



Poitica.eu

NUMERO 1 – GIUGNO 2016

INDICE

EDITORIALE	2
<i>STUDI E RICERCHE</i>	
GROSSMAN AND ARENDT: THREE PARADOXES OF «EXPERIENTIAL LIBERALISM» GIOVANNI MADDALENA	5
CONVERGENZE METODOLOGICHE E APPROCCIO INTERDISCIPLINARE: UNA NECESSITÀ IRRINUNCIABILE? SALVATORE MONDA	17
IL DISPOSITIVO LOGICO DEL CIRCUITO ORGANICO NEL PENSIERO DI JOHN DEWEY: STORIA, TEORIA E PROSPETTIVE CONTEMPORANEE MATTEO SANTARELLI	27
<i>EMBODIMENT</i>, EMOZIONI E FONDAMENTI DELL'ORDINE SOCIALE: IL PERDURANTE CONTRIBUTO DI DURKHEIM CHRIS SHILLING	43
<i>PAGINE LIBERE</i>	
UMANESIMO, LAICITÀ POSITIVA E <i>LIBERTAS ECCLESIAE</i>: A PROPOSITO DI UNA NUOVA INIZIATIVA EDITORIALE MICHELE ROSBOCH	76
POLITICAL REPRESENTATIVES: HISTORICAL PERSPECTIVES AND UP TO DATE PROBLEMS MARCO C. GIORGIO	80
ISLAM E MODERNITÀ: SLAVOJ ŽIŽEK E MICHEL ONFRAY A CONFRONTO PIETRO CANDELIERE	89

EDITORIALE

Entrata nel secondo anno della sua attività, questa Rivista consolida il suo profilo intensamente interdisciplinare ospitando nel numero in uscita non solo interventi storico-istituzionali, storico-filosofici, filosofico-politici e sociologici, ma anche una riflessione severamente critica verso la sua stessa ragion d'essere scientifico-culturale. Infatti, dopo l'articolo di Giovanni Maddalena intitolato *Grossman and Arendt: three paradoxes of «experiential liberalism»*, sul «liberalismo esperienziale» di Hannah Arendt e di Vasilij Grossman, che invita a riflettere sui paradossi ai quali ci si espone quando la libertà viene fatta positivamente coincidere con l'«esperienza», e che ammonisce contro la propensione intrinsecamente totalitaria denunciata in ogni tipo di potere, viene pubblicato il testo di una relazione di Salvatore Monda su *Convergenze metodologiche e approccio interdisciplinare: una necessità irrinunciabile?*, che muove forti riserve nei confronti dell'interdisciplinarietà in quanto tale.

Se lo spirito di un'iniziativa editoriale interdisciplinare risiede nella sua intenzione, e nelle sue effettive capacità, di *apertura* alle varie istanze epistemologiche, e metodologiche, che interessano un tema quanto mai sfaccettato e pluridimensionale, come la politica, l'esposizione a un serrato confronto dialettico deve poter declinarsi, ancor prima che in relazione all'oggetto da studiare, rispetto alla stessa impostazione di fondo da adottare. Un'attitudine autentica alle ricerche interdisciplinari, come alle innegabili valenze interdisciplinari delle ricerche specialistiche, deve poter esporsi innanzitutto alla negazione, argomentata e sistematica, del *merito* di questa sua postura, tanto più se la promozione degli approcci interdisciplinari viene particolarmente valorizzata, come nel caso dell'opera intrapresa da *Politica.eu*. La Direzione e la Redazione di questa Rivista hanno sollecitato l'autore di una pronunciata e articolata perorazione in difesa degli approcci disciplinari specialistici a occupare lo spazio della prima sezione di questo numero proprio nell'intento di mettere in tensione i poli di un dibattito serio intorno alle ragioni e alle prospettive che la posizione favorevole, così come la contraria, alla interdisciplinarietà possono rappresentare e indicare. Sarebbe pertanto auspicabile l'inaugurazione di un forum di discussione a tema, suscettibile di rilanciare nel raggio dei collaboratori della Rivista, e oltre, i fattori di caratterizzazione inter-disciplinare, trans-disciplinare, ovvero monodisciplinare che interessano e configurano nello specifico il fenomeno e l'esperienza di quel che va sotto il nome di *politica*.

Interessanti spunti di lettura e di riflessione, con particolare riguardo al carattere asimmetrico di alcune interazioni sociali, rilevanti anche in senso politico, offre l'articolo di Matteo Santarelli circa *Il dispositivo logico del circuito organico nel pensiero di John Dewey: storia, teoria e prospettive contemporanee*.

A chiudere la sezione *Studi e ricerche* è la traduzione di un articolo di Chris Shilling, uno dei maggiori studiosi europei del corpo in chiave sociologica, dal titolo *Embodiment, emozioni e le basi dell'ordine sociale: il perdurante contributo di Durkheim*. Si tratta già del quarto di una serie di articoli accolti dalla nostra Rivista, riconducibili alla sociologia delle emozioni, una branca abbastanza giovane ma particolarmente interessante. Dopo i saggi dedicati alla «sociologia delle emozioni» certamente *ante litteram*, ma preziosa, presente nelle riflessioni di Auguste Comte, Max Weber e Karl Marx, un altro grande classico della sociologia si affaccia da protagonista. A seguito della scoperta del capitale *errore di Cartesio* (Antonio Damasio), e quindi della rivalutazione della componente emozionale nel comportamento umano e sociale, le emozioni sono diventate un tema rilevante per molte discipline. Non ultima è arrivata la geopolitica: basti pensare al noto *Geopolitica delle emozioni* di Dominique Moïsi. La sociologia delle emozioni e, in particolare, il contributo fornito dai suoi padri fondatori sono un punto di vista fondamentale, che riteniamo opportuno sviluppare come filone di ricerca specifico della Rivista, curato da Paolo Iagulli: quelle di Durkheim, Comte, Weber e Marx sono intuizioni magari rapsodiche ma talvolta illuminanti, che la sociologia delle emozioni contemporanea (o *stricto sensu*) tende ormai non solo a riconoscere, ma a fare decisamente proprie.

Michele Rosboch apre la seconda sezione con una elaborata e puntuale nota di approfondimento sullo spinoso tema della laicità, connesso a quello, non meno impegnativo, della *libertas Ecclesiae*, quale emerge in una raccolta di studi sociologici, storico- e filosofico-giuridici che inaugura una nuova Collana dell'editore Rubbettino, *Per una nuova civiltà umanistica del sapere*, diretta da Salvatore Abbruzzese, alla quale collaborano in maniera significativa alcune firme di *Politica.eu*, e nella quale si riversano alcuni dei motivi culturali che ispirano il progetto della Rivista.

La seconda sezione prosegue con il contributo di Marco C. Giorgio su *Political representatives: historical perspectives and up to date problems*, che si concentra sul tema – oggi molto dibattuto in ambito accademico e politico – della crisi dell'istituto della rappresentanza nelle democrazie contemporanee. Nell'intervento vengono ripercorse le origini storiche del concetto di rappresentanza e vengono sottolineate le difficoltà ancora attuali nel riuscire a creare a livello politico un'effettiva corrispondenza tra le decisioni dei rappresentanti e la volontà dei rappresentati.

Chiude il numero la presentazione del difficile, e spesso tormentato, rapporto fra Islam e modernità che, attraverso il raffronto delle letture di due influenti intellettuali, come Slavoj Žižek e Michel Onfray, mostra l'addensarsi di significati politici di primaria importanza, sul piano teorico come su quello pratico.

Lorenzo Scillitani
Marco Stefano Birtolo

 **Politica.eu**

STUDI E RICERCHE

**GROSSMAN AND ARENDT:
THREE PARADOXES OF «EXPERIENTIAL LIBERALISM»**

GIOVANNI MADDALENA*

Abstract: Grossman and Arendt share a peculiar kind of liberalism that I define as «experiential liberalism», according to which human experience and freedom coincide. Here for «experience» I shall understand human existence marked by birth plus human capacity of imagination of possibilities and human ability to acquire habits of action. As much as their analysis of totalitarianism as opposed to freedom is insightful, their philosophical views allow for theoretical paradoxes on political, metaphysical, and epistemic levels. As matter of fact, defending political freedom, Grossman and Arendt highlight the shadow of totalitarianism upon the nature of any power; defending uniqueness of personal freedom, they highlight its fate of death by State, History, and Nature. Finally, defending free thought, they seem to indicate that thought cannot be a source of liberation. A thorough analysis shows that in Grossman's (unaware) use of a more complete pattern of representation in thought there might be a possibility to smooth this last paradox. However, Arendt and Grossman show that if one wants to defend the complex pattern of experiential freedom has to tolerate the controversial pendulum of opposites as individual/society, finite/infinite, thought/action. The endurance of the three paradoxes marks a common line of thought that can be shared by whoever wants a political commitment based on human experience as opposed to ideology.

Keywords: freedom – totalitarianism – metaphysics – epistemology – semiotics

Grossman and Arendt share a peculiar kind of liberalism. They are not liberals according to the classical meaning of the term, but both repel totalitarianism in the name of individual experience and freedom, and in both authors living, personal experience and freedom coincide. It is what I call «experiential liberalism». However, it is not easy to understand what exactly experience and freedom mean in their work, and the task of this

* Giovanni Maddalena, Professore associato di Storia della filosofia M-FIL/06, Università degli Studi del Molise. Email: maddalena@unimol.it

paper is to clarify it. The question about the definition of experience and freedom implies an epistemic and an ontological answer but, in order to arrive at these levels of discourse, we begin with a philosophical-political discussion.

1. The first issue is political. Experiential liberalism emerges facing the horror of totalitarianism. Similarities and differences in judging totalitarianism will guide us to a better positive understanding of liberalism in both authors.

Grossman and Arendt agree in analyzing totalitarianism from many political points of view. They describe a totalitarian state as fiction, propaganda, organization and bureaucracy, systematic treachery, dependence on leader's will, and characterization of the «objective enemy», an enemy who is such for some physical or cultural heritage he cannot choose (Jew and kulak or Jew's and kulak's descendent).

Arendt is more precise in analyzing the circumstances from which the totalitarian state stems, in particular the classless society described in the homonymous chapter of *The origins of totalitarianism*¹. Both describe the steps into hell that totalitarianism prepares to its «objective enemies». Arendt describes them as the progressive loss of judicial person, moral person, and singular identity². Grossman is no less precise in the description of these steps for both Jews in concentration camps and former communists at the Lubyanka.

Negative descriptions of totalitarian states open up the comprehension of a positive side of freedom. Here we find the first important problem. Which freedom is possible? Grossman and Arendt are liberals in their conceiving the individual as the source of right and freedom, but individual freedom is not isolation or loneliness. You are really free when you rely on your soul, consciousness, critical thinking but you cannot do that without human relationships. The source of freedom is not the individual as such but the individual rooted in meaningful relationships, as much as different they are in the two authors. McCarthy refers to this peculiar sort of freedom in Arendt as to «situated freedom»³. Classless society is the fruit of a desegregated society in which friendship, work, politics are not a common ground anymore. As Arendt puts it, totalitarianism convinced and mastered people already alone in their lives, and the real critique did not come from the intelligenza but from living relational societies (as the Italian families). You find the same view in Grossman's alter ego story. Viktor Shtrum is free when he lives true human relations that make him think of soul and God, while he loses freedom when relations are false. Relationships are what we are focused on here, but «true» and «false» will enter the scene soon.

Liberalism is not only «freedom from», negative liberty, or autonomy for our authors. On the contrary, pure «freedom from» is a pure totalitarian state, well represented by

¹ H. Arendt, 1958.

² Ivi, 305-479.

³ M.H. McCarthy, 2012, 8.

the lager-state theory dreamt of by Katzelenbogen, Krymov's cellmate⁴. In the ex-cekist world, everyone will be suspected, betrayed, traitor, and eventually guilty. Everyone is completely alone, a pure machine voluntary in the hands of an immaterial power, only occasionally represented by passing leaders. Anyone «has the right to be guilty». It seems a crazy nightmare, but it is more prophetic than it appears. Are we really free? The third epoch of democracy – after the élite democracy of the XIXth century and the mass democracy (with totalitarian degeneration) in the XXth century – is sometimes described as the «ghost hand» democracy, where you cannot enter the control room because nobody knows where and whether it is. Our freedom that strives towards a complete autonomy is easily shapeable and we find ourselves into a society in which uniformity of thought and tastes is a real danger, often ruled by moralism and justicialism. Katzelenbogen's delirium is not as absurd as it seems to be at first glance.

However, setting aside this possible actualization, the topic of political freedom generates a paradox in both Arendt and Grossman. We have seen that pure «freedom from», negative freedom, helps totalitarianism insofar as it leaves individuals alone but, on the other hand, freedom as social interaction, freedom for, positive freedom helps totalitarianism as well. Grossman and Arendt know the power of the Hegelian legacy on totalitarisms. Man alone is prey of totalitarianism as a man completely plunged into his environment where totalitarian propaganda and violence tilt awareness towards himself. Propaganda controls minds making them think, desire, will as anybody else since we are social beings all the way down. We cannot stay outside our time, society, and mentality but mentality changes any original perception, even when we are alone. Many Getmanov, the sycophant bureaucrat, and many Liss, the cold intellectual Nazi official, believed what they said and did⁵.

There is no way out from this paradox: human beings are always on the hedge of the totalitarian abyss, usually ready to be slaves. If they adhere to their society, they are going to accept the mentality it proposes; if they want to be autonomous, considering society as corruption of freedom, they will be alone, potentially enemies of anyone, and easy prey of totalitarian promises and belonging. If we accept «negative freedom» we are lost, if we refuse it we are lost as well. Apparently, totalitarianism, this new way of conceiving power – as Arendt taught us – seems to embody the real nature of any power, a nature that reveals itself when different meanings of freedom are pushed to the extreme⁶.

So much so, that Grossman's and Arendt's ways out from this situation are peculiar. Grossman somehow denies any power, included the one coming from great principles as truth or goodness, in the name of irrational good actions. On the other hand, Arendt – who notably assesses the opposition between good works and public sphere – maintains a complete separation between the social and the political, assuming that the first falls

⁴ V. Grossman, 2011, 986-90.

⁵ For Liss, *ivi*, 476-88; for Getmanov, *ivi*, 587-9.

⁶ H. Arendt, 1958, 456-8.

under the paradox just mentioned, while the second establishes a completely different sphere. This postulated political space is the only one that corresponds to our original experiential freedom but its historical realization is confined to antiquity.

For both Grossman and Arendt there is a huge gap between public and private sphere, although they define them differently. In the between totalitarianism arises and it seems unavoidable, given the premises of any society and any theory of goodness or common good. The paradox seems unavoidable: being an experiential liberal means to endure it.⁷

2. A second paradox arises when we face Grossman's and Arendt's metaphysical commitments, and this second level partly explains the outcome of the first. Both authors have a similar metaphysical view⁸. They both defend the absolute beginning that freedom is, but for both of them the horizon in which freedom lives and moves is a finite one, condemned to, and by, mortality.

Grossman exposes his thought in Ikonnykov's manuscript⁹. Here «the fool of God», so important in Russian literature and tradition, proposes his ultimate truth: Nazis are bad and Bolsheviks are bad because both destroy life without any reason except their own self-made ideology; but Nature is bad as well. Human beings are not an exception but part of a more general rule in which trees fight one another to breathe and eventually prevail. Nature destroys her children as human beings do. Radical evil is not a human prerogative; it occupies every single part of Nature. In this picture, we can understand why every good word, Jesus Christ's included, can be as valuable as you want but it becomes a source of violence. Good words start a process that aim for «goodness» and immediately goodness becomes exclusive and threatening to other beings. Christian tradition explained this unavoidable tendency as «original sin». Grossman rather thinks that there is no sin: nature is bad as such and only «fool good gestures», somehow irrationally, can give a different tone to the dark picture of this universe.

Single individuals can resist totalitarianism even in lagers and GUL-ags. Ikonnykov's refusal to build a gas chamber; Sofya refusal to escape death and to abandon the little representative of her people; Novykov's refusal to sacrifice his men for obeying to orders; the piety of the Russian offended mother toward the German soldier; Darensky's defense of the German prisoner against the Soviet Colonel; all are «fool gestures» with which human beings escape a radically cruel Fate.

⁷ See: A. Graybosch, 2011, 215-30.

⁸ Certainly Arendt refused any metaphysics and she maintained a "radical refusal of ontology" (L. Boella, 1993, 171-2). As R. Bernstein said: "Metaphysics and epistemology are not terms that frequently occur in Arendt's writings, but I am using them in a perfectly straightforward sense. If metaphysics is taken as the study of what there is and epistemology as the study of what we can and cannot know, it is essential to realize that at the heart of Hannah Arendt's thought is a metaphysics and epistemology of action" (R. Bernstein, 1977, 144).

⁹ See: V. Grossman, *Life and Fate*, 489-95.

In these gestures, freedom obtains its bitter victory over the world and history. Moreover, freedom, as it is depicted in Shtrum's story, stems from dialogue and life and somehow represents the absolute gift that life is. Freedom is a beginning, «like a white water-lily appearing out of the calm darkness of a lake. He gasped, reveling in its beauty...»¹⁰. However, also freedom, individual redemption and resistance to evil are doomed.

When a person dies, they cross over from the realm of freedom to the realm of slavery. Life is freedom, and dying is a gradual denial of freedom. [...] The universe inside a person has ceased to exist¹¹.

The deed is that nothing can escape Fate, even though human victory is the human eternity of our fool good gestures in which the «humanity of humanity» lives.

Arendt shares with Grossman the general pattern of the picture we described, even if it does not seem so at first. In Arendt, we find the possibility of radical evil embodied by the cold killing machine orchestrated by Hitler and Stalin. The evil they represent is «radical» because it escapes any law of interest: Eichmann helps killing millions of people without any emotion, just accomplishing his task for trivial reasons as a career move to gain superiors' benevolence, as if he were accomplishing any other job and he were interested in making it work¹². Totalitarianism is a new form of government, the one in which nature and common sense are eluded completely. Ideology claims to bring people to a new form of nature, the right one or the final one¹³. This image of the future allows people to overlook actual nature as it were a temporary accident you can delete from the face of the earth. Ideologies are perfectly consistent as far as logic is concerned: they share with common sense reality only a first premise that they develop independently from any real fact and any circumstance¹⁴. They use a particular device in which propaganda, treachery, lie, and violence are intertwined so that when you are caught in you cannot help thinking that what you think is what is out there. The only aim is to accomplish the final duty your ideology sets up for you. This explains why Nazis were accelerating «final solution» while they were knowingly rushing to the end of the Reich. They were trying to get the job done for the good of humanity. Frighteningly, once released from the self-imposed hand of the totalitarian state, nobody of them tried to defend ideology as something that is good for anybody, as Nazi's authorities showed at Nuremberg trial.

Arendt's conclusion is quite negative. Human freedom is easily subjugated and not easy to defend. There are exceptions but the Jewish philosopher sadly observed that few people resisted. Certainly, Nazis eventually lost but the mechanism of power and

⁸ Ivi, 391.

⁹ Ivi, 661.

¹² H. Arendt, 1964.

¹³ H. Arendt, 1958, 10, 352, 456-8, 463.

¹⁴ Ivi, 468-71.

ideology seems to revive itself repeatedly, as the Pentagon Papers showed¹⁵. Time proposes a few moments of freedom in the continuous history of power. The philosophical problem is that freedom was never understood correctly as tied up with action and politics, but often seen as a power related to interior and exterior sovereignty¹⁶.

This does not mean that freedom does not exist. Ontologically speaking, freedom is a strange absolute, a sort of «miracle» that interrupts the continuum of time determined by power and ideology, as Arendt explains in *The life of the Mind*¹⁷. So that, as in Grossman, freedom is a beginning, the true representative of a possible political experience and, somehow, of human originality¹⁸. Freedom and thought are two interruptions of mechanical continuity and, each in its own realm, the possibility of human immortality¹⁹.

However, Arendt's freedom is doomed, too. The novelty opens up a horizon destined to a distinct end. There is no escape from mortal condition: it is evident to the one who thinks.²⁰ Using Grossman's words, we could say that freedom and thought are for Arendt the bitter victory over the continuity of time that destroys its values repeatedly.

Grossman and Arendt share a pessimist view of reality that includes freedom. There is a sort of temporal immortality (as opposed to eternity, in Arendt's words), which is really a no-time zone, that makes immortal human beings free in gesture and thought. Such human characteristic that shines in the uniqueness of the single person and grounds the impossible political sphere is again a paradox: a person is born free, just as free actions and ideas she can bring into the world are so unexpected to be describable as human, strange miracles. This human miracle fights against the cruel totalitarian State (Arendt), Time (Arendt) or Universe (Grossman) but it will lose and perish. This is the second paradox that experiential liberalism has to endure.

3. Paradox is a conceptual relation in which two apparently opposed concepts stay together. We saw two paradoxes. The political one: defending political freedom, Grossman and Arendt highlight the impossibility of escaping the threat of totalitarianism as the hidden nature of power. The ontological one: defending uniqueness of personal freedom, they highlight its fate of death by State, History, and Nature. A third paradox emerges and it is at an epistemic level²¹.

¹⁵ H. Arendt, 1972.

¹⁶ H. Arendt, 1961, 146-56.

¹⁷ H. Arendt, 1977-78.

¹⁸ For the ontological foundation of human rights upon humanity understood as natality, see P. Birmingham, 2006, 3.

¹⁹ See also H. Arendt, 1961, 225.

²⁰ H. Arendt, 1977-78, 200-1.

²¹ For the term «epistemology» see footnote 8.

How does knowledge work in Arendt and Grossman? Here again we find a similarity but less close than before. We will see that this slight difference will produce the only real difference in outcome between the two great authors.

Arendt proposes a strong division between meaning and truth, maintaining that reason looks for meaning while intellect looks for, and works with, truth²². Relying heavily upon the old Kantian distinction²³, Arendt puts the intellect to work on a contemporary hermeneutic horizon. Reason and thinking have no role in practical life, where we need truths ready to be used. However, real thought is only the one opposed to practice, the one that lives only of its own activity and which finds life itself in this activity²⁴. Thought is an abstraction that starts with the double de-sensibilization from both object and intellectual representation, as Augustine held²⁵. Thought has no space, no time, and no practical utility. It is concerned with the problem of meaning even though it is aware that these kinds of issues have no solutions; thought enjoys life as such, without concerning about realizations. Epistemic abstraction becomes ontological segregation, and that is how we can explain – according to Arendt – the continuous re-proposal of different forms of the same two-world doctrine²⁶. We thought there is heaven or substance or being or eternity because in these concepts we reflect our experience of reason, as something that separates itself from reality when intellect and ‘truths’ rule. There is nothing more necessary than this separation because we cannot help using its results as we do with truths derived from intellect and knowledge. Eichmann did not think; the meaning of his actions did not bother him, even if he was perfectly acquainted with truths about trains and transportation of Jews living corps.

What is the epistemic problem beneath ideologies? They are logical, namely they work in the realm of thought but instead of remaining there as dialogical thought, they try to know and manipulate reality. They become ‘truth’. They stem from a singular experience, as every thought does since we are not absolute creator, but then they follow a logical process without confronting it with reality anymore. Reason becomes intellect. It becomes a subject for an object. The thought, that should not have any application but itself, becomes a principle and then a positive knowledge, and eventually a technique. In ideologies, the Greek attitude towards speculative thought mixes up with the Roman attitude to translate everything into politics and action. The cocktail is fatal: Greek dialectic and Roman will power produce the concretization of an anti-realistic monster that violates both reason and intellect in their own tasks. Similar to many readings of Heidegger, Arendt thinks that this fate is typical of the destiny of Western metaphysics and that it has its ultimate result in the inhuman use of technique that Nazis showed in all

²² H. Arendt, 1977-78, 3-16.

²³ «Many of the problems with Arendt’s theory of judgment can be traced to an over reliance on the Kantian model. In Kant’s epistemology, both theoretical and practical reason are credited with universal and exceptionless judgments» (M.H. McCarthy, 1994, 137).

²⁴ H. Arendt, 1977-78, 121-25.

²⁵ Ivi, 77-80.

²⁶ Ivi, 162-3.

its scary possibilities. The unity between thinking and acting is for Arendt a stigma of totalitarian violence that Western metaphysics somehow provoked.

Thought is an intermediate realm that allows us to compare the ineffable experience of our souls and the visible world²⁷. Visible reality and invisible soul would remain severed from one another if there were not links granted by thought and expressed by words and metaphors. Imagination is the world-sense active capacity that presides over these forms of expression²⁸. Metaphors are part of a story telling pattern of saying that allow human beings to talk about experience and to bridge the gap between thinking and judging, or «the abyss between the inner and invisible activity in the mind and the world of appearance»²⁹. Metaphors «guarantee the unity of human experience»³⁰.

However, as much as it is interesting the reference to experience which is the denoting mark of this form of liberalism, the link provided by metaphors between thinking and judging is weak and, as we have explained, potentially dangerous. Words and metaphors are the tools of thought but they can be used to enter common sense reality of knowledge and action losing their original relationship with thought³¹. On the other hand, words and metaphors are not images according to Arendt, so they do not represent the experience from which they stem as it is, according to the way in which she uses Augustine's concept of sign. They are loose media of communication and ambiguous in both directions. Summing up, intuition, intellect, and knowledge objectify while reason, wisdom and thought abstract and dialogue with words and metaphors. However, as soon as we start defining anything, reason becomes intellect, thought becomes intuition, and wisdom becomes knowledge. There is no third alternative: either we leave thought in abstraction and not-definition or we will use it for destructive ends. The third paradox emerges. Thought is our glory and our curse.

Grossman's account of knowledge parallels Arendt's one. Even when we think of goodness, our thought becomes violent. Grossman is no philosopher and he does not argue upon distinctions. He simply states that knowledge produces ideologies because knowledge follows logic and logic tends to unification while life aims to differences. He relies somehow on the same pattern: reason is indispensable to account for reality and thus to resisting power. Shtrum's fierce resistance to political pressure is due to his loyalty to truth. Even his discovery stems from a free glance to truth during Kazan nights. At the same time reason imprisons Liss, Mostovskoy and Abarchuk in their ideologies. They stick to ideas they always followed with the strength of logic. They are monsters created by the logic of their ideas. Wisdom becomes knowledge, Arendt would say.

However, as far as knowledge is concerned, thinks differently from the German-American political theorist. Certainly, he agrees on the mechanism of ideology and his

²⁷ Ivi, 108, 110.

