict of interest with respect to the research, with respect to the authors and/or with respect to the research funders; to point out relevant published work which is not yet cited by the author(s); and to treat the reviewed articles confidentially.

4. EDITORIAL RESPONSIBILITIES

Editors hold full authority to reject/accept an article; to accept a paper only when reasonably certain; to promote publication of corrections or retractions when errors are found; to preserve anonymity of reviewers; and to have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept. If an Editor feels that there is likely to be a perception of a conflict of interest in relation to their handling of a submission, they will declare it to the other Editors. The other Editors will select referees and make all decisions on the paper.

5. PUBLISHING ETHICS ISSUES

Members of the Editorial Board ensure the monitoring and safeguarding of the publishing ethics. This comprises the strict policy on plagiarism and fraudulent data, the strong commitment to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed, and the strict preclusion of business needs from compromising intellectual and ethical standards.

Whenever it is recognized that a published paper contains a significant inaccuracy, misleading statement or distorted report, it will be corrected promptly. If, after an appropriate investigation, an item proves to be fraudulent,

it will be retracted. The retraction will be clearly identifiable to readers and indexing systems.

6. POLICY ON EDITORIAL NORMS AND STYLE

In accordance with the pluralist principle and the breadth of interests that characterize the editorial line of Etica & Politica/Ethics & Politics, the review leaves the contributors free to choose which style of quotation to adopt in the composition of their article. Of course, this style must conform to one of the two internationally recognized models in the area of scientific publications in the humanities, namely the Chicago A (equivalent to APA) or the Chicago B, both defined by The Chicago Manual of Style, 17th edition. Moreover, the reference to the complete source must contain all the information required by the ISO
690 standard, both if it is provided only in the final bibliography (Chicago A)
and if it is provided in a note (Chicago B).

7. PAST ISSUES AND STATISTICS

Past issues with download and visitors statistics for each article are provided by EUT publisher through its official repository.:
http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/4673

EDITOR:

RICCARDO FANCIULLACCI (Bergamo) riccardofanciullacci@libero.it
PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it
FERDINANDO G. MENGA (Caserta) ferdinandogiuseppe.menga@unicampania.it

EDITORIAL BOARD:

ELVIO BACCARINI (Rijeka) ebaccarini@ffri.hr
ROBERTO FESTA (Trieste) festa@units.it
GIOVANNI GIORGINI (Bologna) giovanni.giorgini@unibo.it
EDOARDO GREBLO (Trieste) edgreblo@tin.it
FABIO POLIDORI (Trieste) polidori@units.it

WEBMASTER:

ENRICO MARCHETTO (Trieste) enrico.marchetto@gmail.com

ITALIAN ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

B. ACCARINO (Firenze), A. ALLEGRA (Perugia), G. ALLINEY (Macerata), S. AMATO (Catania), M. ANZALONE (Napoli), D. ARDILLI (Modena), F. ARONADIO (Roma), G. AZZONI (Pavia), F. BACCHINI (Sassari), E. BERTI (Padova), P. BETTINESCHI (Venezia), P. BIASETTI (Padova), G. BISTAGNINO (Milano) R. CAPORALI (Bologna), A.A. CASSI (Bergamo), G. CATAPANO (Padova), F. CIARAMELLI (Napoli), M. COSSUTTA (Trieste), L. COVA (Trieste), S. CREMASCHI (Vercelli), G. CEVOLANI (Lucca), R. CRISTIN (Trieste), U. CURI (Padova), A. DA RE (Padova), G. DE ANNA (Udine), B. DE MORI (Padova), C. DI MARTINO (Milano), P. DONATELLI (Roma), M. FARAGUNA (Milano), M. FERRARIS (Torino), S. FUSELLI (Padova), A. FUSSI (Pisa), C. GALLI (Bologna), R. GIOVAGNOLI (Roma), P. KOBAU (Torino), E. IRRERA (Bologna), E. LECALDANO (Roma), L.A. MACOR (Verona), E. MANGANARO (Trieste), G. MANIACI (Palermo), P. MARINO (Napoli), R. MORDACCI (Milano), V. MORFINO (Milano), M. PAGANO (Vercelli), G. PELLEGRINO (Roma), V. RASINI (Modena-Reggio Emilia), M. REICHLIN (Milano), P.A. ROVATTI (Trieste), S. SEMPLICI (Roma), A. SCHIAVELLO (Palermo), A. SCIUMÈ (Bergamo), F. TOTO (Roma), F. TRABATTONI (Milano), M.S. VACCAREZZA (Genova), C. VIGNA (Venezia), P. VIGNOLA (Guayaquil).

INTERNATIONAL ADVISORY AND SCIENTIFIC BOARD:

J. ALLAN (Queensland, Brisbane/Australia), F.J. ANSUÁTEGUI ROIG (Madrid/Spain), T. BEDORF (Hagen/Germany), G. BETZ (Karlsruhe/Germany), W. BLOCK (New Orleans/USA), S. CHAMBERS (Irvine/USA), J. COLEMAN (London/UK), C. COWLEY (Dublin/Ireland), W. EDELGLASS (Marlboro VT/USA), L. FLORIDI (Oxford/UK), R. FREGA (Paris/France), MATTHIAS FRITSCH (Montreal/Canada), J.C. HERRERA RUIZ (Medellín/Colombia), A. KALYVAS (New York/USA), M.R. KAMMINGA (Groningen/Netherlands), J. KELEMEN (Opava/Czech Republic), F. KLAMPFER (Maribor/Slovenia), M. KNOLL (Istanbul/Turkey), C. ILLIES (Bamberg/Germany), D. INNERARITY (Bilbao/Spain), H. LINDAHL (Tilburg/Netherlands), D. MANDERSON (Canberra/Australia), M. MATULOVIC (Rijeka/Croatia), J. MCCORMICK (Chicago/USA), N. MISCEVIC (Zagreb/Croatia), A. MOLES (Budapest/Hungary), L. PAULSON (Paris/France), J. QUONG (Los Angeles/USA), V. RAKIC (Belgrade/Serbia), M. RENZO (London/UK), A. SCHAAP (Exeter/UK), B. SCHULTZ (Chicago/USA), N. TARCOV (Chicago/USA), D. WEBB (Staffordshire/UK), J.P. ZAMORA BONILLA (Madrid/Spain).