²⁸ For a comprehensive sketch of imagination see W. Heuer, 2007.

²⁹ H. Arendt, 2002, 110.

³⁰ H. Arendt, 1977-78, 109.

³¹ Ivi, 110-125.

account ends up with the same paradox: ideology tends to win through, and by, our thought. However, for Grossman meaning and truth are not severed from one another, and the link between thought and reality is not entrusted to ambiguous words.

Let us begin with the second proposition. While Arendt considers words and thought as parts of the same realm, and entrust words for making contact with visible reality, Grossman's work presents a more continuous and sophisticated pattern based on what we can call basic kinds of signs as icons and indices.

Many times we find his characters finding out the truth through sentiments and through the physical contact with objects. Let us think about Shtrum's description of his nuclear discovery, which is the result of a very complicated assembling of mathematical formulas. «...Rustling of leaves, the light of the moon, millet porridge with milk, the sound of flames in the stove, snatches of tunes, the barking of dogs, the Roman Senate, Soviet Information Bureau bulletins, a hatred of slavery, and a love of melon seeds»³². Darenky looks at the old Cossack spurring his horse and riding through the steppe: his feelings transform his blood into the concept of freedom that pounds at his temples³³. Feelings are icons. They represent reality by a subtle kind of similarity; they bring us the reality we face in its more overt aspect and form. They really save appearances treating them as signs. Sofya Osipovna clarifies Grossman's conception in a remarkable passage: «As she listened to people's cries and mutterings, she realized that their heads were filled with painfully vivid images that no words could ever convey. How could these images be preserved, how could they be fixed – in case men remained alive on earth and wanted to find out what had happened?»³⁴

Besides icons, Grossman uses tons of indices. In a wonderful paper, Anna Bonola showed that the words of freedom in Grossman are often very indexical³⁵. Indexes show reality by brute connection. If they are words, they are proper nouns or pronouns, or common nouns used as proper nouns, or put in long lists. They indicate reality as rigid designators, making deception by ideology a little more difficult.

Words are symbols and, since they require interpretation, they are always an ambiguous medium. Grossman knows that and underscores the truth of words only when they are free, namely when they belong to a vision of the world, when they are really fruit of our thought. In this case, they illuminate part of reality as icons and indexes do. Words can help freedom when they are within true friendships, namely within friendships dedicated to discover the truth that human beings can know: the connection between signs and our experience. The symbolic level of words is the one of which Arendt talks as well, but Grossman shows that the link with reality is more complex and more faithful to experience than Arendt's account shows. Moreover, if we read Grossman in this semiotic way, we will see another peculiarity of his masterpieces. Icons, indexes

³² V. Grossman, 2011, 429.

³³ Ivi, 362-5.

³⁴ Ivi, 254.

³⁵ A. Bonola, 2011, 301-31.

and symbols are signs, namely they connect experience (object) and meaning. That is why meaning is not severed from visible reality and from invisible truth. Meaning is strongly connected to experience, whether visible or invisible. It stems from signs and the more they are basic (icons and indices), the surest they are. Signs that stem from objects carry on meanings. Truth is a meaning that reaches peace, which becomes fully visible. Therefore, there are not many truths in the world, but those that we reach are reliable. Contrary with Arendt, Grossman relies on scientific truth and, sometimes even on historical truth: the fierce enemy of any party truth recognizes the moment of truth that follows the meaningful battle of Stalingrad.

The Germans weren't shooting. It was quite. The silence made their heads whirl. They felt as though they had grown empty, as though their hearts had gone numb, as though their arms and legs moved in a different way from usual. It felt very odd, even inconceivable, to eat *kasha* in silence, to write a letter in silence, to wake up at night and hear silence. This silence then gave birth to many different sounds that seemed new and strange. [...] These minutes of silence were the finest of their lives. During these minutes they felt only human feelings; none of them could understand afterwards why it was they had known such happiness and such sorrow, such love and such humility. [...] There is only one truth. There cannot be two truths. It's hard to live with no truth, with scraps of truth, with a half-truth. A partial truth is no truth at all. Let the wonderful silence of this night be the truth, the whole truth... Let us remember the good in these men; let us remember their great achievements³⁶.

Finally, if truth is accomplished meaning, there are many questions we cannot settle down because there are many questionable meanings. So much so that *Life and Fate* is full of questions about future, meaning, hopes. Meaning is a provisional sign that we have to question and to dialogue about if we want to get to a truth. Nevertheless, meaning is itself a sign that there is the truth, no matter how long it will take to get to it. The epistemic paradox of the entanglement among thought, meaning, and truth is here less absolute. Here comes the difference between Arendt and Grossman: neither at a political nor at a metaphysical level, but at an epistemic one. Grossman, even sharing a pessimist ontological commitment, seems to imply that a positive answer to the questions of our life has to exist because of the meaningful beauty of our gestures and questions. Even more paradoxically, and contradictory to the ontological claim, this possibility of a positive horizon is the final vertiginous limit of human reason, and the only way out of a totalitarian Fate.

Conclusion

The experiential liberalism is thus described by three paradoxes one has to endure in order to keep freedom and experience of reality inseparably together. In fact, to

³⁶ V. Grossman, 2011, 784-6.

experience reality means to act practically in the world. That is why it is so important to keep the word «experience» instead of «existence» in order to define this kind of liberalism. Grossman and Arendt have a broad view of existence that has to include the entire ontological/logical realms of possibilities, of facts, of mental and practical habits of action, and the transition among those realms. Their liberalism keeps together the political, the metaphysical, and the epistemic dimensions. They stress the importance of existence, and in particular of natality, as the source of this experience, but they both open it up existence to a temporal immortality, to a non a priori foundationalist essence of humanity, to a new and nuanced articulation of thought and action. In particular, both strive for a different and more concrete way of understanding and saying human experience. «Existentialist liberalism» would be too a narrow word to describe this rich pattern.

When one wants to defend the freedom of action grounding it on «experience» as Grossman and Arendt did, he/she has to tolerate the pendulum of opposites as individual/society, finite/infinite, thought/action. Our authors tried to find different and sophisticated solutions to keep together these opposites. Arendt's public space theory and Grossman's fool gestures are notably some of those technical, experiential tools. However, the tools are very different and signal the originality of the authors whereas the endurance of the three paradoxes marks a common line of thought that can be shared by whoever wants a political commitment based on human individual experience as opposed to ideology. It is a powerful original way to conceive liberalism, which amounts also to different values not easily defensible in the traditional views of liberalism. However, it highlights also the extreme difficulty of any liberalism in the entanglement between the positive and the negative sides of freedom.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARENDR Hannah, 1958, *The Origins of Totalitarianism*. World Publishing Company, Cleveland.

ARENDR Hannah, 1961, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Viking Press, New York.

ARENDR Hannah, 1964, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the banality of evil*. Viking Press, New York.

ARENDR Hannah, 1972, *Reflections on Pentagon Papers*. Harcourt Brace Jovanovic, New York.

ARENDR Hannah, 1977-78, *The life of the Mind*. Harcourt Brace Jovanovich, New York.

ARENDRT Hannah, 2002, *Denktagebuch*. Piper, München-Zürich.

BERNSTEIN Richard J., 1977, *Political theory and Praxis*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

BIRMINGHAM Peg, 2006, *Hannah Arendt and Human Rights*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

BOELLA Laura, 1993, *Phenomenology and Ontology: Hannah Arendt and Maurice Merleau-Ponty*. In *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Springer, Berlin.

BONOLA Anna Paola, 2011, «Forza chiara e libera della parola. Forme linguistiche in Vita e destino». In *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, ed. P. Tosco, 301-331. Rubbettino, Soveria Mannelli.

GRAYBOSCH Anthony, 2011, «Una telefonata da Stalin». In *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, ed. P. Tosco, 215-230. Rubbettino, Soveria Mannelli.

GROSSMAN Vasilij, 2011, *Life and Fate*, translated by R. Chandler. Random House, London.

HEUER Wolfgang, 2007, «Imagination is the prerequisite of understanding. The bridge between thinking and judging». In *Hannah Arendt: filosofia e totalitarismo*, eds. F. Foster and F.R. Recchia Luciani. Il Melangolo, Genova.

MCCARTHY Michael H., 2012, *The Political Humanism of Hannah Arendt*. Lexington, Lanham.

PASSERIN D'ENTRÈVES Maurizio, 1994, *The political philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London and New York.

CONVERGENZE METODOLOGICHE E APPROCCIO INTERDISCIPLINARE: UNA NECESSITÀ IRRINUNCIABILE?*

SALVATORE MONDA**

Abstract: the purpose of this paper is to lay the groundwork for a larger discussion on the possible limits of the interdisciplinary approach in research and teaching at University level.

Keywords: interdisciplinarity – disciplinarity – deep specialisation – academic disciplines – research

«Wer nichts über die Sache versteht, spricht über die Methode»
(Gottfried Hermann)¹

Il compito che mi è stato affidato dagli organizzatori della Conferenza di Ateneo consiste nel porre le basi per una riflessione sui possibili limiti dell'interdisciplinarietà, perorando la causa dell'approccio specialistico in ambito accademico. Non ho acquisito nel tempo particolari competenze o meriti in materia, né sono autore di scritti sui metodi della didattica e della ricerca scientifica, ma nutro la speranza che l'esercizio quotidiano di

* Pubblico in questa sede, con minimi ritocchi e l'aggiunta di note e riferimenti bibliografici essenziali, il testo pronunciato l'11 maggio 2016 in occasione della Conferenza di Ateneo dell'Università degli Studi del Molise. Oltre a rinnovare i miei ringraziamenti al Magnifico Rettore, Prof. Gianmaria Palmieri, e agli organizzatori della Conferenza per il cortese invito, desidero esprimere la mia gratitudine anche al collega e amico Lorenzo Scillitani, che ha voluto pubblicare questo intervento sulla rivista che dirige. Mi corre l'obbligo di precisare che il mio discorso si inseriva in un contesto di relazioni che ruotavano intorno a due coppie di argomenti contrapposti: interdisciplinarietà e specializzazione, globale e locale. Questo mio breve lavoro non intende offrire un quadro teorico in materia di interdisciplinarietà: la sua finalità è esclusivamente pratica e indirizzata ad aprire una discussione su un tema importante in una realtà, come quella accademica, che spesso vive di tensioni tra opposti indirizzi e fatica a trovare un giusto equilibrio.

** Salvatore Monda, Professore associato di Lingua e letteratura latina L-FIL-LET/04, Università degli Studi del Molise. Email: salvatore.monda@unimol.it

¹ Uno dei maestri a cui devo gran parte della mia formazione, Scevola Mariotti, che si dimostrò sempre particolarmente attento al metodo filologico, al punto che ai suoi allievi era disposto a perdonare piccoli e grandi errori, ma non quelli che potessero evidenziare lacune metodologiche, apprezzava tuttavia lo studioso impegnato ad affrontare problemi specifici assai più di colui che si dedica alle vane questioni di metodo. A questo proposito, soleva citare l'aforisma del grande filologo tedesco Gottfried Hermann che ho riportato in esergo («Chi non capisce niente dell'argomento parla del metodo»).

queste due attività mi abbiano reso ben consapevole della sostanza della nostra professione di docenti e ricercatori universitari e che, pertanto, il mio discorso non risulti del tutto banale e privo dei necessari fondamenti teorici. Inoltre, mi piace immaginare che l'invito a tenere un simile discorso sia stato rivolto proprio a me perché è noto tra colleghi e amici il senso di ripulsa che da sempre nutro nei confronti delle mode che periodicamente si affacciano nell'ambito dell'istruzione e della ricerca e che sembra debbano rivoluzionare il nostro lavoro e persino la nostra visione del mondo, mentre poi si riducono a tendenze e orientamenti il più delle volte transitori. L'interdisciplinarietà negli ultimi anni ha rappresentato una di queste irrinunciabili necessità – in realtà del tutto rinunciabili – e sull'argomento è stata prodotta una letteratura anche troppo cospicua (e ripetitiva nei ragionamenti), oltre a un'infinita serie di normative istituzionali che ad essa fa riferimento². Naturalmente il mondo manicheo che fin qui sembra delinearsi nelle mie parole (l'interdisciplinarietà è il male, la specializzazione è il bene) non corrisponde del tutto alla realtà delle cose. Ci sono esperienze, che comunemente definiamo interdisciplinari, centri, istituti, progetti di ricerca, che nascono e si sviluppano con il concorso di più discipline: la nostra valutazione nei loro confronti deve limitarsi ai risultati ottenuti, possibilmente senza pregiudizi di sorta verso la loro natura. Dirò di più: sottoscrivo quanto afferma Roberto Caso in un bell'articolo apparso su *Roars*³, che osserva come, malgrado i richiami all'interdisciplinarietà nell'attuale legislazione in materia universitaria, o nelle indicazioni contenute nei bandi PRIN e persino negli statuti di prestigiosi Atenei, la situazione sia poi ben diversa. Cito le parole dello studioso: «Le carriere dei ricercatori sono costruite sulla base dei settori disciplinari. Si procede solo se si pubblicano lavori e si partecipa a progetti rigidamente disciplinari».

Con tali premesse vorrei comunque provare ad esprimere le ragioni del mio dissenso nei confronti del ricorso, che secondo la mia opinione risulta il più delle volte semplicistico, ad un approccio interdisciplinare. Non intendo negare che il sapere possa o debba indirizzarsi verso i più disparati domini e che quindi la conoscenza sia, per sua natura, interdisciplinare. Ma qui non si discute di sapere, bensì di ciò che, nel ristretto ambito accademico, è in grado di creare, talora in maniera considerevole, i presupposti e i fondamenti del sapere: la ricerca e l'offerta formativa, due aspetti del nostro lavoro che non andrebbero mai separati, ma che in questa occasione vorrei provare a considerare isolatamente.

Comincio dalla prima (la ricerca). E lo faccio con una domanda: nella ricerca scientifica l'interdisciplinarietà esiste davvero? Se ci pensiamo bene, la risposta non può che essere negativa. Esistono le ricerche, su temi e problemi concreti: questi ultimi talvolta hanno un'origine comune a più ambiti disciplinari, più spesso appartengono ad un ambito ben preciso, ma la loro soluzione può dipendere dall'intervento di altre

² Per un primo orientamento bibliografico rinvio ai volumi di J. Moran, 2002, e A. Chettiparamb, 2007, che offrono anche un rapido inquadramento storico del concetto e della relativa terminologia, sebbene limitati all'ambito anglosassone.

³ R. Caso, 2014.

discipline in supporto, con altre metodologie, altri mezzi, ecc. Le discipline, considerate singolarmente, possono risultare fondamentalmente aporetiche in relazione ai loro obiettivi e talvolta il superamento di un problema appare possibile solo in virtù di un supporto esterno. Ma tutto ciò è naturale e da sempre la ricerca scientifica mette in contatto studiosi e discipline anche molto distanti tra loro. L'accumulo, o, meglio, lo scambio di dati di varia provenienza non fa altro che contribuire alla soluzione di un problema. Quindi, alla fine, l'interdisciplinarietà nella ricerca non ha neppure ragione di esistere come categoria e metodologia scientifica. In altri termini il concorso di più discipline non deve necessariamente porsi come un fenomeno di integrazione delle competenze scientifiche, bensì come un fenomeno di interazione di tali competenze.

Passiamo alla formazione: un ambito nel quale il discorso sull'interdisciplinarietà appare ben più radicato nella letteratura dedicata all'argomento e, talvolta, purtroppo, nella pratica dell'insegnamento. Nella ricerca di convergenze metodologiche e meccanismi comuni di apprendimento è naturale che lo sviluppo di teorie relative all'interdisciplinarietà abbia avuto origine in ambito pedagogico, sociologico ed epistemologico. In particolare la pedagogia nella seconda metà del Novecento ha posto l'accento sulla necessità di superare gli orientamenti positivistici che riflettevano nelle materie di insegnamento scolastico le rigide separazioni tra le discipline⁴. Come ha bene evidenziato Ferruccio Ceva⁵, è merito dell'approccio interdisciplinare aver evitato tendenze antidisciplinari, come quei metodi (di Dewey e altri) che proponevano l'annullamento delle materie di insegnamento ipotizzando un metodo di apprendimento che dall'osservazione di un fenomeno legato all'esperienza reale sviluppasse le diverse conoscenze nei vari ambiti di studio. Il merito della rimozione di questi metodi approssimativi va sicuramente agli orientamenti di matrice strutturalista. Jean Piaget a partire almeno dal 1964 ha impostato gran parte del suo lavoro sull'esigenza di una nuova articolazione delle relazioni tra le discipline, sostenendo, in ultima analisi, l'unità del sistema delle scienze⁶.

Vorrei ricordare, però, che gli esempi di Piaget molto spesso vanno in direzione di un'integrazione tra discipline già molto vicine e dai confini non rigidi, quali l'aritmetica e la logica, oppure la fisica e la chimica. Mentre nelle successive riflessioni relative all'approccio interdisciplinare nelle teorie educative spesso ci si è spinti ben oltre. Sarà questo il motivo per cui, nella bibliografia più recente sull'argomento il nome dello studioso è quasi del tutto scomparso? Il sistema ipotizzato da Piaget è dinamico (non a caso la sua epistemologia è detta genetica perché concepisce l'analisi della conoscenza come una costruzione progressiva) e nasce in opposizione alle teorie positiviste elaborate in materia da Auguste Comte. Le riflessioni di Piaget sulla natura dei rapporti tra le scienze, visti come un vicendevole arricchimento delle scienze stesse, si oppongono alla

⁴ J. Hamel, 2002, rivendica il ruolo della pedagogia nel futuro sviluppo di una corretta pratica interdisciplinare, con argomenti piuttosto generici.

⁵ F. Ceva, 1982, 20.

⁶ Cfr. almeno J. Piaget, 1964, 1967, 1970a, 1970b, 1972.

visione riduzionista di Comte che parcellizza le discipline in senso gerarchico dall'alto verso il basso. In un saggio presentato in un seminario sull'interdisciplinarietà organizzato nel 1970 dal *Centre pour la Recherche et l'Innovation dans l'Enseignement* dell'Université de Nice, Piaget⁷ esamina tre tipi di relazioni fra discipline:

il grado inferiore è rappresentato dalla multidisciplinarietà (quando «la soluzione di un problema richieda informazioni a due o più scienze o settori di conoscenza senza però che le discipline messe a profitto siano modificate o arricchite da quella che le utilizza»); il secondo dall'interdisciplinarietà («nel quale la collaborazione fra discipline diverse o fra settori eterogenei di una medesima scienza conduce ad interazioni vere e proprie, a reciprocità di scambi tale da determinare mutui arricchimenti»); l'ultimo livello, è caratterizzato dalla transdisciplinarietà («che non si limiti al raggiungimento di interazioni e reciprocità fra ricerche scientifiche, ma collochi tali legami dentro a un sistema totale privo di frontiere stabili fra le discipline»).

Piaget nel 1970 considera la transdisciplinarietà un sogno, pur auspicando per il futuro che essa si realizzi in funzione di una relativa soppressione delle frontiere tra le scienze⁸.

Un altro convinto sostenitore dell'interdisciplinarietà, che a più riprese si è occupato della questione, è il filosofo e sociologo francese Edgar Morin⁹. In un articolo del 1994 lo studioso ha proposto una tesi conciliante, tesa a superare la frammentazione delle discipline ma con l'obiettivo di preservarne le caratteristiche specifiche. A tal proposito è ricorso al concetto di metadisciplinarietà¹⁰. In seguito Morin ha preferito approfondire la pratica della transdisciplinarietà quale sistema più adatto alla connessione dei saperi¹¹.

Se il linguaggio – anche quello moderno, a partire dalla seconda metà del Novecento – ci ha abituati a una serie impressionante di neologismi formati con il prefisso *inter-* (si pensi a tecnicismi di ambito universitario quali: internazionalizzazione, interfacoltà, interateneo, interdipartimentale), tuttavia il sostantivo «disciplinarietà» e l'aggettivo «disciplinare» risultano essere gli oggetti delle neoformazioni più ardite¹². Per la molteplice gamma di neologismi appartenenti a tale campo semantico rinvio a un articolo a firma di Pier Giuseppe Rossi e Silvia Biondi, nel quale gli autori illustrano le attuali

⁷ J. Piaget, 1972 (cito dalla trad. it., 96, 97, 99).

⁸ Quella delle tappe che conducono alla transdisciplinarietà diventerà poi un elemento ricorrente nella letteratura sull'argomento (vd., da ultimo, J.-P. Resweber, 2011), una sorta di versione moderna della *scala caeli* cara alla teologia cristiana tardoantica e medievale!

⁹ Cfr. soprattutto E. Morin, 1990, 1994a, 1994b. Sul contributo di Morin all'interdisciplinarietà vd. A. d'Iribarne, 2008.

¹⁰ E. Morin, 1994b.

¹¹ Si veda la cosiddetta trilogia sull'educazione (E. Morin, 1999, 2000, 2014) in cui lo studioso affronta il problema del superamento delle barriere tra scienze positive e cultura umanistica.

¹² In inglese un sinonimo di *interdisciplinary* è *cross-disciplinary* (incrocio di discipline). Oltre a *multidisciplinarietà*, *pluridisciplinarietà*, *transdisciplinarietà* e *metadisciplinarietà* esistono anche *codisciplinarietà* e *polidisciplinarietà*. Vale la pena di ricordare, inoltre, che in inglese *interdiscipline* è un sostantivo che definisce quel particolare tipo di disciplina accademica che in realtà è l'unione di due o più discipline, come la sociolinguistica, la biorobotica, ecc., per le quali si creano istituti, centri di ricerca, collane e riviste.

tendenze della critica in materia di interdisciplinarietà e le differenze semantiche dei vari composti¹³.

Dalla fine degli anni Sessanta l'Unesco ha prodotto molte iniziative a favore della pratica dell'interdisciplinarietà nell'insegnamento, culminate nel congresso del 1985, pubblicato l'anno successivo col titolo *L'interdisciplinarité dans l'enseignement général*¹⁴. Quindi il richiamo istituzionale all'impiego diffuso di questo tipo di approccio ha radici lontane. In Francia si segnala l'attività del *Centre International de Recherches et études Transdisciplinaires* (CIRET), fondato nel 1987, che nel suo sito web mette a disposizione dei lettori numerosi documenti e articoli.

Gli scettici o, meglio, i detrattori dell'interdisciplinarietà sono i cosiddetti disciplinacisti convinti – quali il sottoscritto, per intenderci – che in nome del rigore scientifico richiamano continuamente l'attenzione sui danni che l'approccio interdisciplinare comporta nella formazione di una seria *institutio* nel giovane studioso¹⁵: se si è troppo interdisciplinari si finisce con l'essere indisciplinati. Per la verità, di tanto in tanto, anche in ambito pedagogico e delle scienze sociali si leva qualche voce contraria allo spasmodico vagheggiamento dell'approccio interdisciplinare¹⁶.

Il vero problema è che è errato il presupposto fondamentale delle teorie favorevoli all'interdisciplinarietà, ovvero l'estensione dei metodi e dei mezzi da una disciplina all'altra. La solita vecchia questione del primato dei metodi generali sulle nozioni particolari (o viceversa, naturalmente). Sta di fatto che non esiste un modello di apprendimento unico che garantisca la trasferibilità di un risultato formativo da un ambito disciplinare all'altro. Possono esserci dei processi di apprendimento simili e comuni a più discipline (e lo scambio, ad esempio tra matematica e linguistica, può essere fecondo di idee e di stimoli), ma non metodologie applicabili a tutti i campi della conoscenza¹⁷.

Tuttavia la vera domanda è: la frammentazione o disgregazione del sapere è realmente un danno? Certo se parliamo di 'frammentazione' e 'disgregazione' usiamo termini non proprio attraenti, ma se proviamo a ribaltare la questione, ricorrendo a un'espressione più neutrale, come 'molteplicità dei saperi e delle discipline', forse siamo meglio disposti verso la tutela della specificità degli ambiti disciplinari. Non finirò mai di ricordare che esiste anche una finalità pratica nell'insegnamento delle singole materie, che richiede un alto grado di specializzazione. Se Scuola e Università s'indirizzassero unicamente alla formazione di menti in grado di porre e risolvere questioni globali, che

¹³ P. G. Rossi e S. Biondi, 2014. L'articolo offre anche un esempio di come l'uso di simili composti possa diventare piuttosto ardito, quando, per spiegare il pensiero dello studioso canadese Bernard Terrisse, gli autori si esprimono con una formula ai limiti del comprensibile: «dalla mono-disciplinarietà (intra-disciplinarietà) alla trans-disciplinarietà passando dalla multi-disciplinarietà/pluri-disciplinarietà e dalla interdisciplinarietà» (147-148).

¹⁴ L. D'Hainaut, 1986.

¹⁵ Vd. l'efficace sintesi che delle due opposte tendenze fa P. Charaudeau, 2010.

¹⁶ Si vedano, ad es., i lavori di D. Bridges, 2006, e J. Bourdon, 2011.

¹⁷ Sul problema vd. R. Titone, 1977, 105.

fine farebbero le conoscenze più profonde nei vari campi del sapere – umanistico, scientifico, tecnologico – che solo un'*institutio* specialistica è in grado di procurare?

Gli antichi Greci, e con loro i Romani, che hanno trasmesso al mondo occidentale il sapere greco, pur nell'inclinazione verso una *paideia* di ampio respiro, in grado di plasmare la *forma mentis* del cittadino, ci hanno tramandato una prima distinzione disciplinare. Oggi la nostra realtà accademica vive una contraddizione di fondo: siamo passati dalle discipline tradizionali alle sottodiscipline (rappresentate, almeno in Italia, dai cosiddetti settori scientifico-disciplinari), con confini non sempre bene individuabili tra quelle affini, ma poi, posti di fronte alla conquista dell'iperspecializzazione, finiamo con l'agognare l'orientamento opposto, ovvero il superamento delle discipline. Una simile tensione tra particolare e universale ha portato a ibridi raccapriccianti. È il caso, ad esempio, dei settori concorsuali, che – talvolta in ragione della sola esiguità del corpo docente di una determinata disciplina – mettono insieme settori che non hanno alcunché in comune (il caso più curioso a me noto è quello della storia delle religioni unita alla paleografia e alla storia del libro: forse perché si considera che abbiano in comune il Libro, la Bibbia?).

Si ha netta l'impressione che l'aspirazione all'interdisciplinarietà rappresenti soltanto il nostro tentativo di rimediare a ciò che viviamo come un peccato originale: la bipartizione del sapere che da tempo il mondo occidentale ha attuato tra le scienze umane e le scienze positive (deduttive e sperimentali). La storia delle idee è un percorso infinito, che non conosce limiti disciplinari: ecco il motivo per cui esistono discipline, come quelle filosofiche, che si pongono al centro del sapere, con la pretesa di rappresentare quell'unione interdisciplinare che, di fatto, resta un vagheggiamento della vita contemplativa e che all'atto pratico si scontra con l'oggettivo moltiplicarsi delle conoscenze.

Ho sempre criticato gli studiosi incapaci di uscire dal proprio ristrettissimo campo di studio, non solo quelli che non mostrano un minimo di curiosità verso altre forme del sapere, ma anche quanti nella loro vita si muovono esclusivamente in un solo ambito di ricerca. Eppure queste sono attitudini particolari dei singoli ricercatori o, se vogliamo, difetti di fabbrica di determinate scuole, ai quali non può rimediare un indirizzo universitario interdisciplinare. Il compito dell'Università è quello di intervenire nella fase ultima della formazione di un giovane. Una fase in cui all'approccio intellettuale e culturale in senso lato si affianca un primo contatto, che definirei «operativo», con un particolare campo di studi, un contatto che nello sviluppo del processo formativo consente di appropriarsi anche degli elementi di dettaglio di un settore o di una disciplina: e ciò, sia ben chiaro, vale anche per le scienze umane. Come sempre l'equilibrio del giusto mezzo rappresenta la soluzione migliore. È invece compito della scuola – che per sua natura è multidisciplinare e, talvolta, interdisciplinare – di sviluppare le naturali attitudini degli studenti e di ampliarle verso più vasti orizzonti. Il buon vecchio Liceo Classico resta il miglior percorso per offrire ai giovani un'educazione di ampio respiro, per formare le loro menti e renderle in grado di affrontare tutti i campi del

sapere. Un gioiellino tutto italiano, che le numerose riforme stanno lentamente, ma inesorabilmente, affossando.

Ho accennato alla scuola: mi si consenta, allora, una breve digressione. Sempre più spesso da circa venti anni a questa parte si confonde il piano dell'istruzione con quello della verifica: se una buona istruzione deve stimolare lo scolaro attraverso momenti di incontro di due o più discipline, che poi la verifica dell'apprendimento debba necessariamente andare nella direzione dell'interdisciplinarietà a me pare un danno all'intelligenza dei ragazzi e un tripudio della superficialità. Mi riferisco in particolare alla tesina finale dell'esame di stato, per la quale – come è noto – si richiede un percorso interdisciplinare e per la quale gli studenti sono costretti a indicibili sforzi di fantasia per mettere insieme soggetti affatto differenti (un unico argomento che contenga riferimenti, ad esempio, a italiano, storia, chimica, matematica, filosofia e, se possibile, anche alle scienze motorie).

Ma torniamo all'Università: le prime due parti del percorso, le lauree triennali e magistrali, soprattutto nelle Università medio-piccole, sono inserite in Dipartimenti pluridisciplinari nei quali, a dispetto di intitolazioni già di per sé ampie e accoglienti, sono presenti le più disparate aree CUN senza alcun criterio, né didattico, né scientifico. Se un Dipartimento monosettoriale oggi non ha più ragion d'essere e uno pluridisciplinare ha sicuramente maggiori possibilità di sviluppo e di crescita in termini di risultati¹⁸, tuttavia le esagerazioni in questa direzione creano soltanto confusione, reale impossibilità di gestire obiettivi di ricerca sensati e un'offerta formativa talmente variegata da risultare praticamente inutile.

La questione, di riflesso, si pone anche per i dottorati. Quelli attuali, caratterizzati da una struttura e un'organizzazione interdisciplinari, hanno ucciso la formula stessa del dottorato. I corsisti di una determinata disciplina nel corso dei tre anni vengono privati del necessario confronto con i colleghi che si occupano di argomenti affini ai loro e, invece, hanno come unica opportunità – che dovrebbe essere soltanto accessoria – quella di confrontarsi con colleghi delle più disparate discipline. Per non parlare delle lezioni e dei seminari, che, nella migliore delle ipotesi, si risolvono nella frequenza di brillanti lezioni magistrali, che però, sul piano della metodologia scientifica di riferimento, spesso rivelano scarsa capacità di contribuire allo sviluppo delle necessarie competenze specifiche. In una Università che, dall'introduzione dei crediti formativi in poi, parcellizza e appiattisce il lavoro del docente universitario e impedisce la trasmissione di un sapere più specialistico durante il percorso formativo curricolare, se si toglie anche al Dottorato l'opportunità di un apprendistato di alto profilo e di rigore scientifico, rischiamo che i nostri allievi, futuri studiosi e colleghi, diventino come Margite, il personaggio dell'omonimo poemetto che gli antichi attribuivano a Omero e di cui si dice nel primo frammento dell'opera:

¹⁸ Vd. le giuste osservazioni di A. Krishnan, 2009, 50.

πόλλ' ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ' ἠπίστατο πάντα¹⁹.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BOURDON Jérôme, 2011, «L'interdisciplinarité n'existe pas». In *Questions de communication*, vol. 19: 155-170.

BRIDGES David, 2006, «The Disciplines and the Discipline of Educational Research». In *Journal of Philosophy of Education*, vol. 40: 259-272.

CASO Roberto, 2014, «Rompete le righe ma senza sconfinare. La via italiana all'interdisciplinarità». In *Roars*, n. del 6 marzo (<http://www.roars.it/online/rompete-le-righe-ma-senza-sconfinare-la-via-italiana-allinterdisciplinarita/>).

CEVA Ferruccio, 1982, «Oltre la 'scuola attiva'». Introduzione a PIAGET, BRUNER, OLSON, KARPLUS 1982.

CHARAUDEAU Patrick, 2010, «Pour une interdisciplinarité "focalisée" dans les sciences humaines et sociales». In *Questions de communication*, vol. 17: 195-222.

CHETTIPARAMB Angelique, 2007, *Interdisciplinarity: a literature review*. The Interdisciplinary Teaching and Learning Group, Southampton.

D'HAINAUT Louis, 1986, *L'interdisciplinarité dans l'enseignement général. Étude de Louis D'Hainaut à la suite d'un Colloque international sur l'interdisciplinarité dans l'enseignement général organisé à la Maison de l'Unesco au 1er au 5 juillet 1985*. Unesco, s.l.

D'IRIBARNE ALAIN, 2008, «L'influence de la pensée d'Edgar Morin sur la gestion du CNRS: Un modeste témoignage». In *Synergies Monde*, vol. 4: 165-172.

HAMEL Jacques, 2002, «La pédagogie comme pivot de l'interdisciplinarité». In *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, vol. 30: 143-151.

KRISHNAN Armin, 2009, *What are Academic Disciplines? Some observations on the Disciplinarity vs. Interdisciplinarity debate*. National Centre for Research Methods, Southampton.

¹⁹ «Sapeva fare molte cose e le faceva tutte male».

MORAN Joe, 2002, *Interdisciplinarity: The New Critical Idiom*. Routledge, London.

MORIN Edgar, 1990, «De l'Interdisciplinarité». In *Carrefour des sciences. Actes du Colloque du Comité National de la Recherche Scientifique sur l'interdisciplinarité*. 12-13 février 1990, Palais de l'UNESCO. Introduction par François Kourilsky. Éditions du CNRS, Paris: 21-29 (una versione dell'articolo leggermente rimaneggiata è Morin 1994b).

MORIN Edgar, 1994a, «Interdisciplinarité et transdisciplinarité». In *Transversales Sciences/Cultures*, vol. 29: 4-8.

MORIN Edgar, 1994b, «Sur l'interdisciplinarité». In *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires*, vol. 2 (<http://ciet-transdisciplinarity.org/bulletin/b2c2.php>).

MORIN Edgar, 1999, *La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*. Le Seuil, Paris.

MORIN Edgar, 2000, *Les Sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Le Seuil, Paris.

MORIN Edgar, 2014, *Enseigner à vivre. Manifeste pour changer l'éducation*. Actes Sud, Arles.

PIAGET Jean, 1964, «Classification des disciplines et connexions interdisciplinaires». In *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 16: 598-616 (ora in Piaget 1970b: 149-187, da cui cito).

PIAGET JEAN, 1967, «Le système et la classification des sciences». In Jean Piaget (dir.), *Logique et connaissance scientifique (Encyclopédie de la Pléiade, 22)*. Gallimard, Paris: 1151-1224.

PIAGET Jean, 1970a, «Problèmes généraux de la recherche interdisciplinaire et mécanismes communs». In *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*. Première partie: *Sciences sociales*. Mouton/Unesco, Paris - La Haye: 559-628.

PIAGET Jean, 1970b, *Psychologie et épistémologie. Pour une théorie de la connaissance*. Éditions Gonthier, Paris.

PIAGET Jean, 1972, «L'épistémologie des relations interdisciplinaires». In *L'interdisciplinarité: problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*. OCDE, Paris: 131-144 (trad. it. in Piaget, Bruner, Olson, Karplus 1982: 81-100).

PIAGET Jean, BRUNER Jerome S., OLSON David R., KARPLUS Robert, 1982, *Pedagogia strutturalista*, a cura di Ferruccio Ceva. Paravia, Torino.

RESWEBER Jean-Paul, 2011, «Les enjeux de l'interdisciplinarité». In *Questions de communication*, Vol. 19: 171-200.

ROSSI Pier Giuseppe, BIONDI Silvia, 2014, «Interdisciplinarità». In *Education Sciences & Society*, Vol. 5.1: 147-153.

TITONE Renzo, 1977, *Dallo strutturalismo alla interdisciplinarità. Itinerari psicopedagogici*. Armando Editore, Roma.

IL DISPOSITIVO LOGICO DEL CIRCUITO ORGANICO NEL PENSIERO DI JOHN DEWEY: STORIA, TEORIA E PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

MATTEO SANTARELLI*

Abstract: this paper aims at showing that the logic device of organic circuit, introduced in the 1896 article *The Reflex Arc Concept in Psychology*, is also acting in John Dewey's theory of valuation (1939) and his socio-political analysis about individualism (1930). Particularly, the concept of organic circuit seems to constitute the logical anti dichotomic structure of Dewey's thought in all its extent. In the final section of the paper, some difficulties raised by the application of this concept in the domain of social sciences will be discussed. Particularly, I will try to understand if the concept of organic circuit is able to account for the asymmetric nature of some social interactions.

Keywords: organic circuit – John Dewey – valuation – individual, social, reciprocity – asymmetry

Assieme a Gregory Bateson¹ e Pierre Bourdieu², John Dewey fa parte di quella cerchia ristretta di autori capaci di mettere in discussione in modo radicale i dualismi fondamentali del pensiero moderno, quali quelli che oppongono mente e corpo, individuo e società, mezzi e fini, fatti e valori. La filosofia deweyana è infatti fondata su di una logica antidicotomica, che spinge a pensare in termini funzionali e interattivi le distinzioni che tradizionalmente sono state intese come delle opposizioni ontologiche.

Il suo approccio sembra essere fondato in particolare sul concetto di circuito organico, impiegato nell'articolo del 1896 *The Reflex Arc Concept in Psychology*. È interessante come in questo testo di psicologia sperimentale Dewey introduca un dispositivo logico che può essere applicato a differenti campi tematici e disciplinari. In particolare, affermare che la relazione tra due termini va pensata attraverso il dispositivo logico del circuito organico, significa sostenere che questi due elementi

* Matteo Santarelli, Dottorando in Innovazione e gestione delle risorse pubbliche – Curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione, Università degli Studi del Molise. Email: matteosantarelli1985@gmail.com.

¹ G. Bateson, 1972.

² P. Bourdieu, 1980, P. Bourdieu 1996.

interagiscono reciprocamente, che il loro ruolo può cambiare nel tempo e che le loro funzioni vanno intese all'interno di una coordinazione più ampia.

In questo articolo tenterò di mostrare come questo dispositivo sia attivo non soltanto nella psicologia sperimentale di Dewey, ma anche nelle riflessioni morali avanzate in *Theory of Valuation* (1939) e nelle analisi sociopolitiche proposte in *Individualism, Old and New* (1930). Il circuito organico sembra così rappresentare la struttura logica dell'approccio antidicotomico di Dewey entro un ampio raggio di ambiti d'indagine.

Nel paragrafo finale dell'articolo, ci si chiederà infine in via preliminare se lo schema logico del circuito organico sia capace di dare conto della natura asimmetrica che caratterizza alcune interazioni sociali, ad esempio le relazioni di potere. Una questione destinata a rimanere aperta, quantomeno all'interno del presente articolo.

Oltre il meccanicismo. Il concetto di circuito organico

Come già anticipato, il concetto di circuito organico viene introdotto nell'articolo *The Reflex Arc Concept in Psychology*. In questo importante saggio del 1896 Dewey si propone di superare l'opposizione meccanicista tra stimolo e risposta che struttura gran parte della psicologia sperimentale di fine Ottocento. L'obiettivo polemico è la teoria dell'arco riflesso, secondo la quale «lo stimolo di particolari recettori sensoriali determina una risposta automatica, vale a dire indipendente dalla volontà del soggetto. L'arco riflesso è la struttura che compone il sostrato nervoso di una parte «afferente» (che porta l'impulso al centro, costituito dal midollo spinale o dal cervello) e di una parte «efferente» (che porta l'impulso dal centro ai muscoli periferici)»³. Da questo punto di vista, stimolo e risposta rappresentano così due elementi distinti e isolati, legati da relazioni causali di tipo meccanico e dalla necessaria mediazione del centro nervoso.

Contro questo approccio, Dewey afferma che i due momenti della stimolazione e della reazione fanno parte di una coordinazione psicomotoria più ampia, all'interno della quale essi possono essere distinti in quanto svolgono delle funzioni differenti. Questa distinzione funzionale può essere delineata soltanto a partire dallo sfondo comune di un profondo intreccio. Da un lato, uno stimolo sensoriale può essere percepito solamente in presenza di una predisposizione nell'organismo percipiente. Immaginiamo un fortissimo rumore. Questo suono potente e fastidioso non potrà essere percepito come uno stimolo in assenza di un soggetto capace di compiere il complesso atto psico-motorio dell'ascolto: «lo "stimolo" emerge da questa coordinazione; è generato da quest'ultima in quanto sua matrice»⁴.

Allo stesso tempo, la risposta motoria porta con sé lo stimolo come suo contenuto e come oggetto di rielaborazione. Pensiamo ad un bambino che osserva una candela. La

³ G. Szpunar, 2010, 128.

⁴ J. Dewey, 1896, 110 (Tutte le traduzioni dall'inglese sono a cura dell'autore del presente articolo, salvo ove diversamente indicato).

vista della luce gli provoca il desiderio di toccare il fuoco con la mano. Le dita si avvicinano troppo: il bambino inavvertitamente si brucia, e ritira velocemente la mano. Come interpreterebbero questa situazione i teorici dell'arco riflesso? Semplice: lo stimolo sensoriale della vista della candela ha provocato la reazione motoria del «toccare con la mano»; lo stimolo del «toccare con la mano» il fuoco ha provocato la reazione motoria del «ritrarre prima possibile la mano». Secondo Dewey invece la risposta non è un evento meccanico che segue l'occorrere della stimolazione. Al contrario, la risposta è «nello» stimolo: «La bruciatura è il vedere originario, l'esperienza ottico-oculare originaria estesa e trasformata nel suo valore. Non è più un semplice vedere; è il vedere-una-luce-che-significa-dolore-quando-avviene-un-contatto»⁵. Stimolo e risposta non rappresentano dunque due elementi separati, eterogenei, connessi esclusivamente tramite relazioni meccaniche di causa-effetto, quanto piuttosto due momenti di un'organizzazione che Dewey chiama appunto circuito organico e definisce nel seguente modo:

Ciò che abbiamo è un circuito, e non un arco o il segmento rotto di un cerchio. Questo circuito può essere definito più correttamente come organico piuttosto che come riflesso, poiché la risposta motoria determina lo stimolo, tanto quanto lo stimolo sensoriale determina il movimento. Difatti, il movimento avviene solo allo scopo di determinare lo stimolo, di fissare il tipo di stimolo che esso è, di interpretarlo⁶.

Dunque, lo stimolo e la risposta non sono due elementi isolati e discreti, che si incontrano solamente per mezzo di una relazione causale e meccanica. Al contrario, sono due momenti interconnessi di un'organizzazione interattiva più ampia che Dewey chiama circuito organico, e all'interno della quale la stimolazione determina la risposta tanto quanto la risposta determina la stimolazione. La distinzione tra questi due elementi è possibile soltanto all'interno di questa coordinazione. Stimolo e risposta si distinguono solamente in virtù del ruolo che svolgono all'interno del circuito organico.

Questa ipotesi deweyana comporta delle conseguenze teoriche assolutamente cruciali. In primo luogo, rifiutando il paradigma meccanicista dell'arco riflesso Dewey supera la separazione metafisica tra idea (dimensione psichica), azione motrice (dimensione fisica) e percezione (dimensione intermedia tra psichico e fisico). Il valore di questa intuizione è stato recentemente confermato da numerose scoperte scientifiche contemporanee, le quali hanno ampiamente relativizzato l'opposizione tra dimensione motrice e dimensione cognitiva. Basti pensare alla teoria dei neuroni specchio e della cognizione incorporata⁷.

Ciò che tuttavia interessa maggiormente, ai fini della tesi sostenuta all'interno del presente articolo, è il fatto che il concetto di circuito organico introduca un dispositivo logico di carattere generale. Ma cosa si intende per circuito organico? Si può astrarre la

⁵ J. Dewey, 1896, 98.

⁶ J. Dewey, 1896, 102.

⁷ Sul rapporto tra gli autori pragmatisti e queste recenti tendenze della psicologia sperimentale contemporanea, cfr. R. Madzia, 2013.

struttura di questo dispositivo logico dalle argomentazioni deweyane nell'articolo del 1896, affermando che due elementi fanno parte di una relazione di circuito organico se:

- a) interagiscono reciprocamente;
- b) il loro significato si sviluppa all'interno di questa stessa relazione;
- c) se nel corso del tempo c'è la possibilità che lo stesso elemento cambi il suo ruolo all'interno della relazione — per esempio, la mia risposta può diventare lo stimolo per una risposta ulteriore.

I paragrafi successivi mirano a dimostrare come nel pensiero di Dewey questa modalità di relazione non si applichi soltanto alla coppia stimolo-risposta, ma anche alle diadi mezzi-fini e individuo-società.

Fatti e valori, mezzi e fini

Nel fondamentale testo del 1939 *Theory of Valuation*, Dewey propone di discutere la questione dei valori dal punto di vista pragmatico della valutazione. In questa prospettiva, egli si domanda se i giudizi di valore siano dotati di oggettività. Questa possibilità è negata da coloro i quali considerano i valori in termini puramente soggettivi. La prospettiva che con il linguaggio del pensiero contemporaneo potremmo definire «emotivista» afferma che i giudizi di valore debbano essere considerati alla stregua di semplici interiezioni emotive⁸. Dire che qualcosa è moralmente ingiusto, è la stessa cosa che piangere perché si è posato un piede su di una pietra aguzza. Nei due casi, l'espressione linguistica esprime direttamente una sensazione, una reazione emotiva, ossia un comportamento sprovvisto d'oggettività e che dunque non può essere sottomesso al controllo della riflessione intelligente.

La risposta deweyana a questa critica protoemotivista si sviluppa attraverso due momenti. In primo luogo, Dewey concede che le valutazioni siano strettamente legate alle emozioni provate dall'individuo impegnato nella valutazione. Tuttavia, questa relazione non impedisce che le valutazioni possano essere oggettive. Difatti, ogni giudizio di valore è espresso dal linguaggio, anche nel caso in cui esprima un'emozione. Poiché il linguaggio è socialmente costituito, ogni valutazione in quanto atto linguistico è così fornita di una componente pubblica, sociale, ossia oggettiva. In secondo luogo, Dewey esamina l'opinione secondo la quale le valutazioni debbano essere intese come semplici espressioni di desideri. Anche in questo caso, il pensatore americano mostra come questa eventualità non implichi la natura puramente soggettiva delle valutazioni. Difatti, ogni desiderio è fondato su di una mancanza, su di una rottura oggettiva che investe lo svolgimento dell'interazione sociale. Inoltre, ogni desiderio chiama in causa una finalità, la cui realizzazione chiama in causa un intervento sulle condizioni oggettive che la

⁸ Per un confronto tra le prospettive emotiviste e il punto di vista pragmatista sul tema dei giudizi di valore, cfr. G. Marchetti, 2013.

definiscono e che la rendono possibile. In questo senso, Dewey afferma che è necessario distinguere tra *whishing*, ossia il puro e semplice auspicio, e *desire*, che al contrario comporta lo sforzo e il tentativo attivo di realizzazione. Di conseguenza, una valutazione desiderante è lontana dall'essere concepibile come necessariamente soggettiva.

Dunque, le valutazioni possono essere oggettive, anche nel caso in cui esprimano emozioni e desideri. Inoltre, contrariamente a quello che affermano gli emotivisti, le valutazioni possono essere valutate. Questo significa che esse sono oggettive non soltanto in quanto esistono socialmente e naturalmente, e quindi possono essere oggetto di indagine scientifica da parte della psicologia, della sociologia e dell'antropologia. Al contrario, i giudizi di valore possono essere sottomessi a loro volta a dei giudizi di valore: si può argomentare contro un certo sistema valoriale, e queste argomentazioni possono essere intelligenti e razionali, e non determinate solamente dalle emozioni o dal conflitto tra valori incompatibili. In breve, si possono valutare le valutazioni con una certa pretesa di oggettività e con un certo grado di intelligenza. In tal modo, le valutazioni possono essere trasformate attraverso una valutazione intelligente.

In tal modo, Dewey sfida indirettamente una tradizione filosofica il cui rappresentante più importante è senza dubbio Max Weber. Allo scopo di comprendere questo dibattito a distanza, è necessario introdurre la distinzione tra mezzi e fini. Questa distinzione è cruciale nell'economia della discussione che la modernità ha dedicato alla questione della morale. Secondo Max Weber, la separazione tra mezzi e fini coincide con i limiti dell'azione della ragione strumentale. Difatti, la discussione razionale può illuminare la scelta dei mezzi più appropriati, e può anticipare le conseguenze che un certo atto può produrre. Tuttavia, la ragione è impotente di fronte alla scelta dei fini. Da un punto di vista morale, l'attività razionale può decidere come fare qualcosa, ma non può decidere cosa fare.

La posizione weberiana sembra riprodurre la divisione dominante tra fatti e valori, trasformandola nell'opposizione tra mezzi e fini. Questo dualismo si riflette nell'impossibilità da parte della riflessione intelligente di mettere in discussione i fini, ossia i valori. L'indagine razionale può impegnarsi allo scopo di ottenere una conoscenza scientifica dei fatti morali, concepiti come fenomeni sociologici, antropologici e psicologici. Tuttavia, questa conoscenza si rivela essere incapace di determinare la scelta ultima dei fini. Si possono conoscere perfettamente le cause, le ragioni, le condizioni di un disaccordo morale, senza che questa comprensione possa aiutare a risolvere il conflitto in esame. Alla base del conflitto morale c'è infatti una lotta «mortale» e «inespiabile» tra valori, senza alcuna possibilità di relativizzazione e di compromesso:

Tra i valori, cioè, si tratta *ovunque e sempre* in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra «dio» ed il «demonio». Tra di essi non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso⁹.

⁹ M. Weber, 1917, 265.

Il fatto che nella vita ordinaria e nelle scelte concrete delle persone in carne ed ossa i valori «s'incrociano e s'intrecciano», non toglie che essi siano in realtà «mortalmente nemici». L'uomo che vive nella banale e quotidiana mescolanza dei valori

si sottrae piuttosto alla scelta tra «dio» e il «demonio», evitando di decidere quale dei valori in collisione tra loro sia dominato dall'uno e quale invece dall'altro, misconoscendo il fatto che ogni singola azione, e la vita consapevole nel suo insieme, rappresenta una catena di decisioni ultime mediante cui l'anima (come in Platone) sceglie il suo proprio destino, il che vuol dire il senso dell'agire e del suo essere¹⁰.

Di fronte a simili decisioni, l'uomo è solo di fronte alla propria coscienza, e né la scienza né la conoscenza empirica della realtà possono essergli d' aiuto.

Allo scopo di chiarire ulteriormente la sua posizione, Weber propone l'esempio di un sindacalista. Mettiamo che le argomentazioni scientifiche dimostrino che i valori sui quali l'azione politica di quest'ultimo è fondata siano inutili nelle condizioni sociali attuali. Inoltre, poniamo che le conseguenze prodotte dalla sua azione sindacale si rivelino oramai addirittura dannose per i lavoratori che egli vorrebbe difendere. Ora, secondo Weber tutte queste argomentazioni non mettono in discussione le posizioni etiche del sindacalista. La scelta dei fini ultimi è legata a un senso del sacro, a un senso d'integrità personale che si fonda nell'obbedienza a un valore ultimo. Non c'è alcun ragionamento, alcuna considerazione a proposito dei mezzi che in linea di principio possa mettere in discussione l'adesione morale a un determinato fine.

Il sindacalista realmente coerente vuole semplicemente mantenere in se stesso, e per quanto possibile suscitare in altri, un determinato modo di sentire che gli appare assolutamente dotato di valore e sacro. Le sue azioni esterne, proprio quelle che in partenza sono condannate anche a un'assoluta mancanza di successo, hanno in ultima analisi lo scopo di dargli, di fronte al proprio foro interiore, la certezza che questo modo di sentire è puro, che esso ha cioè la forza di «comprovarsi» in azioni, e non è soltanto una mera smargiassata¹¹.

Si può affermare che nella prospettiva di Weber «il fine giustifica i mezzi». Ma se da un punto di vista pseudo-machiavelliano – Machiavelli non ha mai scritto questo famoso aforisma – la sottomissione della prima dimensione alla seconda è fondata sul primato del realismo politico, nel caso di Weber essa è giustificata dall'affermazione della sacralità dell'attaccamento ai fini ultimi. All'interno del legame sacro tra l'individuo e le sue convinzioni morali fondamentali, non c'è alcun posto per la discussione critica dei mezzi impiegati allo scopo di raggiungere un fine ideale.

La prospettiva di Weber è rovesciata da Dewey¹². Anche secondo il pensatore americano la relazione tra mezzi e fini gioca un ruolo centrale all'interno della questione

¹⁰ M. Weber 1917, 272.

¹¹ M. Weber, 1917, 273-274.

¹² Dal testo può sembrare che vi sia stata una vera discussione tra i due autori. Purtroppo, Weber non è mai menzionato all'interno della discussione deweyana sulla relazione tra mezzi e fini, né viceversa.

dei valori. Tuttavia, differentemente da Weber egli afferma che questo rapporto non deve essere pensato in termini dicotomici. Ciò significa che la relazione tra le due dimensioni non è puramente arbitraria o strumentale, ma al contrario è essenziale. Un esempio può aiutare a rendere più chiara l'argomentazione deweyana. L'orrore suscitato dalla soluzione finale nazista e da tutti i massacri etnici non può essere separato dai mezzi impiegati, ossia l'eliminazione dei membri della razza considerata inferiore. Se i mezzi impiegati fossero stati differenti, i fini si sarebbero potuti valutare in modo differente. Perché? Perché si sarebbe trattato semplicemente di fini differenti. Per esempio, senza la mediazione della violenza fisica e istituzionale la soluzione finale nazista diventerebbe una semplice forma di intolleranza razziale. I due fini differenti «soluzione finale» – «intolleranza razziale» possono, e devono, essere entrambi considerati negativi. Tuttavia, è evidente che si tratta di due obiettivi, di due «valori», di due fini differenti. Dunque, ogni cambiamento relativo ai mezzi può potenzialmente ripercuotersi di un di un cambiamento a livello dei fini.

Pare così piuttosto evidente il fatto che Dewey comprenda l'articolazione della relazione tra mezzi e fini attraverso lo schema logico del circuito organico già impiegato nel testo psicobiologico del 1896. Egli afferma infatti che i fini sono contenuti nei mezzi, tanto quanto i mezzi sono contenuti nei fini. Di conseguenza, ancora una volta viene affermato il primato della relazione. L'oggetto della valutazione non è mai il fine in se stesso. Piuttosto, ciò che noi valutiamo è una determinata configurazione di mezzi e fini. Ogni giudizio che ha per oggetto esclusivamente i mezzi o i fini è un giudizio per definizione incompleto e insufficiente. Da un lato, giudicare i mezzi senza metterli in relazione con i fini corrispondenti equivale a rinunciare a comprendere il loro significato. Dall'altro, come già constatato in precedenza l'esistenza di un «fine in sé» è una debole astrazione illusoria.

La relazione tra mezzi e fini soddisfa inoltre una seconda caratteristica del circuito organico, ossia il fatto che i ruoli non siano ontologicamente fissati. Ciò significa che ciò che in una situazione presente agisce da fine, in una situazione futura possa agire come un mezzo.

La distinzione tra fini e mezzi è temporale. Ogni condizione che deve essere portata in essere allo scopo di fungere da mezzo è, *in quella connessione*, un oggetto di desiderio e un fine-in-vista, laddove il fine attualmente raggiunto è un mezzo per fini futuri, così come è un test per le valutazioni precedentemente realizzate¹³.

È per questo che, a differenza di Weber, Dewey rifiuta di riferirsi a fini assoluti. Se il contesto cambia, i fini possono perdere la loro natura finale. Per comprendere meglio questo passaggio, si può rielaborare l'esempio del sindacalista proposto da Weber. Immaginiamo che questo sindacalista sia profondamente legato all'ideale, ossia il fine, secondo il quale il lavoro sia la sola fonte di riconoscimento economico, giuridico e

¹³ J. Dewey, 1939, 219.

morale. Purtroppo, nel contesto attuale la disoccupazione giovanile supera il 50%: la maggior parte dei giovani non ha lavoro, e dunque dal punto di vista del sindacalista è totalmente sprovvista di ogni forma di riconoscimento. Poiché la sua ideologia – il termine è qui impiegato senza alcuna connotazione negativa – afferma che il salario è la sola forma legittima di remunerazione, egli sarà contrario a ogni forma di sostegno economico strutturale che sia separata dal lavoro. Tuttavia, senza un tale sostegno la dignità individuale dei giovani sarà in balia dei capricci del mercato del lavoro. Dunque, lo sviluppo della situazione sociale e storica fa emergere un fine ulteriore, al lato del primato presunto assoluto del lavoro: la dignità. Di fronte a questa novità, può succedere che il sindacalista metta in questione la natura assoluta del fine che aveva diretto la sua azione politica fino a quel momento. In particolare, egli può realizzare che il valore del lavoro sia in realtà un mezzo in vista di un fine superiore, ossia la dignità dell'individuo. Dunque, se i due fini entrano in conflitto, dovremo rielaborare le nostre convinzioni e le nostre pratiche in vista di questo primato. In virtù di questa valutazione, il sindacalista può dunque sostenere un'iniziativa quale il reddito di cittadinanza, che dal suo punto di vista precedente appariva come una misura illegittima.

Nel testo del 1939 Dewey sostiene che questo genere di valutazioni, nelle quali i ruoli di mezzo e fine possono cambiare di fronte a una nuova situazione, non siano dei tradimenti della natura autentica della morale. I fini possono e devono essere valutati intelligentemente, se non si vuole ricadere nell'idealismo astratto o nel lassismo. Valutare un fine comporta la conoscenza dei mezzi che sono chiamati in causa dalla sua realizzazione. Inoltre, una simile valutazione può comportare un cambiamento di ruolo: il fine può apparire come un mezzo in rapporto a un fine ulteriore. Questo modello di valutazione comporta la cooperazione dell'intelligenza riflessiva, dell'indagine scientifica e del piano emotivo. L'oggettività dei valori e delle valutazioni è concepita così da Dewey in modo sintetico, piuttosto che in modo riduzionista.

Lo schema logico impiegato nella *Theory of Valuation* pare così essere quello del circuito organico. Come nel caso della relazione tra stimolo e risposta, i mezzi e i fini agiscono attraverso una relazione reciproca. Da un lato, i mezzi sono sempre stimati in rapporto al fine che si vuole raggiungere attraverso la loro mediazione. Dall'altro, i fini possono essere giudicati soltanto se si possono identificare e discutere i mezzi che sono coinvolti nella loro realizzazione¹⁴. Inoltre, i due ruoli non sono ontologicamente fissati. Un certo fine può diventare un mezzo per un fine ulteriore, allo stesso modo in cui una risposta può agire da stimolo verso una risposta successiva.

All'interno del pensiero di Dewey si delinea così una continuità tra il livello psicobiologico e il livello della valutazione, che corrisponde in un certo senso al livello etico. Tuttavia, questa continuità non è fondata su una forma di riduzionismo. Al contrario, la comunità di funzionamento che unisce l'interazione tra stimolo e risposta e il

¹⁴ Per un'analisi del superamento da parte di Dewey dello schema mezzi-fini nella sua versione classica, cfr. H. Joas 1996.

rapporto tra mezzi e fini trova il suo fondamento nell'operatore logico del circuito organico. È per questo che la continuità tra le coppie stimolo/risposta e mezzi/fini può essere concepita come naturalista a patto che venga adottata una concezione ampia del livello psicobiologico¹⁵. Questa concezione deve includere l'esistenza delle finalità che, come sottolineato da Dewey in *Experience and Nature*, sono state bandite dalla natura da parte del pensiero meccanicista moderno¹⁶. All'interno della continuità deweyana si tengono così insieme elementi che apparirebbero come eterogenei da un punto di vista riduzionista: il realismo morale – i fini esistono, e possono essere valutati oggettivamente –; il naturalismo – il regno dell'etica non è separato né ontologicamente, né logicamente dal livello psicobiologico –; il primato della relazione sugli elementi singolari.

Nel paragrafo successivo, tenterò di dimostrare che questa continuità logica può essere estesa anche al livello socio-politico. Difatti, il dispositivo logico del circuito organico sembra essere utile allo scopo di comprendere una delle coppie concettuali più importanti del pensiero di Dewey.

Individuale e sociale. Le origini della crisi

Il rapporto tra individuale e sociale è esplicitamente trattato nel testo del 1930 *Individualism, Old and New*. Il punto centrale delle argomentazioni che vengono sviluppate in questa collezione di brevi saggi è l'analisi della condizione del *lost individual*, dell'individuo smarrito. Questa condizione è connotata dall'insicurezza, dalla mancanza di fiducia in se stessi, dall'incertezza, dalla confusione, dall'irritazione e soprattutto dalla perdita di significato, poiché l'individuo smarrito ha perso l'orientamento in un mondo sociale che ormai gli è estraneo. Tutte queste caratteristiche non derivano da una patologia endogena individuale. Al contrario, esse possono essere ricollegate a una condizione fondamentale di insicurezza sociale: «i legami che un tempo sostenevano l'individuo, che gli hanno fornito un appoggio, una direzione e un'unità di visione della vita sono pressoché scomparsi. Di conseguenza, gli individui sono confusi e disorientati»¹⁷.

La crisi individuale è così fondata su delle precise condizioni sociali. È interessante notare come queste condizioni non siano semplicemente delle condizioni puramente politiche ed economiche. Certamente, la Grande Depressione americana degli anni 30 è stata una fonte innegabile d'insicurezza e paura. Tuttavia, la crisi dell'individuo non è il semplice effetto della povertà e della perdita di fiducia verso il sistema politico. Piuttosto, essa è legata a una disorganizzazione più profonda che si è prodotta all'interno della società. In particolare, gli individui hanno sviluppato il loro sistema di valori precedente all'interno di un contesto sociale che non esiste più. Un rapido cambiamento sociale ha

¹⁵ Per una definizione pragmatista del livello psicobiologico, cfr. G. Baggio, 2015.

¹⁶ Vedi J. Dewey, 1925.

¹⁷ J. Dewey, 1930, 40 (trad. it. a cura di R. Gronda).

fatto sparire le condizioni entro le quali alcuni valori ed alcune idee potevano trovare il loro significato. Dunque, la crisi dell'individuo non coincide con la perdita dei valori. Piuttosto, essa è provocata dalla presenza di valori che hanno perso il loro significato.

Tra questi, c'è il valore dell'individuo. Durante la prima modernità, l'individualismo agiva da movimento emancipatore in lotta contro istituzioni oppressive quali la Chiesa e lo Stato. Successivamente, l'oggetto polemico cambiò: non più alcune istituzioni sociali in particolare, ma « il Sociale » in se stesso. La libertà e l'emancipazione divennero il sinonimo della rottura radicale tra dimensione individuale e dimensione sociale. Un conflitto interno alla società che opponeva progressisti e conservatori fu trasformato nel conflitto ontologico, politico e morale tra due entità separate: «l'individuo» e «il sociale»¹⁸.

Ma l'ascesa dell'individualismo ha prodotto dei risultati contrari rispetto a quelli attesi. Nei suoi testi incentrati sulla Grande Depressione, Dewey sottolinea come la distruzione dei legami sociali abbia minacciato tutti gli interessi e i legami fondamentali dell'individuo, gettandolo nell'incertezza. Questa insicurezza ha prodotto due effetti gravemente dannosi: in primo luogo, a causa di questo smarrimento l'individuo, invece di ritrovarsi liberato ed emancipato, è caduto in una profonda *impasse*; in secondo luogo, il successo incondizionato dell'individualismo ha prodotto una domanda reattiva di sociale che è stata raccolta soltanto dai totalitarismi.

In tal modo, l'individualismo ha contribuito all'emergere della crisi dell'individuo. La distruzione dei legami sociali ha paradossalmente prodotto un individuo smarrito e paralizzato. Questa è la grande contraddizione logica e morale dell'individualismo. Tuttavia, un ritorno a una forma di comunitarismo estremo rappresenterebbe un impossibile e non auspicabile passo indietro della storia e dell'umanità, come dimostrato dai totalitarismi. Conseguentemente, il vecchio e contraddittorio individualismo deve lasciare il passo alla costruzione di un nuovo individualismo.

Come già affermato, la crisi dell'individuo ha delle evidenti radici sociali, poiché il suo smarrimento è stato prodotto dalla distruzione delle vecchie condizioni entro le quali determinati valori, ai quali egli è ancora attaccato, si erano sviluppati. Se si vuole agire sulla condizione individuale, si dovrà dunque agire sulla società. In particolare, secondo Dewey è necessario individuare all'interno delle condizioni sociali del presente le possibilità a partire dalle quali si potranno immaginare e costruire la società e l'individuo del futuro. Il modello in questo senso è quello delle piccole comunità di scienziati. In queste comunità la libertà dell'individuo è allo stesso tempo limitata ed estesa da un controllo di tipo scientifico. L'origine di questo controllo è difatti immanente alla stessa pratica scientifica, e dunque non deriva da una fonte esteriore di coercizione. In tal modo, la qualità e la potenza del contributo individuale vengono amplificate attraverso la mediazione interna della discussione pubblica. Secondo Dewey, a partire da questo

¹⁸ J. Dewey, 1943, 212.

modello si può costruire un'organizzazione sociale democratica che può superare la rottura tra individuale e sociale, ossia una delle cause più profonde della crisi.

È interessante notare come la continuità logica che accomuna il piano psicobiologico e il piano morale possa essere estesa al piano politico, in particolare alla relazione tra individuo e sociale. L'analisi deweyana propone infatti di concepire quest'ultima nei termini di una relazione di circuito organico. La crisi dell'individuo è difatti incomprendibile senza un riferimento alle sue condizioni sociali. La causa di questa impossibilità risiede nel fatto che la separazione tra le due entità de «l'individuo» e del «sociale» è una finzione irrealistica. Come sottolineato da Dewey, la distruzione dei vecchi rapporti sociali e l'assenza di nuovi legami ha distrutto l'iniziativa individuale, mostrando così la natura contraddittoria del vecchio individualismo. È per questo che l'opposizione tra individuo e sociale rappresenta un ostacolo al superamento della crisi. Il nuovo individualismo deve essere creato agendo sulle condizioni sociali. Allo stesso tempo, una nuova organizzazione sociale democratica deve permettere lo sviluppo dell'individuo, seguendo il modello delle piccole comunità scientifiche.

Questa soluzione sembra tuttavia introdurre un evidente primato del sociale. Difatti, Dewey pare sostenere che la soluzione alla crisi individuale consista nell'adattamento dell'individuo al nuovo contesto sociale. Questo mero adattamento è difficilmente concepibile come un esempio di interazione reciproca, nella misura in cui l'individuo deve semplicemente sottomettersi alla forza della società e all'inesorabilità dei suoi cambiamenti. Se fosse davvero così, la relazione tra individuale e sociale non sarebbe pensabile in termini di circuito organico.

Tuttavia, la posizione di Dewey è molto più sofisticata. La sua idea di adattamento non consiste nella semplice normalizzazione passiva dell'individuo di fronte alla potenza della società. Sebbene la dimensione sociale sia in qualche maniera primaria, visto che una mera soluzione individuale alla crisi è definita come impensabile, l'individuo può ad ogni modo selezionare e rielaborare creativamente le possibilità aperte dal contesto sociale vigente. Dunque, l'adattamento è concepibile in termini interattivi, poiché il contributo dell'individuo e la creazione di una nuova organizzazione sociale non hanno degli esiti predeterminati. Ancora una volta, il primato va attribuito alla relazione: l'adattamento creativo di Dewey non è il risultato di una semplice iniziativa individuale e privata, né l'effetto inevitabile dell'azione determinista della società. Piuttosto, esso consiste in una nuova modalità di relazione tra individuale e sociale. Questa relazione può essere asimmetrica, in quanto la potenza dell'individuo non è comparabile alla forza del sociale. Tuttavia, l'asimmetria non esclude un certo grado di reciprocità, come dimostrato dalla definizione deweyana del rapporto tra individuale e sociale. Questo rapporto non deve essere concepito come la lotta tra due soggetti ontologicamente separati, ossia «l'Individuo» e «il sociale». Piuttosto, si tratta di «configurazioni plurali di

associazione»¹⁹ all'interno delle quali l'individuo può svilupparsi, oppure può perdere il suo orientamento.

In breve, una relazione di circuito organico sembra essere attiva anche in questo contesto. È interessante come all'interno del rapporto tra individuo e sociale questo dispositivo si colori di una sfumatura platonica. Come nell'intellettualismo etico argomentato da Socrate, l'opposizione tra individuo e sociale non è pensata semplicemente come falsa a livello teorico, ma è addirittura ritenuta sbagliata, in quanto pericolosa e nociva. Riproducendo questo dualismo, l'individualismo ha prodotto disorientamento, dolore, disorganizzazione. Certo, con il termine «individualismo» Dewey non si riferisce strettamente a una semplice corrente intellettuale. Il movimento individualista è stato un movimento culturale, intellettuale, economico, politico. Di conseguenza, l'opposizione tra individuo e sociale è stata allo stesso tempo un'opposizione fittizia – in quanto è impossibile separare ontologicamente l'individuo e il sociale – e oggettiva – a causa della potenza delle conseguenze comportate dall'instaurazione di questa dicotomia. Per questo motivo, è sul piano politico che il dispositivo logico del circuito organico sembra raggiungere l'apice della sua forza sintetica. L'importanza di concepire la relazione tra individuale e sociale in termini interattivi assume un significato epistemologico, morale e politico.

Osservazioni conclusive

All'interno dell'opera di John Dewey, il dispositivo logico del circuito organico sembra produrre dunque una continuità tra la dimensione psicobiologia, la dimensione etica e quella politica. A partire dall'esistenza di questa continuità, la cui dimostrazione rappresenta il compito fondamentale del presente articolo, possono essere articolate in via preliminare alcune osservazioni conclusive.

In primo luogo, in base a quanto sostenuto finora e come già in parte anticipato, pare legittimo definire l'approccio deweyano come naturalista. Ciò non significa tuttavia che la teoria etica e politica di Dewey sia una teoria naturalista nel senso in cui lo sono la neuroetica e la neuropolitica contemporanee. Il pensatore americano non sostiene infatti che i criteri del bene e del giusto siano determinati da ciò che accade a livello neuronale. Al contrario, l'omologia logica che accomuna psicologia, etica e politica nel pensiero di Dewey non può essere concepita in termini riduzionisti, in quanto la continuità tra dimensione biopsichica e la dimensione sociopolitica non mira a ridurre la complessità dell'ambito umano. Il naturalismo di Dewey comporta un ampliamento del concetto di natura, piuttosto che una riduzione del dominio dell'esperienza umana.

È per questo motivo che il punto di vista deweyano pone delle questioni pressanti al pensiero contemporaneo. Difatti, la continuità logica tra psicobiologia, etica e politica

¹⁹ J. Dewey, 1943, 212.

indebolisce la forza argomentativa sia del naturalismo riduzionista, sia di quelle forme di ultra umanismo che rifiutano ogni riferimento al concetto di natura e ogni confronto con le scienze naturali. In tal modo, Dewey permette di vedere aldilà della dicotomia tra riduzionismo culturale e riduzionismo naturale, spingendo gli appartenenti ai due orientamenti a rendere più sofisticate le loro argomentazioni e le loro critiche incrociate.

Come facilmente intuibile, vi sono alcuni aspetti dell'applicazione del dispositivo del circuito organico alla dimensione socio-politica che devono essere elaborati e precisati. Dal punto di vista teorico, il punto critico più importante è rappresentato dalla questione dell'asimmetria²⁰. Come già osservato in relazione al rapporto tra sociale e individuale, la reciprocità di una relazione non è incompatibile con la sua natura asimmetrica. Tuttavia, la presenza di una profonda asimmetria sembra mettere in discussione la natura reciproca di un determinato rapporto. È il caso dei rapporti di potere. È possibile concepire relazioni di questo tipo alla luce del dispositivo logico del circuito organico? È possibile pensare una pratica chiaramente ed esplicitamente asimmetrica nei termini di una relazione reciproca?

Si tratta di una questione complessa e delicata, che chiama in causa una difficoltà generale del pensiero deweyano – e forse di tutta la scuola pragmatista – di fronte ai temi del potere e delle relazioni asimmetriche. Questa difficoltà è stata sottolineata da importanti autori interni alla storia contemporanea del pensiero pragmatista, come ad esempio Richard Bernstein, il quale in un contributo recente scrive: «talvolta, nel suo fare affidamento a metafore di armonia e unità armonica, Dewey sottostima il conflitto, la dissonanza e le relazioni asimmetriche di potere che interrompono l'armoniosa totalità»²¹.

Senza entrare in modo analitico nell'ampia questione del rapporto tra il pragmatismo e la questione del potere, è possibile avanzare alcune ipotesi di lavoro riguardo il problema specifico del rapporto tra asimmetria e reciprocità. In particolare, due possibili soluzioni alternative sembrano essere percorribili da un punto di vista deweyano.

Da un lato, è possibile pensare che le relazioni di potere contrassegnate da una forte componente asimmetrica siano relazioni a bassissimo contenuto di reciprocità. Qualora la bilancia dei rapporti di forza sia troppo sbilanciata verso una delle parti interagenti, la transazione tenderà così a perdere la propria natura reciproca. Dewey sembra propendere per questa ipotesi di lettura in un passaggio molto significativo di *Democracy and Education* dedicato all'analisi delle società dispotiche. All'interno di queste società, l'interesse comune è costruito ed esercitato a discapito dell'interazione reciproca e creativa tra i soggetti portatori di diversi interessi sociali:²²

²⁰ Sul tema dell'asimmetria, confronta L. Scillitani, 2011.

²¹ R. Bernstein, 1998, 149.

²² La citazione proposta è significativa, in quanto in essa l'analisi sociale e politica è articolata attraverso un riferimento esplicito alle categorie di stimolo e risposta. Ciò sembra avvalorare la lettura continuista dei vari ambiti del pensiero deweyano proposta nel presente articolo, e già avanzata negli scorsi anni nell'autorevole J. Garrison, 2003.

Ciò equivale a dire che non c'è un numero ampio di interessi comuni; non c'è un libero gioco di scambio reciproco tra i membri del gruppo sociale. Lo stimolo e la risposta sono eccessivamente unilineari. Al fine di avere un grande numero di valori in comune, tutti i membri del gruppo devono avere un'uguale opportunità di ricevere e prendere dagli altri. Deve esserci un'ampia varietà di esperienze e iniziative condivise. Altrimenti, le influenze che educano alcuni a diventare padroni, educaeranno altri a diventare schiavi. E l'esperienza di ogni parte perde in significato, quando il libero scambio di modelli cangianti di esperienze di vita si arresta²³.

In tal modo, nel passaggio dal piano biologico a quello socio-politico lo schema interattivo sembra assumere un carattere sempre più regolativo, e sempre meno puramente descrittivo. La reciprocità e l'apertura degli scambi all'interno della transazione caratterizza soltanto un certo tipo di società, ossia la società democratica.²⁴ Piuttosto che rappresentare la struttura onnipresente in tutte le interazioni sociali, il dispositivo logico del circuito organico appare dunque come il modello regolativo al quale dovrebbero tendere le relazioni che intercorrono all'interno di una società pienamente giusta e democratica.

È tuttavia possibile pensare in modo alternativo il rapporto tra schema del circuito organico e relazioni di potere, ad esempio sostenendo che quest'ultime siano caratterizzate da una reciprocità di tipo particolare. All'interno di queste relazioni, la presenza di una forte componente asimmetrica non esclude il fatto che le due parti vi sia un'interazione e una negoziazione continua. Anche nei rapporti di potere, è sempre in azione una «dialettica della dominazione»²⁵. In tale prospettiva, una particolare variante dello schema generale del circuito organico, tarata sul tipo particolare di reciprocità messo in atto dei rapporti di potere, potrebbe dare conto in modo adeguato anche di relazioni sociali fortemente asimmetriche.

Il compito di declinare in modo esatto le due diverse alternative, in questa sede soltanto abbozzate, di vagliarne sia la credibilità rispetto al reale svolgimento delle pratiche sociali, e ovviamente di delineare ulteriori soluzioni alternative, potrà essere adeguatamente svolto soltanto in un articolo successivo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BAGGIO Guido, 2015, *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G.H. Mead*. ETS, Pisa.

BATESON Gregory, 1972, *Towards an Ecology of Mind*. University of Chicago Press, Chicago.

²³ J. Dewey, 1916, 90.

²⁴ È imprescindibile in questo senso il riferimento a J. Dewey, 1921.

²⁵ A. Giddens, 1984.

BERNSTEIN Richard, 1998, «Community in the Pragmatic Tradition». In *The Revival of Pragmatism*, ed. M. Dickstein. Duke University Press, Durham.

BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*. Seuil, Paris.

BOURDIEU Pierre, 1996, *Meditations Pascaliennes*. Seuil, Paris.

DEWEY John, 1896, «The Reflex Arc Concept in Psychology». In *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, Volume 5, ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University, Carbondale (1972).

DEWEY John, 1916, *Democracy and Education*. In *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, Volume 9, ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University, Carbondale (1980).

DEWEY John, 1925, *Experience and Nature* In *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Volume 1, ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University, Carbondale (1981).

DEWEY John, 1927, *The Public and its Problems*. In *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Volume 2, ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University, Carbondale (1984).

DEWEY John, 1930, *Individualism, Old and New*. In *The Later Works of John Dewey, 1925-1952*, Volume 5, ed. Jo Ann Boydston . Southern Illinois University, Carbondale (1984).

DEWEY John, 1939, *Theory of Valuation*. In *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Vol. 13, ed. Jo Ann Boydston. Southern Illinois University, Carbondale (1988).

DEWEY John, 1943, «The Crisis in Human History». In *The Later Works of John Dewey*, Volume 15, ed. Jo Ann Boydston . Southern Illinois University, Carbondale (1989).

GARRISON Jim, 2003, «Dewey's Theory of Emotions: The Unity of Thought and Emotion in Naturalistic Functional "Co-ordination" of Behavior». In *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. XXXIX, No. 3, 405-443.

GIDDENS Anthony, 1984, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.

JOAS Hans, 1996, *The Creativity of Action*. University of Chicago Press, Chicago.

MADZIA Roman, 2013, «Chicago Pragmatism and the Extended Mind Theory: Mead and Dewey on the Nature of Cognition». In *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2013, V, 1.

MARCHETTI Giancarlo (a cura di), 2013, *La contingenza dei fatti e l'oggettività dei valori*. Mimesis, Milano-Udine.

SCILLITANI Lorenzo, 2011, *Antropologia filosofica del diritto e della politica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SZPUNAR Giordana, 2010, «Dewey, la teoria dell'arco riflesso e la transazione». In *Giornale Italiano della Ricerca Educativa*. III, Giugno 2010.

WEBER Max, 1917, «Il significato della valutatività delle scienze sociologiche ed economiche». In *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Torino.

**EMBODIMENT, EMOZIONI E FONDAMENTI DELL'ORDINE SOCIALE:
IL PERDURANTE CONTRIBUTO DI DURKHEIM**

CHRIS SHILLING*

(traduzione dall'inglese di Paolo Iagulli)**

Abstract: the body is a theme that sociology has only begun to make its own in the last two or three decades. Moving, in particular, on the reflective ground of the bodily bases of social action, the present text thematises the contribution to this domain of Émile Durkheim, a contribution that persists in the work of scholars who continue to reference his theory. From the writings of the great French sociologist can be derived a notion of the individual as embodied (humans *have* and *are* a body) and a theory of the body as the *source* and *locus* of social symbolism and a fundamental *means* for the construction of the symbolic order of society, and hence for the constitution of any society. The most important parts of this theory are the Durkheimian analyses of *Homo duplex*, totemism and effervescent action; thus an essential role is also played by the emotions, the foundational link between individual bodies and the social body.

Keywords: Durkheim – embodiment – emotions – body – social order – symbolic order – *homo duplex* – totemism – effervescent action

A partire dall'inizio degli anni ottanta del secolo scorso si è registrato un notevole sviluppo di studi sociologici sul corpo e di studi interdisciplinari attraverso cui il pensiero sociale è stato (ri-)sensibilizzato al tema delle basi corporali dell'azione sociale¹. Due robuste prospettive teoriche hanno tendenzialmente dominato queste analisi. Da un lato, alcuni autori hanno individuato nel corpo e nella sua gestione un elemento fondamentale in relazione all'omnicomprensivo *ambiente esterno* in cui l'azione sociale si verifica. Bryan Turner², ad esempio, ricorre a Thomas Hobbes e a Talcott Parsons e al loro

* Chris Shilling, Professore di Sociologia, University of Kent. Email: C.Shilling@kent.ac.uk

L'articolo è stato tradotto dall'originale inglese contenuto in: Chris Shilling, 2005, *Embodiment, emotions, and the foundations of social order: Durkheim's enduring contribution*. In *The Cambridge Companion to Durkheim*, eds. Jeffrey C. Alexander and Philip Smith. Cambridge University Press, Cambridge, 211-238

** Paolo Iagulli, Docente a contratto di Sociologia dei processi culturali SPS/08, Università degli Studi di Bari. Email: piagulli@iol.it.

¹ C. Shilling, 2005.

² B. Turner, 1996.

«problema dell'ordine sociale» e individua nella riproduzione e regolazione delle comunità nel tempo e nello spazio, nel vincolo al desiderio (individuale) e nella rappresentazione dei corpi le questioni chiave per ogni società. Dall'altro lato, alcuni analisti hanno considerato il corpo come fondamentale per l'*ambiente interno* dell'azione sociale. Arthur Frank³, ad esempio, esamina le opportunità e i limiti dell'azione come dati dal «problema dei corpi stessi». Studi così centrati e orientati sull'azione si sviluppano generalmente attraverso l'attenzione alla «propria esperienza del proprio corpo e della corporeità» e attingono alle risorse teoriche e quindi alle fonti interazioniste, fenomenologiche e esistenzialiste fornite da figure quali Georg Simmel e Maurice Merleau Ponty⁴.

Questi due robusti approcci si concentrano su un tema che ha costituito storicamente una sorta di «presenza assente» entro la sociologia⁵: pur emergendo come un importante fenomeno sociale in considerevoli studi, ad esempio, sulle metropoli, sulla divisione del lavoro e sulla razionalizzazione, il corpo solo raramente era stato oggetto di un significativo interesse sociologico in senso stretto. Questi studi restano, infatti, indiscutibilmente legati alle sociologie dell'ordine e dell'azione che hanno a lungo caratterizzato l'eredità e il patrimonio riflessivo sociologico⁶. Da un lato (sociologie dell'ordine), la corporeità e la fisicità umana vengono viste esternamente all'azione, legate e/o subordinate alla società; in questa prospettiva i corpi sono, essenzialmente, un problema strutturale. Dall'altro lato (sociologie dell'azione), insieme all'interesse per il corpo, viene enfatizzato il comportamento umano come comportamento posto in essere da soggetti che si impegnano sensorialmente ed emozionalmente (oltre che cognitivamente) con il loro mondo sociale. E qui, invece, l'*embodiment* è visto come più o meno strettamente legato all'azione sociale.

In questo contesto non dovrebbe sorprendere che teorici contemporanei del corpo abbiano utilizzato scritti sociologici classici. Nel lavoro di questi teorici sono, ad esempio, ben presenti la re-interpretazione di Parsons dell'hobbesiano «problema dell'ordine» e l'esame da parte di Weber delle etiche religiose e dell'azione sociale. Sorprendentemente, c'è invece stata una certa trascuratezza per ciò che riguarda il contributo di Durkheim a questa area tematica. Solo alcuni teorici del corpo hanno considerato seriamente il suo lavoro⁷, mentre gli studiosi di Durkheim hanno generalmente sottovalutato la rilevanza del pensiero del sociologo francese al fine di analizzare la centralità del corpo emozionale per le collettività sociali⁸. Questa è una lacuna grave perché dagli scritti di Durkheim è, invece, ben possibile ricavare una teoria

³ A. Frank, 1991, 43.

⁴ T.J. Csordas, 1994; A. Frank, 1991, 48; D. Leder, 1990.

⁵ C. Shilling, 2003.

⁶ A. Dawe, 1970.

⁷ Cfr., ad esempio, P. Falk, 1994; J. Janssen, T. Verheggen, 1997; P.A. Mellor, C. Shilling, 1997; C. Shilling, 2005.

⁸ Ma si vedano M. Gane, 1983; S.G. Meštrović, 1993.

del corpo fisico ed emozionale (che sente ed esprime emozioni): insomma, una teoria del corpo come fondamentale *mezzo* multidimensionale per la costituzione della società. Tale teoria si basa su tre ragioni. I corpi sono una rilevante *fonte* di quei simboli attraverso cui gli individui riconoscono se stessi come appartenenti alla società. Essi costituiscono un importante *luogo* per questi simboli (che sono anche incorporati in ciò che Mauss⁹ descriveva come *l'habitus* e che formano/influenzano i gesti, le abitudini, e gli affetti degli individui). Infine, i corpi hanno le potenzialità sociali e quindi forniscono i *mezzi* attraverso cui gli individui trascendono i loro *self* egoistici e si mostrano energicamente attaccati all'ordine simbolico della società. Questo approccio ci permette di apprezzare la rilevanza del corpo nell'ottica di molteplici interessi teorici perché esso evita analiticamente di (con-)fondere il corpo sia con l'esercizio strutturale del controllo che con l'esercizio individuale della azione sociale libera.

Il presente scritto si sviluppa attraverso una spiegazione di ciò che descriverò come *il paradosso del corpo* che sta al centro della teoria della società di Durkheim. Nei suoi scritti sull'*Homo duplex* Durkheim¹⁰ affermava che gli esseri umani sono nati come corpi individuali con la capacità di sentire il loro ambiente in modo soltanto rudimentale o elementare, e con impulsi asociali ed egoistici che non possono mai essere del tutto sradicati neppure entro l'ordine sociale più integrato. Tuttavia, Durkheim suggerisce anche che la natura incarnata degli esseri umani o, se si preferisce, il fatto che essi *hanno* e *sono* (anche) un corpo, fornisce loro la capacità, oltre che la necessità, di trascendere il loro stato naturale e individuale, e di unirsi ad altri in virtù di idee e ideali morali condivisi. Il paradosso contenuto in questa analisi è che gli individui devono negare parte di ciò che è essenziale al loro «sé» corporale per entrare nell'ordine simbolico della società, eppure essi *hanno bisogno* di questo ordine sociale sia per sopravvivere che per prosperare.

Comincerò col focalizzarmi sul ruolo del corpo nella teoria del totemismo di Durkheim, una teoria che dimostra come la società si esprima attraverso rappresentazioni collettive o, detto diversamente, attraverso un *ordine simbolico* (segni, miti, idee e credenze caratteristiche della *coscienza collettiva* del gruppo). Poi interrogherò la visione di Durkheim relativamente alla relazione tra natura umana, effervescenza collettiva e suddetto ordine simbolico della società. Questa relazione, oltre a essere una relazione chiave per la sua teoria del totemismo, informa più in generale la sua visione dei processi basilari ai fini della costituzione di *tutta* la vita sociale, e illustra anche come le emozioni costituiscano un legame tra corpi individuali e corpo sociale. Se lo scopo principale del presente scritto è di esaminare la teoria del corpo ricavabile dal lavoro di Durkheim, va anche detto che non si può apprezzare pienamente la rilevanza della sua riflessione senza sottolineare ed esaminare come essa abbia costituito il contesto per molte recenti analisi in questa area, e anzi le abbia anticipate. Si può pertanto dire che gli scritti di Durkheim hanno posto in essere un'impalcatura di ricerca destinata a durare a lungo, ancorché

⁹ M. Mauss, 1973.

¹⁰ È Durkheim, 1973b.

spesso non riconosciuta, e contengono latenti ma significative potenzialità per teorizzare il corpo in nuove e stimolanti direzioni.

Totemismo e corpo sociale

Interpretazioni convenzionali di Durkheim hanno teso a minimizzare, per ciò che riguarda la sua concezione della società, l'importanza del corpo e la sua rilevanza rispetto alle forze collettive e alle tendenze sociali¹¹. È stato recentemente suggerito, tuttavia, che queste interpretazioni soffrono di una lettura eccessivamente cognitivista del lavoro di Durkheim; una lettura, cioè, caratterizzata dall'aver ignorato o seriamente trascurato nei suoi scritti gli elementi schopenhaueriani ovvero da una tendenza a rimuovere il suo interesse per la effervescenza collettiva in ragione di quello svilimento del pensiero logico implicato dalla psicologia collettiva¹². Quali che siano le ragioni di questa presentazione di Durkheim *disembodied*, che non tiene cioè conto della presenza del corpo nella sua riflessione sociologica, una tale lettura diventa sempre più difficile da sostenere in relazione alla sua teoria del totemismo¹³. Durkheim¹⁴ studiò il totemismo nel suo ultimo grande lavoro perché egli credeva che le forme religiose primitive fornissero una chiara illustrazione dei processi elementari che portano alla formazione non solo della religione, ma anche delle rappresentazioni collettive e, invero, di *tutte* le società. Questi processi implicano il corpo individuale, che è inevitabilmente ancorato al mondo naturale, come mezzo fondamentale attraverso cui viene a costruirsi l'ordine simbolico della società (o corpo sociale).

Il totemismo presenta delle modalità di pratica religiosa rituale che hanno al centro l'«equazione» simbolica di un clan o tribù con un animale, una pianta o altro oggetto situato nel posto stesso dell'incontro cerimoniale. Il totemismo unisce gli individui attorno a un sistema di simboli (che organizzano il pensiero) e a un sistema integrato di norme e proibizioni (che organizzano l'azione rituale) ed è fondamentalmente spiegabile, secondo Durkheim, come l'esito di un culto da parte del gruppo che ha ad oggetto il gruppo stesso. Come Durkheim¹⁵ afferma, il simbolo del totem «è il simbolo sia di dio che della società», e il dio del clan è «il clan stesso [...] trasfigurato e immaginato nella forma fisica della pianta o animale che funge da totem». Ebbene, al centro di questo processo di idealizzazione *del* clan *attraverso* il clan stanno il corpo umano e le sue capacità di un attaccamento effervescente all'ordine simbolico attraverso cui la società si esprime.

¹¹ Cfr., ad esempio, S. Lukes, 1973, 36.

¹² S.G. Meštrović, 1993; M. Richman 1995; C. Shilling, P.A. Mellor 2001.

¹³ È. Durkheim, 1995.

¹⁴ Ivi, 92-93.

¹⁵ Ivi, 208.

Durkheim¹⁶ può aver visto il sociale come distinto dal naturale, ma egli considerò anche il corpo come un mezzo naturale attraverso cui l'ordine simbolico di un clan o tribù viene formato. La visione di Durkheim del corpo come di una *fonte* del sociale emerge esemplarmente nella sua idea secondo cui certe proprietà naturali del corpo umano forniscono una base per simbolizzare ciò che è sacro per il gruppo sociale, vale a dire ciò che è «distinto da» e «vietato» dalla sfera mondana della vita quotidiana e che è però cruciale per la comprensione da parte del gruppo di se stesso. Se Durkheim si riferisce al corpo naturale come a qualcosa di profano, egli afferma anche, però, che le proibizioni e gli imperativi totemici relativi a peli del corpo, basette, prepuzio, grasso e così via «sono sufficienti a provare l'esistenza negli uomini di qualcosa che tiene a distanza il profano e ha efficacia religiosa»¹⁷. Lungi dall'appartenere esclusivamente al mondo profano della natura, quindi, il corpo «cela nel suo profondo un principio sacro che spunta in superficie in particolari circostanze»¹⁸. Tagli, scarificazioni, tatuaggi, dipinti o altre forme di decorazione affermano, e sottolineano, in modo evidente la comunione degli individui in un «intero», cioè in un insieme morale condiviso¹⁹. Il sangue è di particolare importanza come fonte di simbolismo per la vita, e costituisce «un liquido sacro che è riservato esclusivamente ad uso pio»²⁰.

Se il corpo è una fonte del simbolismo attraverso cui la vita sociale è espressa, esso è anche un mezzo per la costituzione della società in quanto *luogo* primario per questo simbolismo. Durkheim²¹ afferma, infatti, che l'immagine-impresa-sulla-carne «è in effetti, e di gran lunga, il più importante» modo di rappresentazione che esiste entro le società totemiche. Ciò perché i corpi totemici «condividono una vita comune, [cioè] essi sono spesso portati, quasi istintivamente, a dipingere se stessi o a raffigurare immagini sui loro corpi che ricordano loro la loro vita comune»²². Il farsi dei tatuaggi, che sono «i più diretti ed espressivi mezzi attraverso cui la comunione delle menti può essere affermata», è un importante esempio di questo «istinto» ed è presente entro i clan o le tribù «indipendentemente da ogni riflessione o calcolo»²³.

Infine, il corpo fornisce anche i *mezzi* attraverso cui gli individui sono capaci di vivere la vita totemica e sono ad essa attaccati. Durkheim legò il corpo con l'elemento emozionale: l'azione stessa della riunione dei corpi era «uno stimolante eccezionalmente potente», e le azioni e i gesti corporali comuni avevano il potere di suscitare emozioni appassionate e contagiose tra le persone²⁴. Così, l'adunanza e l'interazione sociale possono, al loro massimo livello, generare «una sorta di elettricità» che lancia le persone

¹⁶ É. Durkheim, 1982.

¹⁷ É. Durkheim, 1995, 138.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, 138, 233.

²⁰ *Ivi*, 125.

²¹ *Ivi*, 114.

²² *Ivi*, 233.

²³ *Ivi*, 233-4.

²⁴ *Ivi*, 217; si veda anche J. Barbalet, 1994.

verso uno «straordinario» stato di «esaltazione», mentre anche la vita sociale mondana è associata a un'intensa stimolazione di energia entro gli individui; un'energia che è guidata e diretta attraverso i rituali comuni alla vita di gruppo²⁵. Durkheim descrive queste emozioni come forme di «effervescenza collettiva», un termine che egli usa per rendere l'idea della forza sociale nel suo nascere, ed è la potenza di questa effervescenza che permette agli individui di essere inseriti, o incorporati, nella vita morale collettiva della tribù o del clan. Questo perché la effervescenza collettiva induce cambiamenti negli stati corporali interni degli individui che hanno *la possibilità di sostituire il mondo immediatamente disponibile alle loro percezioni con un altro mondo, morale, in cui le persone possono interagire sulla base di idee e conoscenze condivise*²⁶. Le capacità emozionali degli individui sono collettivamente stimulate e strutturate attraverso vari rituali che li «legano» a quei simboli che sono centrali per l'identità e la conoscenza delle persone. Come afferma Durkheim, «Il simbolo prende così il posto della cosa, e le emozioni attivate sono trasferite verso il simbolo. È il simbolo che è amato e rispettato, è il simbolo ciò di cui si ha paura»²⁷. È attraverso questo trasferimento di energia che le *vite interne* degli individui sono strutturate in sintonia con i simboli collettivi, e che un gruppo diventa auto-consapevole e si fa comunità morale²⁸. Il corpo, dunque, oltre a essere fonte di simbolismo collettivo, e ad avere generalmente l'emblema dello stesso clan impresso su di sé, interiorizza a livello emozionale e sensoriale ed esprime i simboli morali della collettività cui appartiene.

L'importanza del corpo come un mezzo attraverso cui l'ordine simbolico del clan è riprodotto è evidenziata dal resoconto di Durkheim sui riti totemici legati al funerale. Durkheim afferma che questi ultimi sono caratterizzati da intense emozioni perché la trasformazione del corpo di un individuo, da totemicamente impresso o inculturato a salma, rappresenta una minaccia alla vita del gruppo. Come nota Hertz, la morte «distrugge l'essere sociale innestato sulla persona fisica»²⁹. Poiché la tribù è minacciata da questa morte, i riti legati al funerale comportano una *obbligazione collettiva* a piangere; un'attività che non è generalmente «l'espressione spontanea di emozioni individuali», ma deriva dalla pressione morale sugli individui a «portare i loro sentimenti in sintonia con la situazione»³⁰. Chi partecipa a un funerale è costretto a impegnarsi in riti di recupero che comportano «rigide astinenze e duri sacrifici» in cui la partecipazione collettiva del clan provoca emozioni sentite collettivamente. Ciascuna persona «è trascinata da ciascun altra, e qualcosa di simile a un attacco di sconforto si verifica»³¹. I riti richiedono «che si pensi al deceduto in un modo melanconico» e possono anche

²⁵ É. Durkheim, 1995, 213, 217.

²⁶ É. Durkheim, 1973b.

²⁷ É. Durkheim, 1995, 221.

²⁸ Ivi, 221-223, 239; cfr. anche M. Gane, 1983, 4.

²⁹ R. Hertz, 1960, 77, cit. in J. Janssen, T. Verheggen, 1997, 303.

³⁰ É. Durkheim, 1995, 403.

³¹ Ivi, 403-404.

richiedere di «farsi del male, ferirsi, lacerarsi, bruciarsi»³². La qualità contagiosa dei «corpi in emozione», infatti, è tale che «le persone in lutto sono così portate a torturarsi che talvolta esse non sopravvivono alle loro ferite»³³. Se il lutto comporta di affrontare il danno che una morte porta al clan, tuttavia, esso comporta anche che si ponga riparo a quel danno. L'«eccesso di energia» provocato dai riti del funerale può portare a «una sensazione di forza rinnovata che controbilancia l'originario indebolimento [...] si ricomincia a sperare e a vivere»³⁴. Il clan totemico è protetto e così ritorna la normalità sociale.

Avendo sottolineato l'importanza del corpo come di un mezzo attraverso cui la vita sociale è strutturata, Durkheim rende chiaro come il totemismo sia più di una somma dei suoi corpi individuali. La società in generale, invero, ha come sua pre-condizione la capacità degli individui di *trascendere* le loro disposizioni corporali naturali; una trascendenza che comporta una «rielaborazione» della nostra parziale natura animale in linea con l'ordine simbolico della società che è poi capace di assumere *una logica e una vita sua propria*³⁵. Perciò, le immagini totemiche, le categorie a esse legate, i concetti e i pensieri comuni al clan sono irriducibili al corpo umano e al mondo naturale³⁶. Le impressioni sensoriali degli individui formano soltanto una base per queste rappresentazioni. La vita sociale è espressa attraverso una vasta gamma di simboli collettivi, la maggior parte dei quali non può essere fatta risalire direttamente al corpo bensì alla morfologia del gruppo sociale, e questi producono «un intero mondo di sentimenti, idee e immagini che seguono le loro proprie leggi» nessuna delle quali è «direttamente suscitata o resa necessaria dallo stato della realtà sottostante»³⁷. Nondimeno, quei simboli che sono generati dal corpo sono caratterizzati da una speciale intensità. Questo perché Durkheim riconosce che senza il corpo non ci può essere nessuna vita e nessuna società³⁸. Come egli ha affermato, ai fini dell'esistenza di *ogni* società la vita del gruppo deve «entrare negli» individui e diventare «organizzata entro» di essi³⁹.

Homo duplex

Durkheim studiò il totemismo con finalità sociologiche. Egli era interessato ad accertare e mostrare i processi elementari necessari alla costituzione di *tutte* le religioni e società; eppure l'enfasi che egli pose sull'importanza del corpo fu negata dalla

³² Ivi, 402.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, 405.

³⁵ Ivi, 62.

³⁶ Ivi, 118.

³⁷ Ivi, 426.

³⁸ J. Janssen, T. Verheggen, 1997.

³⁹ É. Durkheim, 1995, 211.

maggioranza dei suoi contemporanei⁴⁰. Una notevole eccezione può essere rinvenuta nel lavoro sulle «tecniche del corpo»⁴¹ di Marcel Mauss, collega molto vicino a Durkheim. Nondimeno, recenti presentazioni di Durkheim come di un teorico dei fatti sociali sovra-individuali che ha poco di interessante da dire sulla costituzione degli ordini sociali come *embodied* (cioè sugli ordini sociali come entità che passano anche attraverso il corpo degli esseri umani) non fanno che rinnovare la convinzione del sostanziale interesse di Durkheim per il rapporto tra passioni corporali e forze collettive. E ciò è avvenuto malgrado il saggio del 1914 di Durkheim sulla dualità costituzionale della natura umana, scritto esplicitamente per fornire chiarimenti sul suo ben più ampio studio del 1912 sulle forme elementari della vita religiosa e sociale, sottolineasse l'importanza del corpo per la costituzione di tutte le società: è proprio questo saggio del 1914 a consentirci di illustrare la rilevanza del corpo in relazione ai precedenti studi di Durkheim.

Corpi individuali

Il saggio di Durkheim⁴² sull'*Homo duplex* si concentra sui costi sostenuti dall'individuo in relazione al fatto che il corpo è un mezzo per la costituzione della vita sociale. Questi costi sono legati alla sofferenza provata dagli individui quando essi trascendono gli aspetti immanenti e asociali del loro essere corporale per occupare il polo sociale della loro natura di *Homo duplex*. Durkheim comincia col notare che gli esseri umani sono stati, in ogni età, consapevoli della dualità della loro natura e che hanno tradizionalmente espresso questa dualità attraverso l'idea che essi possiedono un corpo mondano, profano, fisicamente limitante e limitativo, e un'anima sacra, trascendente, investita di «una dignità sempre rifiutata al corpo» e che «ispira i sentimenti ovunque riservati a ciò che è divino»⁴³. Durkheim non nega la validità di queste credenze, ma suggerisce che esse significano qualcosa di reale circa la tensione tra la nostra esistenza individuale e quella sociale: gli uomini sono esseri sia egoistici che morali.

Gli individui possiedono un essere corporale *individuale* costituito dai loro impulsi, appetiti e impressioni legate ai sensi che «sono necessariamente egoistici: essi hanno a oggetto la nostra individualità ed essa sola. Quando soddisfiamo la nostra fame, la nostra sete e così via, senza che alcun'altra tendenza sia in gioco, soddisfiamo noi stessi e solo noi»⁴⁴. Se esistessero solo corpi egoistici e asociali non ci sarebbero identità (personali e sociali) reciprocamente riconoscibili, un po' come avviene per le tante patate in un sacco, ed essi non avrebbero alcuna identità o comunità e sarebbero così di scarso interesse per i sociologi. Con una semplice collezione di «corpi individuali» non ci sarebbero linguaggio

⁴⁰ É. Durkheim, 1973b.

⁴¹ M. Mauss, 1973.

⁴² É. Durkheim, 1973b.

⁴³ Ivi, 151.

⁴⁴ *Ibidem*.

e parentele; ci sarebbero differenze di età ma non di generazioni; differenze di sesso ma non di genere⁴⁵. Di interesse sociologico è il momento in cui il polo egoistico e individuale dell'*Homo duplex* diventa sempre più legato e subordinato alle sue caratteristiche sociali e morali: quando il corpo individuale si lega al corpo sociale e anzi si trasforma parzialmente in esso.

Questi processi sono legati a una relativa emancipazione dai sensi e all'acquisizione di una sensibilità morale comune che è legata a una capacità di «pensare e agire concettualmente» che è propria della comunità in cui gli individui vivono e che si traduce nelle comuni «regole di condotta»⁴⁶. È nella stessa caratteristica di *Homo duplex* propria degli esseri umani il fatto che non possiamo mai essere «completamente in accordo con noi stessi perché non possiamo seguire una delle nostre due nature senza causare sofferenza all'altra»⁴⁷. In altre parole, noi non possiamo offrire i nostri corpi volontariamente come un mezzo sociale. La nostra natura sensuale ci lega «al mondo profano con ogni fibra della nostra carne», mentre il mondo sociale si scontra dolorosamente con «i nostri istinti»⁴⁸. Non possiamo perseguire fini morali, che hanno come loro oggetto la collettività, senza andare contro «gli istinti e le inclinazioni più profondamente radicate nei nostri corpi. Non esiste atto morale che non implichi un sacrificio»⁴⁹. La stessa possibilità della società dipende, invero, dal dolore fisico, emozionale e psicologico.

Questo dolore non è legato soltanto alla negazione dell'istinto, ma al fatto che l'ordine simbolico della società «non può mai riuscire a dominare le nostre sensazioni e a trasformarle integralmente in termini comprensibili. Le nostre sensazioni assumono una forma concettuale solo perdendo ciò che hanno di più concreto, vale a dire ciò che le fa parlare al nostro essere sensoriale spingendolo all'azione»⁵⁰. Malgrado questa parziale sconfitta dell'individuo entro l'ordine simbolico, la società «ci richiede di farci suoi servitori» e «ci sottopone a tutte le specie di limitazioni, privazioni e sacrifici» che «sono contrari alle nostre inclinazioni e a ai nostri più elementari istinti»⁵¹.

Durkheim⁵² afferma che la società manifesta un «intrinseco ascetismo» che ci prepara al bisogno di «superare i nostri istinti» e ci solleva sopra i nostri egoistici sé corporali, eppure questa non è semplicemente una limitazione negativa per l'individuo. L'assimilazione degli individui nell'ordine simbolico della società li rende, infatti, anche capaci di realizzare le loro capacità morali e sociali *liberandoli* dalla schiavitù di cui essi soffrono quando sono posizionati sul polo asociale della loro natura di *Homo duplex*⁵³. La

⁴⁵ K. Fields, 1995.

⁴⁶ É. Durkheim, 1973b, 151.

⁴⁷ Ivi, 154.

⁴⁸ É. Durkheim, 1995, 316.

⁴⁹ É. Durkheim, 1973b, 152.

⁵⁰ Ivi, 153.

⁵¹ É. Durkheim, 1995, 316.

⁵² Ivi, 321.

⁵³ Ivi, 151.

società dota gli individui di *nuove* capacità che li rendono maggiormente abili a sopravvivere e prosperare: essa «eleva» gli individui e li porta alla «maturità»⁵⁴. L'individuo *embodied*, (concreto e) corporale, può essere internamente diviso, ma risulta migliorato, e non solo deprivato, dall'ordine simbolico della società.

Simboli sociali, corpi sociali

La positiva integrazione dei corpi individuali nell'ordine simbolico della società è considerevolmente facilitata dal fatto che gli esseri umani, in quanto agenti dotati di corpo, hanno bisogno della società per sopravvivere così come la società ha bisogno degli individui per esistere. La società o, se si preferisce, l'ordine simbolico fornisce agli individui una dignità, un carattere sacro e un riconoscimento di avere la capacità di esercitare l'agire. Come afferma Durkheim, la società concepisce l'individuo «come essere dotato di un carattere *sui generis* che lo protegge da tutte le incaute violazioni»⁵⁵. «L'uomo non potrebbe essere arrivato all'idea di se stesso come in possesso di una forza responsabile del corpo in cui risiede senza l'utilizzo di concetti che gli derivano dalla vita sociale»⁵⁶. La stessa nozione collettiva secondo cui l'individuo è sacro fornisce la base per il «culto dell'individuo» che secondo Durkheim⁵⁷ caratterizza la *coscienza collettiva* di società caratterizzate da una divisione del lavoro molto sviluppata e «normale».

L'ordine simbolico non fornisce semplicemente agli individui un riconoscimento di poter esercitare l'agire, ma aumenta enormemente la loro capacità di compiere cambiamenti. Questo perché i simboli sociali comuni sono l'esito di una «immensa cooperazione» e di una «moltitudine di menti diverse» e riflettono una riserva di conoscenze caratterizzata da una «intellettualità molto speciale che è infinitamente più ricca e più complessa di quella dei singoli individui [...] distillata in essi»⁵⁸. Piuttosto che limitare le opzioni e le scelte aperte agli agenti, allora, l'ordine simbolico della società ci fornisce i mezzi per «liberarci dalle forze fisiche»⁵⁹. Ottenere una adeguata conoscenza e comprensione della vita naturale e sociale richiede, infatti, agli individui di porre una qualche distanza tra se stessi e le loro istantanee impressioni sensoriali, e l'ordine simbolico della società favorisce questo processo⁶⁰. Durkheim, invero, fa una distinzione tra due forme di consapevolezza. La consapevolezza individuale esprime semplicemente il nostro «organismo e gli oggetti cui si è più direttamente legati»⁶¹. La consapevolezza sociale, al contrario, rende possibile l'attività e il pensiero razionale, possiede una stabilità

⁵⁴ Ivi, 211.

⁵⁵ Ivi, 229.

⁵⁶ Ivi, 370.

⁵⁷ É. Durkheim, 1984.

⁵⁸ É. Durkheim, 1995, 15.

⁵⁹ Ivi, 12, 274.

⁶⁰ Ivi, 159.

⁶¹ É Durkheim, 1973b, 159.

che è resistente alle variazioni e alle oscillazioni delle impressioni sensibili di un individuo, e stimola gli individui ad agire con una convinzione che deriva da una forza collettiva. La capacità collettiva di esprimere il pensiero in simboli può essere vista storicamente come tale da aver dato agli esseri umani un immenso beneficio evolutivo, ad esempio permettendo loro di comunicare più facilmente, di organizzarsi in anticipo, di codificare informazioni, e di definire in modo sempre più preciso relazioni di causa ed effetto⁶².

Se l'ordine simbolico può dare dignità all'individuo, permettere alle persone di trarre benefici dalla vita in comune e dotarle di una maggiore conoscenza e comprensione dell'ambiente, questo ha a che fare col rapporto che l'ordine simbolico ha col *naturale*, oltre che con la realtà sociale. La società da cui le rappresentazioni derivano può essere una «realtà specifica» ma essa «è parte della natura, l'espressione più alta della natura. La sfera del sociale è una sfera naturale che differisce dalle altre solo per la sua maggiore complessità [...] Questo avviene perché le nozioni sorte sul modello delle cose sociali possono aiutarci a pensare circa altri tipi di cose»⁶³. Se la società è un artificio, «è un artificio che segue da vicino la natura e si sforza per arrivare sempre più vicino alla natura»⁶⁴. Invece di essere in completa opposizione con la natura *embodied*, cioè fisica e corporale, degli esseri umani, la società rappresenta, quindi, una *realizzazione* di molto di quella natura. I simboli collettivi, in breve, aumentano la conoscenza degli individui, permettono loro di sentirsi «più a loro agio» nel mondo, e li lasciano «con una giustificata impressione di grande libertà»⁶⁵.

È nello studio di Durkheim sul suicidio che, come in nessun altro suo scritto, risulta chiara l'idea che la natura umana può non solo essere migliorata ma arrivare ad *avere bisogno* dell'attaccamento alla vita sociale e quindi del fattore simbolico. Durkheim suggerisce che la «rottura» tra individui e vita sociale potrebbe essere fatale: due delle principali forme di suicidio «scaturiscono dalla insufficiente presenza della società negli individui»⁶⁶. Il suicidio anomico è caratterizzato da emozioni per qualche ragione «non regolate» dalla società o da passioni che non riescono a trovare alcun oggetto da soddisfare, per cui finiscono col risolversi nella frustrazione e in una «malinconia/depressione» che diventa tale «nella infinità dei desideri»⁶⁷. Il suicidio egoistico, al contrario, è legato a una perdita di significato e scopo piuttosto che a un eccesso di desiderio. Esso deriva da un «eccessivo individualismo» in cui «l'ego individuale afferma se stesso sino all'eccesso a dispetto dell'ego sociale e a sue spese» e perciò perde il supporto di quella energia collettiva che lega un individuo a qualcosa di più grande rispetto a se stesso⁶⁸. La vita sembra vuota e «il legame che lega l'uomo alla

⁶² Ivi, 160; É. Durkheim, 1995, 435-436; si veda anche N. Elias, 1991.

⁶³ É. Durkheim, 1995, 17.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, 274.

⁶⁶ É. Durkheim, 1952, 258.

⁶⁷ Ivi, 286-288.

⁶⁸ Ivi, 209-211.

vita si scioglie perché ciò che lo lega alla società risulta esso stesso allentato»⁶⁹. L'individuo non è più protetto dal «baldacchino sacro» del senso della trascendenza fornito un tempo dalla società⁷⁰: «tutto ciò che rimane è un'artificiale combinazione di immagini illusorie, una fantasmagoria che svanisce al minimo riflesso [...] Perciò noi diventiamo privi di ragione per l'esistenza»⁷¹. La società e l'ordine simbolico attraverso cui essa si esprime non sono, in definitiva, in rapporto di antagonismo rispetto alla natura umana, ma soltanto un elemento di essa. La società rappresenta una «più alta esistenza» di cui i suoi membri non possono fare a meno⁷².

L'insistenza di Durkheim sul fatto che la salute di un individuo, come tale dotato anche di corpo, non dipende solo da fattori biologici, ma richiede per il suo benessere che sia capace di esercitare le sue capacità sociali entro una più larga socialità cui egli appartiene, sottolinea la relazione tra gli aspetti sociali e il destino del corpo (e dell'individuo). La sua analisi è stata supportata da più recenti studi. Quello di Kushner⁷³ sul suicidio, ad esempio, suggerisce che condizioni sociali avverse possono incidere su stati d'animo come la depressione attraverso cambiamenti di livello di metabolismo relativo alla serotonina. Questo studio bio-culturale combina le preoccupazioni degli studi sociologici come quello di Durkheim con una biochimica dei sentimenti, suggerendo che sopravvenuti cambiamenti nel rapporto degli individui con la società possono renderli più vulnerabili ed eventualmente inclini alla commissione del suicidio⁷⁴.

Azione effervescente

L'attaccamento dei corpi individuali all'ordine simbolico della società dipende, come abbiamo visto nel caso del totemismo, dall'effervescenza collettiva legata a riunioni di gruppo e all'interazione che ne consegue. I simboli collettivi hanno la capacità di entrare nelle menti e nei sentimenti degli individui e di conservarsi qui efficacemente: ciò perché le energie in gioco sono legate a ciò che le persone sentono come sacro per la vita del gruppo. L'effervescenza collettiva legata all'esperienza del sacro è invero così potente che Durkheim⁷⁵ afferma che non può esserci società senza un senso del sacro: il sacro alimenta l'ordine simbolico della società e motiva le persone ad agire in relazione alle norme morali di quell'ordine. I rituali erano fondamentali per l'organizzazione e direzione di questi processi in tempi meno recenti, ma i processi di iniziazione ed educazione restano fondamentali nella modernità e il rituale come «effetto della cultura» è ancora

⁶⁹ Ivi, 214-215.

⁷⁰ P. Berger, 1990.

⁷¹ É. Durkheim, 1952, 213.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Kushner, 1989.

⁷⁴ Si veda anche P. Freund, 1990.

⁷⁵ É. Durkheim, 1995, 44.

diretto allo sviluppo degli aspetti altruistici in luogo degli aspetti egoistici della nostra natura⁷⁶. Scrive Durkheim che è «soprattutto» ai bambini che occorre dare la più chiara idea del gruppo sociale cui appartengono; un'idea che deve essere data «con sufficiente colore, forma e vita da stimolare l'azione»⁷⁷. È molto importante un attaccamento alla società *embodied*, cioè legato alla corporeità, piuttosto che meramente intellettuale: Durkheim insiste sul fatto che tale attaccamento «deve avere qualcosa di emozionale; deve avere la caratteristica di un sentimento più che di un concetto»⁷⁸.

L'importanza di questo attaccamento effervescente all'ordine simbolico della società è duplice. Innanzitutto, esso è contagioso, fluendo tra le persone come una «chiazza di petrolio» e favorendo ciò che Comte⁷⁹ descriveva come il feticismo consistente nel conferire grande potenza a ideali e immagini. In secondo luogo, l'attaccamento stimola l'azione effervescente che è di estrema importanza per gli individui e le società. Durkheim ci illustra con vari esempi tale forma di azione. La generale eccitazione di energie durante la Rivoluzione francese del 1789, per esempio, produsse sia momenti eccellenti che momenti scellerati, sia eroismi sovraumani che barbarie sanguinose, perché individui ordinari si trasformarono in esseri umani nuovi e inclini agli estremismi⁸⁰. Azioni effervescenti trasformarono anche fenomeni profani in cose sacre che *rinforzarono* la società rivoluzionaria. Malgrado il carattere apertamente antireligioso della Rivoluzione, nozioni come quelle di Patria, Libertà e Ragione assunsero una qualità sacra. Questo si risolse in una nuova religione «con suoi propri dogmi, simboli, altari e giorni festivi», che esercitava un impatto decisamente consolidante rispetto alla nuova società⁸¹.

L'azione effervescente può anche risolversi in auto-sacrificio. Nel caso del soldato che combatte per difendere la bandiera di un paese su un campo di battaglia, Durkheim suggerisce che «il soldato che muore per la sua battaglia muore per il suo paese». Questo sacrificio della vita per amore di un simbolo, spesso dopo sforzi eroici diretti a evitare che la bandiera o il territorio legato alla bandiera finiscano nelle mani dei nemici, può essere spiegato solo in ragione del fatto che la bandiera diventa carica di una potenza e un'energia emozionale legata alla vita collettiva del paese⁸². La potenza effervescente di cui è stata investita la bandiera è tale che Durkheim parla della bandiera *stessa* come causa, a volte, dell'azione. L'individuo ne ha il senso e la rappresentazione di qualcosa di sacro che sta fuori del proprio io e che lo porta al di là di sé in una vita che ha i caratteri della straordinarietà⁸³.

Se le energie straordinarie determinate dalla vita del gruppo dimostrano come i corpi carichi emozionalmente siano un mezzo attraverso cui l'ordine simbolico della società è

⁷⁶ É. Durkheim, 1961, 222.

⁷⁷ Ivi, 228-229.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ A. Comte, 1853, vol. II, 190.

⁸⁰ É Durkheim, 1995, 213.

⁸¹ Ivi, 216.

⁸² Ivi, 222.

⁸³ Ivi, 222-223.

costruito ed espresso, va anche detto che i limiti di questo stesso corpo costituiscono altresì un mezzo attraverso cui questo ordine può dissolversi. Ciò perché i corpi individuali sono incapaci di mantenere quelle energie legate ai simboli che caratterizzano le assemblee collettive. La vita di gruppo inietta un significato fondamentale nei simboli collettivi, ma quando la vita sociale diventa fiacca queste rappresentazioni (i simboli) cominciano a perdere quell'energia che le ha rese più forti, e con ciò anche la realtà che esse rappresentano si indebolisce. I simboli hanno bisogno di essere rivitalizzanti nelle energie sacre della folla: è un modo di rifornire «l'energia persa nel corso ordinario degli eventi»⁸⁴. Come afferma Durkheim⁸⁵, la società «esercita pressione morale sui suoi membri» durante i riti del funerale o altre occasioni di crisi collettiva e ciò produce uno stato emozionale nel gruppo. Se la società permettesse agli individui di rimanere indifferenti ai lutti e alla crisi che la minacciano, «sarebbe come proclamare che essa non è nel posto giusto nel cuore degli individui. Invero, essa negherebbe se stessa»⁸⁶.

Anche l'analisi di Durkheim⁸⁷ relativa al capro espiatorio illustra come l'ordine simbolico della società affermi la sua potenza incoraggiando le persone a cercare un «outsider», un estraneo, non attaccato ai simboli sacri e ai riti del gruppo, per dare la colpa a «colui cui il dolore e la rabbia possono essere scaricate»⁸⁸. Questa analisi riflette l'argomento di Durkheim secondo cui il sacro può essere sia benevolo, che cioè dà vita ed è legato all'ordine e alla stimolazione di sentimenti di amore e gratitudine, che violento, cioè portatore di morte e legato al disordine e a sentimenti di paura ed orrore⁸⁹.

La fondamentale ambivalenza delle azioni effervescenti generate dal sacro è un tema illustrato dalle cerimonie di massa, dai rituali, dalle distruzioni e dai genocidi caratteristici del nazismo prima e durante la seconda guerra mondiale. Theweleit⁹⁰, ad esempio, esamina come lo straordinario simbolismo del nazismo si rispecchiò in una sacralizzazione del corpo maschile «corazzato» del soldato e del corpo puro della madre, e in una demonizzazione, con tanto di presa a capro espiatorio, della «inondazione rossa» del comunismo, associata con l'immagine di dissoluzione fisica e con paure di declino morale. Le intense emozioni generate da questa virulenta manifestazione del sacro erano evidenti negli atti barbarici di violenza perpetrati sugli individui sia all'interno che al di fuori dei confini della comunità che aveva in qualche modo interiorizzato una tale (presunta) minaccia. Richman⁹¹ ha suggerito che l'ascesa del nazismo rese il contributo di Durkheim sempre più difficile da apprezzare o sviluppare, eppure colleghi di Durkheim, membri del *Collegio di Sociologia*, e alcuni teorici sociali contemporanei interessati alle basi corporali ed emozionali dell'essere umano illustrano il valore persistente del suo lavoro. Così,

⁸⁴ Ivi, 217.

⁸⁵ Ivi, 403.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Ivi, 404.

⁸⁸ Si vedano anche R. Girard, 1972 e S. Lukes, 1973, 345.

⁸⁹ É Durkheim, 1995, 412; cfr. anche R. Hertz 1960.

⁹⁰ K. Theweleit, 1987.

⁹¹ M. Richman, 1995.

Mauss⁹² nota che le teorie di Durkheim possono applicarsi tanto ai raduni di Norimberga quanto alle forme liberal-democratiche del «culto dell'uomo», mentre Bataille⁹³ le usa per supportare la sua filosofia dell'«eccesso».

Più recentemente, la nozione di azione effervescente è stata impiegata da teorici interessati ai cambiamenti sociali e culturali nell'era moderna. Maffesoli è uno dei diversi studiosi che sono stati fortemente influenzati da Durkheim. Il suo resoconto⁹⁴ delle neotribù teorizza la frantumazione della cultura di massa e la proliferazione di gruppi basati su «affinità». Questi gruppi tribali emergono dalle opportunità fornite da costumi o consuetudini a impegnarsi a sfuggire a contatti fisici e scoppi dionisiaci e legarsi a «strutture collettive di memoria» ed ondate vissute di esperienza⁹⁵. Mentre contrasti sociali forniscono una base su cui le persone possono interagire, le tribù di Maffesoli forniscono una opportunità per le persone di «tenersi calde» insieme. Maffesoli si concentra sugli effetti socialmente integrativi del sacro, ma altri autori hanno utilizzato o sviluppato l'ambivalenza che Durkheim associa al sacro e si sono concentrati sulle conseguenze violente, agghiaccianti ed escludenti delle azioni effervescenti; un passaggio che colloca il lavoro di Durkheim decisamente all'interno della provincia della sociologia del conflitto⁹⁶. Questa preoccupazione per gli effetti distruttivi dell'azione e della solidarietà effervescente è stata sviluppata in un modo robusto da Meštrović. Nel suo studio di ciò che egli descrive come «la Balcanizzazione dell'Occidente», Meštrović⁹⁷ fa ricorso a guerre e conflitti contemporanei per illustrare l'inefficacia del dialogo razionale, e la rinascita di una sensualità umana violenta e virulenta.

È, tuttavia, la discussione di Tiryakian⁹⁸ della «rivoluzione di velluto» del 1989 nell'Europa dell'Est ad apparire probabilmente come la più vicina al riconoscimento degli effetti ambivalenti dell'azione effervescente in relazione agli ordini sociali. Tiryakian propone il concetto di «effervescenza collettiva» per chiarire la contagiosa diffusione di idee di riforma democratica e ribellione popolare tra gli ex paesi comunisti dell'Europa orientale. Tiryakian⁹⁹ nota la rapidità del collasso di questi regimi, provocato da una serie di effervescenti manifestazioni di massa accompagnate da una spontanea (ri-)esplosione di simboli collettivi precedentemente latenti. Tiryakian è più ampiamente interessato alla imprevedibilità del cambiamento sociale; un'imprevedibilità che non si spiega facilmente in molti resoconti sociologici aventi a oggetto l'attivazione e lo sviluppo delle trasformazioni sociali. È nel concetto di Durkheim dell'effervescenza collettiva che egli trova una visione delle dinamiche emozionali della vita sociale in grado di chiarire alcuni

⁹² M. Mauss, 1973.

⁹³ G. Bataille, 1988.

⁹⁴ M. Maffesoli, 1996.

⁹⁵ Ivi, 25.

⁹⁶ R. Collins, 1975.

⁹⁷ S.G. Meštrović, 1994.

⁹⁸ E.A. Tiryakan, 1995.

⁹⁹ Ivi, 276.

dei vasti cambiamenti sociali che hanno caratterizzato la storia recente dell'Europa orientale.

Embodiment e il culto dell'individuo

Il saggio del 1914 di Durkheim sulla costitutiva dualità della natura umana rende chiaro che egli non limitò ai clan totemici la sua analisi del corpo come un mezzo per la costituzione della società. Vale la pena considerare se la distinzione che egli traccia tra forme organiche e meccaniche di solidarietà (una distinzione cui hanno attinto frequentemente molti suoi interpreti contemporanei) abbia importanti conseguenze sullo status delle forme peculiarmente moderne di *embodiment*. La concezione di Durkheim della solidarietà meccanica e organica ricorda l'utilizzo da parte di Tönnies¹⁰⁰ dei termini *Comunità* e *Società* per distinguere tra principi di organizzazione caratteristici delle società premoderne e principi di organizzazione caratteristici delle società moderne. Tönnies affermava che il passaggio da un tipo all'altro di questi due tipi di società era l'esito di due forme di *volontà embodied*, cioè legata al corpo¹⁰¹. Mentre la *Comunità* era basata sull'espressione e manifestazione di istinto, abitudine e spontaneità emotiva, la *Società* era basata su un accordo di natura contrattuale e fondata su un tipo di volontà più deliberativa, calcolante e razionale. In questa visione e concezione del passaggio dalla società premoderna alla società moderna, il corpo emozionale e fisico appare indebolirsi, e ciò fa sorgere la seguente questione: c'è stato un declino nell'importanza del corpo come fonte e luogo per il simbolismo *sociale*, e quindi anche del suo valore come mezzo attraverso cui gli individui si legano all'ordine simbolico della società moderna? Questa questione può essere affrontata attraverso il lavoro di Mauss e attraverso gli scritti di coloro che si sono occupati dello status del corpo nella modernità.

L'analisi di Mauss¹⁰² delle tecniche del corpo è basata sul lavoro di Durkheim avente a oggetto lo studio di come le più tradizionali ed efficaci tecniche sociali di una società siano strettamente legate a un apprendistato che riguarda le capacità e le abitudini del corpo. Mauss sottolinea ulteriormente l'importanza del corpo per le società moderne facendo presente che «ciascuna società ha», e *deve* avere, «le sue proprie speciali abitudini» pertinenti al corpo. Queste tecniche non sono altro che un *habitus* sociale e sono trasmesse attraverso l'iniziazione e l'istruzione e acquisite attraverso un processo di imitazione. Esse hanno a che fare con praticamente tutti gli aspetti del comportamento umano, comprese le tecniche relative allo stare in piedi, al passeggiare, all'accovacciarsi, al curare i bambini e così via, e rimangono molto importanti per le società moderne. Questo perché la loro trasmissione comporta una «educazione alla padronanza di sé»

¹⁰⁰ F. Tönnies, 1957.

¹⁰¹ D. Levine, 1995, 203.

¹⁰² M. Mauss, 1973, 71-72.

congruente con i bisogni di una società sempre più specializzata e razionalizzata¹⁰³. Una volta acquisite, le tecniche del corpo consentono di non incorrere in «movimenti disordinati» e permettono una «reazione coordinata di movimenti coordinati posti in essere in vista di un obiettivo determinato» che è fondamentale per l'azione razionale¹⁰⁴.

Mauss è interessato alla differenziazione tra società (moderne e premoderne), mentre il più recente lavoro di Pierre Bourdieu sviluppa questo interesse nella direzione di come l'habitus legato al corpo si differenzi *entro* le società moderne. Bourdieu¹⁰⁵ afferma che la posizione in termini di classe sociale di un individuo ne struttura le tendenze e disposizioni corporali, ed è evidente nei modelli del gusto e nei processi di riconoscimento/identificazione implicati nell'accumulazione e trasmissione del capitale sociale, culturale ed economico. L'esperienza ed espressione del corpo è una manifestazione di classe che aiuta le persone ad «adattarsi» alle loro posizioni sociali e contribuisce alla riproduzione delle relazioni di dominio e subordinazione¹⁰⁶. Il corpo serve non solo come una fonte e un luogo per il simbolismo, ma porta le disuguaglianze sociali in profondità, cioè nel cuore stesso dell'esperienza ed espressione corporale di un individuo¹⁰⁷. Il corpo rimane fondamentale per una comprensione adeguata delle società moderne.

L'esplorazione di Elias¹⁰⁸ sulla relazione tra i cambiamenti storici di larga scala e le minuzie del comportamento individuale porta le preoccupazioni teoriche di Mauss e Bourdieu in un più largo ambito e contesto storico, e si concentra sulle tendenze verso l'*individualizzazione*. Elias esamina, in particolare, i processi per cui le passioni che storicamente gli individui erano soliti manifestare in modo istantaneo e incontrollato, e che producevano nella quotidianità violenza fisica e instabilità, sono nell'età moderna sempre più controllate e regolate dall'individuo. La sempre più definita divisione del lavoro, i monopoli della violenza (legittima) e della tassazione, e gli sforzi per distinguersi nella vita quotidiana determinano graduali eppure costanti effetti sull'esperienza e sull'espressione corporale individuale. La coltivazione del controllo dell'aspetto e delle apparenze, dell'auto-limitazione e della prudenza diventano qualità fondamentali per la sopravvivenza e il benessere individuale nella modernità, in contrasto col frequente bisogno di autodifese aggressive tipiche delle società medievali. La relativa civilizzazione del corpo che risulta da questi processi è riflessa nell'educazione dei bambini e si accompagna alla crescita di una società più pacifica in cui gli individui sentono un crescente grado di empatia e identificazione l'uno con l'altro. L'importanza sociale del corpo nella società moderna non diminuisce affatto: esso rimane un mezzo fondamentale

¹⁰³ Ivi, 86.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ P. Bourdieu, 1984.

¹⁰⁶ P. Bourdieu, 1981 e 1986.

¹⁰⁷ P. Bourdieu, 1984, 217-218.

¹⁰⁸ N. Elias, 2000.

attraverso cui gli individui arrivano ad avere delle abitudini, un controllo e delle capacità di rendersi più abili alla sopravvivenza e al benessere.

Possiamo esserci un po' allontanati da Durkheim, ma ciò che intendo suggerire è che l'interesse di Bourdieu per l'*habitus* basato sulle classi sociali può essere visto in stretta relazione col destino del corpo entro una forma «anormale» della divisione del lavoro (in cui, cioè, le persone sono destinate alla loro posizione sociale in ragione della nascita piuttosto che per l'essere abbinati a un ruolo sulla base delle loro doti). L'interesse di Elias per il crescente individualismo del corpo, poi, ci riporta ai sostanziali interessi di Durkheim, sebbene attraverso un itinerario metodologico radicalmente differente; e ora mi concentrerò sulla rilevanza per le teorie contemporanee sul corpo degli interessi di Durkheim aventi a oggetto lo sviluppo dell'individualismo (e degli interessi che si sono sviluppati all'interno della tradizione durkheimiana).

Durkheim¹⁰⁹ inizialmente affermò che l'individualismo morale sviluppatosi entro le società caratterizzate da solidarietà organica (in cui la «dignità» o «culto dell'individuo» appare come una caratteristica normativa della società moderna) *non* ha la società come suo oggetto: gli individui non sarebbero legati alla società attraverso questo culto, ma sarebbero legati semplicemente «a se stessi». Egli delineò anche un declino, in una società altamente differenziata, della portata e della capacità (integrativa) dei sentimenti e delle credenze comuni, ed espresse preoccupazione circa il fatto che, nelle società moderne, il sacro potesse continuare ad avere la forza di un tempo. Lo sviluppo dell'individualismo è stato un tema importante negli studi contemporanei aventi a oggetto l'*embodiment*: questi studi tendono a suggerire come l'appropriazione del corpo da parte degli individui sia un segno e una manifestazione dell'emergenza del *self* come auto-affermazione della propria identità¹¹⁰. Tuttavia, le riflessioni di Durkheim sul «culto dell'individuo» e l'abbandono da parte sua, dopo *La divisione del lavoro sociale* (1893), della distinzione tra solidarietà meccanica ed organica, sono tali da suggerire direzioni diverse da quelle appena accennate. Secondo Durkheim, infatti, il «culto dell'individuo» rimane in relazione e anzi dipendente dall'ordine simbolico della società e fa riferimento non all'individuo particolare e isolato, «bensì alla persona umana dovunque essa si trovi e in qualsiasi forma essa sia incarnata»¹¹¹. Il culto dell'individuo, allora, e il rispetto, a esso legato, per la grande varietà delle modificazioni contemporanee del corpo, possono essere interpretati come «la glorificazione non del self (di ciascuno), ma dell'individuo in generale»¹¹². È questa «simpatia per tutto ciò che è umano», legata a ciò che Durkheim descrive come «una religione dell'individuo», che «ci lega gli uni agli altri» e spinge gli individui a guardare anche fuori da sé, e cioè agli altri, e ad aumentare così l'«energia» posseduta¹¹³.

¹⁰⁹ É. Durkheim, 1984, 122.

¹¹⁰ A. Giddens, 1991.

¹¹¹ É. Durkheim, 1973a, 48.

¹¹² Ivi, 48-49.

¹¹³ *Ibidem*; É. Durkheim, 1995, 427.

Le osservazioni di Durkheim sul «culto dell'individuo» suggeriscono che il corpo può continuare ad agire come fonte e luogo per un simbolismo che è essenzialmente sociale. Questo si può vedere, ad esempio, nella proliferazione di stili diversi nei modi di vestire o negli interventi sempre più spettacolari *sul* corpo resi possibili dai progressi della chirurgia medica e dei trapianti, delle scienze sportive, della fertilizzazione *in vitro* e dai recenti sviluppi della cibernetica¹¹⁴. Anche se largamente differenti dagli interventi corporali caratteristici del tempo di vita di Durkheim, essi forniscono un'illustrazione del suo argomento secondo cui lo sviluppo della specializzazione societaria ha favorito la possibilità dell'individualismo. L'analisi di questo ordine morale che fornisce dignità all'individuo è stato largamente sviluppato dagli scritti di Erving Goffman¹¹⁵. Quest'ultimo è da molti riconosciuto come lo studioso che ha trasferito e applicato l'eredità di Durkheim alla sfera della interazione quotidiana¹¹⁶; egli contribuisce perciò a illustrare la perdurante rilevanza degli scritti durkheimiani sul corpo.

L'ordine dell'interazione e il corpo morale

Il carattere fortemente suggestivo del lavoro di Goffman sta nel fatto che esso, se formalmente approfondisce il tema dei processi del corpo attraverso cui la «dignità» o il «culto dell'individuo» è ottenuta e/o mantenuta, in realtà poi finisce anche, informalmente, con l'evidenziare il carattere parziale di tale culto: mi riferisco a ciò che Durkheim potrebbe descrivere come la forma «anormale» di questo culto. Ciò che intendo dire è che, se l'analisi di Goffman¹¹⁷ dell'«ordine dell'interazione» descrive le condizioni rituali entro cui avvengono gli incontri fisici quotidiani attraverso i quali gli individui acquisiscono identità individuali che sono rese «sacre», egli fornisce anche numerosi esempi di discriminazione e disuguaglianze in relazione a questo ordine, ed esempi della manipolazione di questo ordine che può anche frequentemente avvenire ad opera di individui egoisti. Queste caratteristiche del suo lavoro suggeriscono che quella di «individuo» non è una categoria universale che indica ciò che *tutte* le persone hanno in comune, ma una categoria che si applica a quelle persone e gruppi sociali definiti come degni in relazione alle regole simboliche *parziali*, o «vocabolari dell'idioma del corpo» strettamente associate con questo ordine.

L'«ordine della interazione» si riferisce alla sfera delle relazioni faccia-a-faccia (con presenza corporale) dovunque queste accadano e comprende nel suo ambito le caratteristiche fisiche ed emozionali della interazione. Goffman¹¹⁸ concepiva l'«ordine della interazione» come una sfera analiticamente distinta della vita sociale, che portava

¹¹⁴ M. Featherstone, R. Burrow, 1995; C. Shilling, 2005.

¹¹⁵ E. Goffman, 1983, 1977 e 1969.

¹¹⁶ R. Collins, 1988, 43.

¹¹⁷ E. Goffman, 1983.

¹¹⁸ *Ibidem*.

alla produzione di significati simbolici in grado di determinare obbligazioni morali a carico sia degli individui che delle istituzioni¹¹⁹. Tre elementi dell'«ordine della interazione» sono di particolare importanza per i nostri scopi. Anzitutto, Goffman considera i rituali quotidiani e le regole che governano l'interazione come riflessi in ciò che egli descrive come «vocabolari condivisi dell'idioma del corpo»¹²⁰. L'idioma del corpo è una forma fattasi convenzionale di comunicazione non verbale che costituisce, di gran lunga, la più importante componente del comportamento in pubblico. Esso è usato da Goffman¹²¹ in un senso largo per riferirsi «al modo di vestirsi, al portamento, ai movimenti, al volume della voce, a gesti fisici come il salutare, al trucco del viso, alle manifestazioni emozionali», e rappresenta una sorta di aggiornamento dell'interesse da parte di Durkheim per l'ordine simbolico e per l'attività consistente nell'imprimersi segni tribali sul corpo. In secondo luogo, l'«ordine dell'interazione» è l'ambito in cui gli individui acquisiscono un'identità morale come membri della società a tutti gli effetti. Le aspettative condivise che presiedono gli incontri, collegate con le norme relative all'idioma del corpo, possiedono rilevanza e peso morale perché le persone si confrontano con la necessità di stabilire relazioni con altri, al fine di costruire un *self* sociale moralmente rispettabile. Differentemente da quanto avviene nelle società tribali, è la gestione individuale degli incontri piuttosto che lo strutturarsi collettivo dei raduni a giocare un ruolo decisivo nello sviluppo dell'identità entro la modernità. In terzo luogo, gli individui sono fragili entro l'«ordine della interazione»; l'interazione si verifica entro ambiti che espongono le persone, fisicamente e mentalmente, agli altri¹²². Queste condizioni significano che se le persone vengono meno alla fiducia e alle norme che sostengono l'«ordine della interazione», la loro identità può essere rapidamente compromessa¹²³. Se visto come moralmente colpevole, il loro comportamento è considerato «evidenza di debolezza, inferiorità, basso status, colpa morale, e altri non invidiabili attributi»¹²⁴. L'«ordine della interazione» è, dunque, una sfera profondamente morale in cui la costruzione di un *self* sociale è considerato «cosa sacra»¹²⁵.

Se il corpo è profondamente implicato nella creazione e nel mantenimento della conoscenza sociale e dell'identità entro l'ordine della interazione, esso è anche un mezzo per l'attaccamento degli individui a questo ordine. L'adesione alle regole della interazione, attraverso espressioni controllate e attraverso movimenti e comunicazioni del corpo attentamente ricambiate o rese reciproche, permette agli individui di presentare un *self* sociale accettabile, di acquisire status, e di sentirsi «proprio agio» durante la vita di tutti i giorni. La distruzione dell'ordine della interazione, al contrario,

¹¹⁹ A.W. Rawls, 1987.

¹²⁰ E. Goffman, 1963, 35.

¹²¹ Ivi, 33.

¹²² E. Goffman, 1983, 4; E. Goffman, 1977, 329.

¹²³ E. Goffman, 1968, 12.

¹²⁴ E. Goffman, 1956, 266.

¹²⁵ E. Goffman, 1969.

può portare a un intenso imbarazzo emozionale collegato con «il sentimento di una distanza tra il corpo socialmente legittimato e il corpo che uno ha ed è»¹²⁶. Se una persona non rispetta le norme corporali collegate con la interazione, percependo così di rischiare di vedere screditato il proprio *self* sociale, si verificano cambiamenti fisiologici come «costrizioni del diaframma», «secchezza di bocca» e «tensione muscolare» e si manifestano «rossori di imbarazzo, andamenti a tentoni, balbuzie», «voce tremolante», «sudorazione» e «movimenti esitanti o vacillanti»¹²⁷. Mentre Durkheim si concentra sul comune afflusso di emozioni che accompagna i raduni e la diminuzione di effervescenza collettiva legata a una vita sociale allentata, Goffman sembra interessato a ciò che potrebbe considerarsi un esame complementare dell'imbarazzo quale emozione *primaria* in grado di conferire ordine (sociale). L'esperienza e la manifestazione dell'imbarazzo, che segue una rottura di regole corporali, getta «un'ombra di forte malessere sopra i partecipanti, per i quali l'intero incontro si trasforma in un incidente». L'imbarazzo, come una forma negativa di energia effervescente, è contagioso e si diffonde «in circoli di turbamento destinati ad allargarsi»: l'individuo (o gli individui) screditato e stigmatizzato può fuggire, compromettendo o addirittura distruggendo l'ordine morale dell'incontro¹²⁸.

Per quel che abbiamo visto finora, Goffman evidenzia come l'ordine dell'interazione sia un ordine morale che si costituisce attraverso il corpo. Emergono significativi paralleli con l'interesse di Durkheim per la relazione tra il corpo e l'ordine simbolico della società anche se occorre distinguere tra l'interesse di Goffman per i dettagli degli incontri e delle interazioni tra individui, da un lato, e di Durkheim per le riunioni collettive, dall'altro. Entrambi vedono il corpo come un mezzo per la costituzione di qualcosa di più grande rispetto all'individuo stesso. Entrambi vedono quest'ultimo *col suo corpo* come un essere che si allinea alla moralità e alla dignità all'interno di società moderne caratterizzate da una forte divisione del lavoro, ed entrambi collegano ciò a una sacralizzazione del *self*. Rispetto a Durkheim, Goffman ha una concezione meno storicamente caratterizzata dell'«individuo sacro» entro l'«ordine dell'interazione»; il sociologo canadese non manca tuttavia di riconoscere le disuguaglianze legate al corpo e alle norme relative al corpo collegate con tale ordine dell'interazione, sembrando con ciò poter contribuire a chiarire l'interesse durkheimiano per quelle che possono descriversi come forme «anormali» del «culto dell'individuo»¹²⁹: non esiste, e non può esistere, un ordine sociale sacro che conferisca dignità agli individui *tout court*, cioè in generale.

I vocabolari condivisi dell'idioma del corpo, fondamentali per l'interazione, forniscono agli individui categorie che li rendono capaci di etichettare gli altri e, più specificamente, di valutare gli altri *gerarchicamente* e di porre in essere *discriminazioni*. Goffman esamina come alcune persone siano stigmatizzate in virtù delle norme relative al corpo: alcune caratteristiche fisiche possono così risultare profondamente

¹²⁶ P. Connerton, 1989.

¹²⁷ E. Goffman 1956, 264-5.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ E. Goffman, 1983; C. Shilling, 1999.

discriminanti. Questa stigmatizzazione rende molto difficile per gli individui che ne sono vittima entrare in «normali» interazioni e, perciò, acquisire un'identità morale socialmente accettabile. Essa può di fatto rimuoverli dalla società: essi stanno soli come «una persona screditata che sta di fronte a un mondo che non la accetta»¹³⁰. L'analisi di Goffman dello stigma mostra un particolare interesse rispetto ai problemi dei disabili a causa delle difficoltà che essi hanno nell'essere accettate come membri pieni della società. Nondimeno, il termine si può utilizzare in modo più largo per illustrare tutti casi in cui gli individui non appaiono in linea con la dignità e il rispetto morale entro l'«ordine della interazione». Come nota Goffman¹³¹, uno stigma è una *relazione* tra attributi e stereotipi e può comprendere stigmi tribali di «razza, nazione e religione» che sono recepiti dagli altri come significanti «una indesiderata diversità» e come una divergenza negativa rispetto alle aspettative normative. Se la disabilità fisica e i segni corporali della differenza «razziale» possono escludere gli individui dal pieno e normale status entro l'ordine della interazione, lo può anche il loro sesso. Goffman afferma che gli uomini «spesso trattano le donne come attori inferiori rispetto alla “normale” capacità richiesta per varie forme di fatiche fisiche»; un atteggiamento che implica un «voler guidare» il comportamento delle donne e che esclude quella reciprocità che è una parte essenziale dell'«ordine dell'interazione»¹³². I vocabolari dell'idioma del corpo, o ordine simbolico, che entrano nei processi per mezzo dei quali gli individui sono resi «sacri» sembrano qui, dunque, meno legati alla categoria dell'essere umano universale evocata dal durkheimiano «culto dell'individuo»: essi appaiono, invece, un po' più costituire una risorsa attraverso cui chi è in posizione dominante o comunque di superiorità ri-afferma la sua posizione su chi è dominato o comunque in una posizione di inferiorità.

La distinzione tra il «culto dell'individuo» e le norme simboliche collegate con la discriminazione e le ineguaglianze aiuta a chiarire una delle maggiori tensioni che hanno interessato le teorie classiche e contemporanee del corpo: la preoccupazione individuale per il corpo così frequente nella società contemporanea è legata a evoluzioni positive o negative della società? Studi che si sono occupati della coltivazione del corpo come di un'espressione abbastanza positiva dell'individualismo fanno riferimento a politiche e tendenze di stile di vita in cui gli individui si sarebbero appropriati di una maggiore responsabilità per ciò che riguarda la loro identità, la salute e lo stesso ambiente¹³³. Tuttavia, la tradizione durkheimiana, di cui Goffman è parte, ci fornisce anche una base per analizzare il rapporto del corpo con le ineguaglianze sociali. Ciò soprattutto in ragione del carattere pervasivo delle norme e dei simboli sociali, i quali influiscono sulla identità (anche) corporale delle persone. I vocabolari relativi all'idioma del corpo usati dalle persone per classificare gli altri sono utilizzati anche per l'auto-classificazione. Goffman¹³⁴

¹³⁰ E. Goffman, 1968, 12-13; 31.

¹³¹ E. Goffman, 1963, 14-15.

¹³² S. Bartky, 1988.

¹³³ A. Giddens, 1991.

¹³⁴ A. Goffman, 1963.

afferma che, se gli individui classificano una persona come «outsider» per l'apparenza e la gestione del corpo, essi tenderanno a interiorizzare quella etichetta e la utilizzeranno anche quando avvertiranno la propria come una identità in qualche modo e per qualche ragione compromessa o «rovinata». Come afferma Goffman¹³⁵, la nostra identità sociale virtuale (la visione e l'esperienza che noi abbiamo della nostra identità) tende ad avvicinarsi alla nostra identità sociale (l'identità che gli altri ci accordano). Questo è evidente nel lavoro di coloro che si sono occupati di «razza», di differenze sociali e di genere, i quali vedono le norme corporali come una «maschera» piazzata da un gruppo sull'altro.

La classica analisi del 1952 di Frantz Fanon sulla relazione tra la «costruzione del nero» e il colonialismo analizza come la costruzione simbolica del corpo possa costituire un'oppressiva «seconda pelle». Fanon evidenzia come lo sguardo maschile bianco coloniale contribuisca a formare un ordine dell'interazione in cui le persone nere sono equiparate e ridotte ai loro corpi. Il nero diventa l'essenza di ciò che il *self* è; un'essenza vista attraverso una «maschera bianca» e riempita con connotazioni negative che favoriscono la vergogna e l'autodisprezzo. Riferendo della sua propria esperienza, Fanon nota come il bianco «abbia generalizzato l'altro», e lo abbia configurato per il suo esclusivo essere corporale tanto da essergli sempre restituita una immagine come quella che segue: «il mio nero era lì, scuro e indiscutibile. Ed esso mi tormentava, mi disturbava, mi faceva arrabbiare»¹³⁶. La coscienza del proprio corpo diventa «solo un'attività che trasforma in negativo», che crea incertezza, insicurezza e una «coscienza da terza persona» che rende perfino il cercare un pacco di sigarette e una scatola di fiammiferi un'attività irta di difficoltà¹³⁷. Significativa, peraltro, è l'idea di Fanon per cui la colonizzazione comporterebbe lo sviluppo di un attaccamento emozionale da parte del colonizzato a dei simboli che pure li *sminuiscono* come individui.

Tseëlon¹³⁸ assume un analogo punto di vista affermando che sin dalla giovane età le donne hanno molta pressione a carico della apparenza e sono costantemente alle prese con un idioma del corpo che riflette le nozioni maschili dell'essenza femminile. Goffman¹³⁹ stesso riconosceva l'esistenza in Occidente di una sorta di sistema di «cortesia-corteggiamento»: le donne sono invitate a essere costantemente «sul palcoscenico» e sono «esposte non poco e in modo continuativo al fatto di essere infastidite». Un'area in cui vocabolari dominanti relativi allo stile del corpo possono essere considerati escludenti è quella costituita dalle reazioni sociali al processo di invecchiamento. Featherstone e Hepworth¹⁴⁰, ad esempio, affermano che le persone di settanta e ottanta anni possono anche sforzarsi di essere «giovani nel cuore», ma si

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ F. Fanon, 1999, 261.

¹³⁷ *Ivi*, 258.

¹³⁸ E. Tseëlon, 1995.

¹³⁹ E. Goffman, 1977, 320-329.

¹⁴⁰ M. Featherstone, M. Hepworth, 1998.

trovano inevitabilmente «dentro» una pelle vecchia che suscita reazioni negative da parte di individui immersi in una cultura del consumo che stima positivamente il solo fatto di essere giovani.

Questi esempi ci restituiscono una forma «anormale» del «culto dell'individuo»: quella di simboli sociali, e di norme relative all'idioma del corpo, che stimano solo un tipo di individualità, e che costituiscono per molti una maschera oppressiva che riduce le possibilità di vita degli individui costruendo una visione di essi come «non abbastanza umani»¹⁴¹. La teoria antropologica di Mary Douglas¹⁴² del corpo come un sistema di classificazione sintetizza bene le conclusioni di questi diversi studi. Seguendo Durkheim, Douglas raffigura il corpo come sia un simbolo che una metafora della coesione, della differenziazione e del conflitto sociale. Durante i periodi di crisi sociale, Douglas afferma che è più probabile che ci sia una più diffusa preoccupazione e interesse per il mantenimento e la purezza dei confini corporali. Alla luce delle sue analisi, non è un caso che il corpo sia diventato un argomento di più intenso interesse proprio mentre e quando processi globali minacciavano di destabilizzare i legami nazionali¹⁴³. Dagli sforzi individuali di abbronzarsi per avvicinarsi maggiormente alle nozioni prevalenti di salute e bellezza alle preoccupazioni politiche di garantire l'esclusione di corpi «stranieri» dai confini messicani della California e dall'Unione Europea, il corpo è diventato un rilevante *leitmotiv* simbolico per i nostri tempi. Ciò che, peraltro, Durkheim continua ad aggiungere alla nostra comprensione di questi sviluppi è il suggerimento che questi simboli stimolano sentimenti morali *collettivi* che a loro volta agli stessi simboli si attaccano: tali sentimenti sono esperiti entro l'autentico nucleo e cuore della identità di un individuo.

Queste configurazioni e sensazioni di esclusione e conflitto non sono limitate ai gruppi stigmatizzati, ma possono essere viste anche come caratterizzanti i corpi di coloro che non sono sfavoriti dai vocabolari dominanti dell'idioma corporale¹⁴⁴. L'analisi di Sennett¹⁴⁵ della paura della classe di mezzo bianca rispetto a forme di coinvolgimento sociale e della ricerca da parte sua di sicurezza e confort, ad esempio, emerge nella promozione da parte loro del «corpo duro»: si apprezza il potere e il controllo (sociale) come un modo di fare di far fronte alla differenziazione sociale e ai crimini legati all'America urbana. Ora, questo «corpo duro» non è più effettivamente necessario per i gruppi privilegiati nell'attuale mondo della alta tecnologia industriale; eppure esso fornisce uno scudo corporale e psicologico contro altri gruppi sociali. Questo scudo è associato con le preoccupazioni circa «la forma fisica»: «l'allenamento» è diventato una «imitazione aggraziata del vero lavoro», e una forma di consapevolezza e ricerca della

¹⁴¹ E. Goffman, 1963, 15.

¹⁴² M. Douglas, 1966 e 1970.

¹⁴³ R. Robertson, 1992.

¹⁴⁴ P.A. Mellor, Shilling, 1997.

¹⁴⁵ R. Sennett, 1994.

salute caratterizzata da un'ossessione per la purezza di ciò che è permesso entro i confini del corpo¹⁴⁶.

Queste discipline del corpo possono riflettere il desiderio della classe di mezzo per una «definizione» che indica e che è diretta all'auto-isolamento e a una distinzione da altri gruppi sociali¹⁴⁷. L'opposizione ai piaceri socialmente trasgressivi del fumare, del bere pesante e del «cibo spazzatura» (che unisce le preoccupazioni per la salute e la forma fisica a questioni «moral») può essere vista anche come una forma di distinzione in relazione a classi sociali più basse (a cui tali cose e attività vengono associate). Queste discipline del corpo possono essere un'espressione delle differenze sociali e un contributo a rafforzarle, anche se c'è sempre, nei termini di Marcuse¹⁴⁸, un pericolo che il corpo sia dominato da un «principio di performance» che può portare a «un eccesso di repressione».

I corpi rimangono, in ciascuno di questi esempi, una fonte e un luogo per i simboli sociali. Nondimeno, questi simboli non si riferiscono a un (unico) individuo universale, e neppure mostrano rispetto per le differenze individuali: al contrario, essi riflettono più larghe differenze di potere, la supremazia di un gruppo su un altro e, quindi, l'esistenza di una forma «anormale» di culto dell'individuo.

Considerazioni conclusive

L'analisi di Durkheim dei processi attraverso cui gli individui sono, *col loro corpo*, parte degli ordini sociali evidenzia il significativo impatto che la vita sociale esercita sul corpo, ma attribuisce anche considerevole importanza al corpo e all'esperienza corporale quale risorsa sociale. Il suo lavoro continua, pertanto, a darci un'alternativa stimolante a quelle riflessioni contemporanee sul corpo che hanno esercitato la maggiore influenza in tale area tematica.

Recenti teorie che tematizzano il corpo in relazione all'ambiente esterno all'azione hanno il vantaggio e il merito di evidenziare come i contesti economici, sociali e culturali in cui l'azione sociale ha luogo non possono non risentire dell'irriducibile peso e importanza dei corpi umani; cosa che non colgono invece le rappresentazioni convenzionali secondo cui le strutture sociali «costringono» *sic et simpliciter* il comportamento umano. Nondimeno, queste teorie non riescono a considerare nel dettaglio il rapporto (anche) emozionale degli individui con le norme e i simboli societarie, o come essi possano derogarvi in un modo che contribuisce al cambiamento sociale. Diversamente, analizzare il corpo in relazione all'ambiente interno all'azione fornisce un utile correttivo a quelle teorie basate sulla visione secondo cui l'azione può

¹⁴⁶ B. Ehrenreich, 1990, 233-234; Bourdieu, 1994.

¹⁴⁷ B. Ehrenreich, 1990, 236

¹⁴⁸ H. Marcuse, 1962.

essere definita o indagata indipendentemente dalle debolezze, dai desideri e dalle capacità delle persone. La teoria della scelta razionale, ad esempio, tende ad assumere che gli attori stabiliscono cognitivamente obiettivi prima di agire (e perciò propone che il normale stato del corpo è la letargia) e che il corpo è uno strumento di azione permanentemente disponibile. Essa tende anche a ridurre il corpo a mero mezzo di auto-espressione e perciò sottostima l'importanza della debolezza umana, gli eventi non voluti ed inaspettati della vita e l'impatto delle collettività sui corpi¹⁴⁹. Teorici dell'azione e dell'esperienza corporale, tuttavia, spesso dimenticano, essi stessi, la questione del come la società sia interiorizzata negli individui e contribuisca alle loro azioni, e come possa aiutarli nel realizzare le loro potenzialità anche corporali.

La determinazione di Durkheim nel collocare l'*Homo duplex* al centro della sua teoria della società consente di collegare fruttuosamente le questioni riflesse negli interessi teorici contemporanei per il corpo a quelle associate agli attuali interessi teorici per le emozioni; aree, queste, che sono state troppo frequentemente separate da artificiali steccati sotto-disciplinari. Essa ha anche il vantaggio di non concettualizzare il corpo come di esclusiva proprietà dell'individuo e di non percepire la sua rilevanza solo dal punto di vista della società. Strutture sociali, istituzioni e rituali possono costringere gli individui ad agire in determinati modi piuttosto che in altri, ma forniscono anche agli individui le risorse attraverso cui essi possono realizzare le potenzialità legate anche al corpo. Il corpo può fornire il veicolo attraverso cui gli individui diventano capaci di esercitare *agency* sociale, muovendosi in relazione alle prospettive e ai comportamenti di altri. Esso è però anche caratterizzato (e limitato) sia da bisogni e passioni sensibilmente presociali che da una inclinazione ad essere influenzato dalla società. Insomma, Durkheim fa sua l'osservazione banale, ma al contempo profonda, secondo cui coloro che partecipano all'ordine simbolico di ogni società sono esseri umani *dotati di un corpo*, e colloca quest'osservazione al centro di una sofisticata teoria della società.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BARBALET Jack, 1994, «Ritual Emotion and Body Work: A Note on the Uses of Durkheim». In *Social Perspectives on Emotion*, vol. 2, eds. William Wentworth, John Ryan. JAI Press, Greenwich, CT.

BARTKY Sandra, 1998, «Foucault, Feminism and Patriarchal Power». In *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*, eds. Irene Diamond, Lee Quinby, 61-86. Northeastern University Press, Boston, MA.

¹⁴⁹ H. Joas, 1983 e 1996.

BATAILLE Georges, 1988, «The Sorcerer's Apprentice» (1938). In D. Hollier, *The College of Sociology 1937-1939*. University of Minnesota Press, Minnesota.

BERGER Peter, 1990, *The Sacred Canopy* (1967). Anchor Books, New York.

BOURDIEU Pierre, 1981, «Men and Machines». In *Advances in Social Theory and Methodology*, eds. K. Knorr-Cetina, A.V. Cicourel, 304-317. Routledge, London.

BOURDIEU Pierre, 1984, *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. Routledge, London.

BOURDIEU Pierre, 1986, «The Forms of Capital». In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson, 241-258. Greenwood Press, New York.

BRUBAKER Roger, 1985, «Rethinking Classical Theory». In *Theory and Society*, 14, 745-775.

COLLINS Randall, 1975, *Conflict Sociology*. Academic Press, New York.

COLLINS Randall, 1988, «Theoretical Continuities in Goffman's Work». In *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*, eds. Paul Drew, Anthony Wootton, 41-63. Polity, Cambridge.

COMTE Auguste, 1853, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, vols. 1 and 2 (translated by Harriet Martineau). John Chapman, London.

CONNERTON Paul, 1989, *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.

CSORDAS Thomas J., ed., 1994, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press, Cambridge.

DAWE A., 1970, «The Two Sociologies». In *British Journal of Sociology*, 21, 207-218.

DOUGLAS Mary, 1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, London.

DOUGLAS Mary, 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. The Cresset Press, London.

DURKHEIM Émile, 1952, *Suicide* (1897). Macmillan, London.

DURKHEIM Émile, 1961, *Moral Education. A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Free Press, New York.

DURKHEIM Émile, 1973a, «Individualism and the Intellectuals» (1898). In *Émile Durkheim: On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah, 43-57. University of Chicago Press, Chicago.

DURKHEIM Émile, 1973b, «The Dualism of Human Nature and its Social Conditions» (1914). In *Émile Durkheim: On Morality and Society*, ed. Robert N. Bellah, 149-166. University of Chicago Press, Chicago.

DURKHEIM Émile, 1982, *The Rules of Sociological Method* (1895). Macmillan, London.

DURKHEIM Émile, 1984, *The Division of Labour in Society* (1893). Macmillan, London.

DURKHEIM Émile, 1995, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), ed. and transl. by Karen E. Fields. Free Press, New York.

EHRENREICH Barbara, 1990, *The Fear of Falling: The Inner life of the Middle Class*. Harper Perennial, New York.

ELIAS Norbert, 1991, *The Symbol Theory*. Sage, London.

ELIAS Norbert, 2000, *The Civilizing Process* (1939), translated by Edmund Jephcott. Blackwell, Oxford.

FALK Pasi, 1994, *The Consuming Body*. Sage, London.

FANON Frantz, 1999, «The Fact of Blackness» (1952). In *Theories of Race and Racism: A Reader*, eds. Les Back, John Solomos, 257-266. Routledge, London.

FEATHERSTONE Mike, ed., 2000, *Body Modification*. Sage, London.

FEATHERSTONE Mike, HEPWORTH Mike, 1988, «Ageing and Old Age: Reflections on the Postmodern Life-Course». In *Becoming and Being Old: Sociological Approaches to Later Life*, eds. Bill Bytheway, Teresa Keit, Patricia Allatt and Alan Byrman, 143-157. Sage, London.

FEATHERSTONE Mike, BURROWS Roger, 1995, «Cultures of Technological Embodiment: An Introduction». In *Body and Society*, 1, 1-20.

FIELDS Karen, 1995, «Translator's Introduction: Religion as an Eminently Social Thing» to *The Elementary Forms of Religion Life*, by Émile Durkheim. Free Press, New York.

FRANK Arthur, 1991, «For a Sociology of the Body: An Analytical Review». In *The Body: Social Process and Cultural Theory*, eds. Mike Featherstone, Mike Hepworth and Bryan S. Turner, 36-102. Sage, London.

FREUND Peter, 1990, «The Expressive Body: A Common Ground for the Sociology of Emotions and Health and Illness». In *Sociology of Health and Illness*, 12, 454-477.

GANE Mike, 1983, «Durkheim: The Sacred Language». In *Economy and Society*, 12, 1-47.

GIDDENS Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity*. Polity, Cambridge.

GIRARD René, 1972, *Violence and the Sacred*, translated by Patrick Gregory. Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD.

GOFFMAN Erving, 1956, «Embarrassment and Social Organization». In *American Journal of Sociology*, 62, 264-271.

GOFFMAN Erving, 1963, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*. The Free Press, New York.

GOFFMAN Erving, 1968, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin, Harmondsworth.

GOFFMAN Erving, 1969, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Penguin, Harmondsworth.

GOFFMAN Erving, 1977, «The Arrangement Between the Sexes». In *Theory and Society*, 4, 301-331.

GOFFMAN Erving, 1983, «The Interaction Order». In *American Sociological Review*, 48, 1-17.

HALBWACHS Maurice, 1992, *On Collective Memory (1941/52)*, ed. translated and with an introduction by Lewis A. Coser. University of Chicago Press, Chicago.

HERTZ Robert, 1960, *Death and the Right Hand (1906)*. The Free Press, Glencoe, IL.

JANSSEN Jacques, VERHEGGEN Theo, 1997, «The Double Center of Gravity in Durkheim's Symbol Theory: Bringing the Symbolism of the Body Back In». In *Sociological Theory*, 15, 294-306.

JOAS Hans, 1983, «The Intersubjective Constitution of the Body-Image». In *Human Studies*, 6, 197-204.

JOAS Hans, 1996, *The Creativity of Action*. Polity, Cambridge.

KUSHNER 1989, *Self Destruction in the Promised Land: A Psychocultural Biology of American Suicide*. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.

LEDER Drew, 1990. *The Absent Body*. Chicago University Press, Chicago.

LEVINE Donald, 1995, *Visions of the Sociological Tradition*. University of Chicago Press, Chicago.

LUKES Steven, 1973, *Émile Durkheim: His Life and Work*. Allen Lane, London.

MAFFESOLI Michel, 1973, «Techniques of the Body». In *Economy and Society*, 2, 70-88.

MAFFESOLI Michel, 1996, *The Time of the Tribes*. Sage, London.

MARCUSE Herbert, 1962, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Random House, New York.

MAUSS Marcel, 1973, «Letter to S. Ranulph» (1934). In *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, ed. Mike Gane. Routledge, London.

MELLOR Philip A., SHILLING Chris, 1997, *Re-Forming the Body: Religion, Community and Modernity*. Sage, London.

MEŠTROVIĆ Stjepan G., 1993, *The Barbarian Temperament. Toward a Postmodern Critical Theory*, Routledge, London.

MEŠTROVIĆ Stjepan G, 1994, *The Balkanization of the West. The Confluence of Post-modernity and Postcommunism*. Routledge, London.

MEŠTROVIĆ Stjepan G., 1996, *Postemotional Society*. Sage, London.

RAWLS Anne Warfield, 1987, «The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory». In *Sociological Theory*, 5, 136-149.

RICHMAN Michele, 1995, «The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie 1937-1939». In *Bataille: Writing the Sacred*, ed. Carol Bailey Gill, 58-76. Routledge, London.

ROBERTSON Roland, 1992, *Globalization, Social Theory and Global Culture*. Sage, London.

ROBINSON Paul, 1969. *The Sexual Radicals: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Temple Smith, London.

SENNETT Richard, 1994, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. Faber and Faber, London.

SHILLING Chris, 1997, «Emotions, Embodiment and the Sensation of Society». In *The Sociological Review*, 45: 195-219.

SHILLING Chris, 1999, «Towards an Embodied Understanding of the Structure/Agency Relationship». In *British Journal of Sociology*, 50, 543-562.

SHILLING Chris, 2001, «The Embodied Foundations of Social Theory». In *Handbook of Social Theory*, ed. George Ritzer, Barry Smart, 439-457. Sage, London.

SHILLING Chris, 2003, *The Body and Social Theory* (1993). Sage, London.

SHILLING Chris, 2005, *The Body in Culture, Technology and Society*. Sage, London.

SHILLING Chris, MELLOR Philip A, 2001, *The Sociological Ambition: Elementary Forms of Social and Moral Life*. Sage, London.

THEWELEIT Klaus, 1987, *Male Fantasies*. Vol. I, *Women, Floods, Bodies, History* (1977). University of Minneapolis Press, Minneapolis, MN.

TIRYAKIAN Edward A., 1995, «Collective Effervescence, Social Change and Charisma: Durkheim, Weber and 1989». In *International Sociology*, 10, 269-281.

TÖNNIES Ferdinand, 1957, *Community and Association* (1887). Michigan State University Press, Michigan.

TSEËLON Efrat, 1995, *Masque of Femininity: The Presentation of Woman in Everyday Life*. Sage, London.

TURNER Bryan S., 1996, *The Body and Society* (1984). Blackwell, Oxford.



PAGINE LIBERE

UMANESIMO, LAICITÀ POSITIVA E *LIBERTAS ECCLESIAE*: A PROPOSITO DI UNA NUOVA INIZIATIVA EDITORIALE

MICHELE ROSBOCH*

Nell'attuale panorama nazionale ed europeo, pieno di rischi, incognite e di corrispondenti opportunità, qualche spunto positivo è emerso nel contesto di una recente iniziativa culturale promossa da «Politica.eu», che ha permesso di presentare al mondo accademico e culturale una nuova iniziativa editoriale. Si tratta della «Collana di Studi umanistici. Per una nuova civiltà umanistica del sapere», diretta da Salvatore Abbruzzese e promossa dall'editore Rubbettino.

Al fine di «valorizzare le grandi questioni culturali di fondo», oggi più che mai dimenticate dalle *élites* europee e soverchiate dalle preoccupazioni economiche ed utilitaristiche, la collana si è presentata con un volume dedicato alla grande questione del valore della religione nello spazio pubblico europeo ed al tema della «laicità positiva», secondo diversi angoli visuali¹.

La lettura del primo libro della collana consente di riflettere a proposito di nodi fondamentali per la comprensione e la costruzione di una società libera ed autenticamente pluralista, nella quale possano emergere figure positive ed «identitarie», come quella – qui documentata – di Francesco Paolo Montanino.

Anzitutto qualche riflessione si può spendere su alcuni elementi della lunga e complessa vicenda storica delle relazioni dello sviluppo storico delle relazioni fra Chiesa e ordine politico (che precede le più recenti vicende dei rapporti fra Chiesa e Stato), quale capitolo dei legami fra politica e religione.

Non si può negare in alcun modo l'importanza di tale argomento né la sua pluriforme dinamicità, che attraversa tutta la storia europea (e non solo). Fin dalle origini dell'era cristiana la proposizione chiaramente espressa nel senso di «Dare a Cesare ciò che è di

* Michele Rosboch, Professore associato di Storia del diritto italiano ed europeo IUS/19, Università degli Studi di Torino. Email: michele.rosboch@unito.it.

¹ Il riferimento è al volume *Il Giusto testimone. Studi e interventi in memoria di Francesco Paolo Montanino*, a c. M.S. Birtolo-L. Scillitani, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2016; la figura del magistrato Francesco Paolo Montanino (1925-2006), originario di Deliceto, presidente del Tribunale di Foggia ed animatore di numerose iniziative associative e culturali è ricordata a dieci anni dalla scomparsa da contributi interdisciplinari di: Sergio Belardinelli, Marco Stefano Birtolo, Bruno Del Vecchio, Maurizio Manzin, Michele Rosboch e Lorenzo Scillitani. Alcune delle considerazioni qui proposte derivano anche dalla lettura di altri due recenti libri: A. Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a c. S. Azzaro, La Scuola, Brescia, 2016 e M.S. Birtolo, *Il ritorno delle religioni. Secolarismo e democrazia alla prova del multiculturalismo*, ETS, Pisa, 2016.

Cesare» esprime l'irriducibile tensione che caratterizza una concezione della società non riconducibile *in toto* al governo della *polis*: Cesare non è Dio, anche se ha un ruolo importante e riconosciuto di tutela dell'ordine sociale e di promozione della giustizia attraverso il diritto e l'azione politica, come ripreso al termine dell'epoca classica dal monumento agostiniano dedicato alle «due Città».

Nella concretezza dell'azione politica si può cogliere l'importanza del fenomeno dell'organizzazione delle istituzioni politiche, anche nella possibile dicotomia fra autorità e potere – secondo la lucida lettura di Augusto Del Noce –, che caratterizza lo sviluppo storico². In sintesi, infatti: «Comunque si voglia interpretarla, questa dichiarazione, di valenza intensamente filosofica e giuridica, e politica, relativizza la potestà del sovrano terreno come del “sovrano” celeste nello stesso momento in cui la legittima, aprendo la strada a una possibile collaborazione tra due ordini di realtà, il mondano e il trascendente, che altrimenti sarebbero stati condannati o alla reciproca indifferenza, o a sempre rinnovati tentativi di assimilazione dell'uno da parte dell'altro. Senza che sia onorato Cesare, neppure Dio può esserlo, e viceversa, in un mondo che suggerisce l'ipotesi di una ricerca dell'alleanza, tra l'elemento politico e l'elemento religioso, come principio costitutivo del modo di essere sia dell'uno sia dell'altro»³.

Si può pertanto parlare di una sorta di «tensione irriducibile» nella cultura politica e nello sviluppo degli assetti istituzionali dell'Occidente non solo fra Chiesa e istituzioni politiche, ma anche – soprattutto con riferimento alla modernità – più in generale fra confessioni religiose e Stato. Le vicende del pluralismo religioso e delle cosiddette «intese», ben delineate nel libro, documentano l'importanza delle soluzioni giuridiche adottate per incanalare realtà diverse nel contesto dello Stato democratico e dei principi costituzionali⁴. Nel corso della storia, anzi, i numerosi tentativi atti ad eliminare l'irriducibile alterità fra elemento religioso ed elemento politico hanno documentato i rischi dei differenti riduzionismi sia in senso teocratico, sia nella diffusione dello statalismo etico proprio di una certa modernità⁵.

L'individuazione degli ambiti di operatività di una *sana cooperatio* fra Chiesa e società politica, che affonda le sue radici nel riconoscimento della piena *libertas Ecclesiae* e dei

² A. Del Noce, *Autorità*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1975, I, pp. 416-426. In generale, per una sintesi efficace J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, in specie pp. 139-258; cfr. anche il recente volume di P. Prodi, *Homo Europaeus*, il Mulino, Bologna, 2015.

³ L. Scillitani, *Autorità della Chiesa e poteri dello Stato: quale responsabilità dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini?*, in *Il Giusto testimone* cit., p. 113.

⁴ M.S. Birtolo, *Il pluralismo religioso in Italia tra laicità ed intese*, in *Il Giusto testimone* cit., pp. 29-50.

⁵ B. Del Vecchio, *Dal conflitto alla “sana collaborazione”. Spunti di riflessione sul significato delle intese tra la Chiesa cattolica e la comunità politica*, in *Il Giusto testimone* cit., pp. 51-62; di rilievo anche P. Prodi, *Il tramonto della rivoluzione*, il Mulino, Bologna, 2015. Proprio Del Vecchio si esprime con grande chiarezza e precisione: «Cesare e Dio, trono e altare, comunità politica e comunità religiosa: con il cristianesimo sin dal suo primo sviluppo, la comunità politica “deve fare i conti”; è un incontro dialettico (spesso uno scontro) mai sopito, neanche oggi. Il “dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio” da esortazione evangelica si traduce in un vero programma di vita sociale e non solo – paradossalmente, se vogliamo – per i cristiani. Programma spesso difficile da realizzare» (Del Vecchio, *op. cit.*, p. 53).

fondamenti «naturalisti» della libertà religiosa e della dignità dell'uomo, rappresenta soprattutto oggi un nodo di grande rilievo, interessando gli stessi fondamenti della convivenza civile, i diritti umani, così come i grandi temi della pace e dell'integrità dell'ambiente umano ed ecologico⁶. Come ha acutamente osservato Giuseppe Riconda a proposito della difficoltà da parte di molti interpreti contemporanei a comprendere il fenomeno del superamento di un certo secolarismo, per cui essi: «Disconoscono cioè che vi possano essere religioni pubbliche compatibili con le libertà individuali e le strutture differenziate moderne che vanno incoraggiate, anche perché colgono aspetti deboli della modernità nello sforzo di difendere il modo della vita tradizionale contro forme di penetrazione dello Stato e del mercato, di mettere in discussione le pretese di questi due sistemi sociali maggiori a procedere secondo loro norme funzionalistiche intrinseche senza riguardo alle norme tradizionali giudicate estrinseche»⁷.

L'aspirazione alla cooperazione istituzionale e la tutela dell'effettivo pluralismo ideologico nelle democrazie contemporanee, non esclude, peraltro la permanenza di ambiti di tensione e di possibili frizioni fra la coscienza individuale e le decisioni della maggioranza politica tradotte in dettati normativi. Il riferimento è, ovviamente, al tema sempre attuale dell'obiezione di coscienza ed a quello della collocazione della «professione» militare nella storia e nella società di oggi e della sua auspicata finalizzazione alla prevenzione dei conflitti ed alla tutela dei diritti umani a livello sovranazionale⁸.

Emerge senza dubbio l'importanza nell'attuale contesto di una sana laicità (o «laicità positiva») in cui i processi democratici e decisionali siano determinati non semplicemente dalla ricerca del consenso, ma da quella «argomentazione sensibile alla verità»⁹, capace di mettere a frutto la ricchezza delle tradizioni, gli stessi dati naturali e del (buon) senso comune. Pare ovvio che in tale situazione trovi ampio spazio anche l'elemento religioso, irriducibile – in quanto tale – alla sola sfera privata ed individuale, ma – al contempo –

⁶ Cfr. M. Rosboch, *Tra Libertas Ecclesiae e libertà religiosa: alcune considerazioni storico-giuridiche*, in *Il Giusto testimone* cit., pp. 93-108; inoltre si vedano – fra i moltissimi e con impostazioni originali – i recenti scritti di: M. Nacci, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla sana cooperatio*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2015 e M. Pera, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia, 2015.

⁷ G. Riconda, *Introduzione*, in A. Del Noce, *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a c. a. Mina, BUR, Milano, 2007, p. 23.

⁸ M. Manzin, *Miles Christi. La dimensione cristiana tra istituzione militare e tutela internazionale dei diritti umani*, in *Il Giusto testimone* cit., pp. 63-92.

⁹ Secondo la felice espressione di Jürgen Habermas (di cui si possono leggere alcuni saggi sintetici in J. Habermas, *Morale, Diritto, Politica*, a c. L. Ceppa, Edizioni di Comunità, Torino, 2001); cfr. anche le classiche riflessioni di E.-W. Böckenforde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a c. G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007. In merito alle vicende della democrazia e del pluralismo religioso nell'epoca della secolarizzazione si vedano esemplificativamente, con impostazioni ben diverse: A. del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, a c. L. Lombardi Vallauri-G. Dilcher, Giuffrè, Milano, 1981 e *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale*, a c. F. Bolgiani-F. Margiotta Broglio-R. Mazzola, il Mulino, Bologna, 2006; da ultimo cfr. l'agile sintesi di M. Croce, *Chiesa e Stato dopo la fine della Christianitas. Un percorso sull'epoca della secolarizzazione*, s.e., Torino, 2014.

non strumentalizzabile e perciò non riducibile a semplice soggetto civile. Ed è evidente come la promozione della libertà religiosa possa rappresentare nel contesto attuale un terreno privilegiato di cooperazione fattiva tra soggetti diversi al fine di promuovere il pluralismo effettivo e la dignità umana¹⁰.

In questo senso, accanto ed insieme ad altri soggetti, le diverse aggregazioni religiosamente ispirate e costituite rappresentano un elemento essenziale dell'*ethos* e dell'appartenenza pubblica come attori educativi e sociali di prim'ordine. Al di là delle sempre presenti tentazioni ideologiche (anche al di là delle degenerazioni totalitarie criminali di ieri e di oggi!)¹¹, la stessa storia del secolo appena concluso ha mostrato a più riprese la capacità di ricreare spazi ed ambiti di libertà, di ridefinire e rifondare gli stessi diritti, non solo più su base individuale, ma anche sociale, e di ripensare in termini pluralistici e sussidiari lo stesso rapporto fra società e Stato¹².

Certo non appare semplice superare nei suoi fondamenti una certa «unilateralità», già ben identificata da Hegel, secondo cui: «Da un lato la costituzione si deve sostenere da sola e, dall'altro, la disposizione interiore, la religione e la coscienza morale devono essere messe da parte come indifferenti, nella misura in cui alla costituzione dello stato non interessa quale disposizione interiore e quale religione gli individui professino»¹³.

Peraltro lo stesso fallimento dell'Europa delle burocrazie tecnocratiche porta alla necessità di ripensare ai fondamenti, al valore delle tradizioni (anche locali) ed al ruolo essenziale delle libertà positive così come vissute all'interno della più significative realtà comunitarie; in conclusione, l'esemplarità di esperienze individuali ed aggregate documentano la «prova di corresponsabilità nella verità, come di una corda tesa tra le due estremità di una possibilità di salvezza e di una possibilità di Giustizia»¹⁴.

¹⁰ «I diritti dell'uomo possono veramente essere sostenuti solo all'interno di una concezione metafisica di rispetto dell'ordine dell'essere. Se ne vien sganciata, allora l'individualismo prende l'aspetto di anarchismo, e l'anarchismo prende l'aspetto di sopraffazione e un qualsiasi ordine risulta fondato sulla *forza*» (Del Noce, *Rousseau...cit.*, p. 169).

¹¹ Che vanno ben al di là delle declinazioni totalitarie passate e presenti, ma riguardano tutte le sfere della vita umana; lo documenta – per tutti – uno dei maggiori romanzi del XX secolo, «Vita e destino» dello scrittore russo Vasilij Grossman: V. Grossman, *Vita e destino*, Adelphi, Milano, 2009, su cui cfr. per tutti: *Il romanzo della libertà. Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, a c. G. Maddalena-P. Tosco, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007 e *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, a c. P. Tosco, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011; fra le odierne varianti ideologiche spicca a buon diritto quella della presunta «fine delle ideologie» e dell'indifferenza delle visioni del mondo rispetto alle scelte politiche....

¹² Per tutti, rimando alle agili sintesi di E. Berti, *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, a c. G. Maddalena-A. di Chiro, Marietti, Genova, 2014 e P. Grossi, *Le comunità intermedie tra moderno e post-moderno*, a c. M. Rosboch, Marietti, Genova, 2015.

¹³ Il passo è riportato da Scillitani, *op. cit.*, p. 114; in argomento – fra i molti – pregnanti osservazioni in R.A. Nisbet, *La comunità e lo Stato. Studio sull'etica dell'ordine e della libertà*, Edizioni di Comunità, Milano, 1957.

¹⁴ Scillitani, *op. cit.*, p. 140.

**POLITICAL REPRESENTATIVES:
HISTORICAL PERSPECTIVES AND UP TO DATE PROBLEMS**

MARCO C. GIORGIO*

1. Historical terms and theorists of political representation

Europe has recently been through a tremendous crisis, which is not only financial, but also, especially for some aspects, mainly political as well as social. A crisis leading both institutions and citizens to reconsider many fundamental elements of the whole process of European integration, started after the Second World War. Among such critical elements, there is the democratic system of political representation, showing its different shapes: political instability, non-governability, electoral absenteeism, protesting antagonist movements, governments increasingly overwhelmed by technical and bureaucratic elements and expressing people's will less and less.

The reasons of such crisis are varied and not all of them can be known or knowable. The aim of this short dialogue is to try, on the one hand, to go through the historical and juridical elements of the political representation (especially in Europe), and on the other, to try to highlight and understand which could be the problematic elements lately affecting the model of political representation as conceived by the main European institutions.

The historical part is not only didactics or recap oriented, this is why – as confirmed by one of the most important contemporary jurists, Paolo Grossi (currently judge in the Italian Constitutional Court) – the historical method, along with the prescriptive-juridical method serves as a «critical conscience, disclos[ing] as complex what could appear simple, turning absolute certainties into relative ones»¹.

Scientific literature does not provide a true univocal definition of political representation. By and large, one can say that political representation is a juridical element (for some aspects, even administrative) allowing some people to decide and act in favour of a wider and more organized or anyway legally defined social group (for example, residents in the same city or citizens of the same State).

Different, and not to be confused, is juridical representation, an essentially private law institute, disciplined by different national law codes.

* Marco C. Giorgio, Dottore di ricerca in Diritto costituzionale, Università di Bologna. Email: avv.giorgio@outlook.com

¹ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, 2007, 6.

A precise definition of political representation is not easy to provide. Countless have been – in fact – the attempts to define in a clear way, contents and characteristics, trying to define what mechanisms are at the basis of the relationship between representatives and represented. Rousseau, deemed true representation impossible, since «sovereignty cannot be represented» and considered as «against the natural order of things, the existence of a ruling majority and a ruled minority»². The only practicable way is therefore through ‘technical’ representation, where the selected ones are linked by a total identical condition to the people, being their only revocable spokespeople in any moment³. Montesquieu’s approach is very different, considering political representation as the only practicable way; as the direct representation of all citizens is impossible. For Kelsen – and more recently for Popper – political representation is a necessary fiction, whereas for Orlando it is the choice of those with greater capacities; Schmitt instead defines it as «general will» and not as a «will shared by everybody»⁴.

These two concepts, general will and everybody’s will, appear very similar, though referring to different realities: everybody’s will is the sum of each individual’s will and therefore it could be equal to the number of people represented; the general will – on the other hand – is not the sum of all wills but its synthesis. Representing general will is possible, representing everybody’s will is -actually- impossible.

In this passage the first fundamental and recurring element concerning representation is outlined: its foundations basically lie on approximation, and the real objective of representation is to start from everybody’s indistinct will (the above mentioned «will of everybody») and to proceed in a – potentially infinite – series of approximations to get as close as possible to general will.

In a way – and here as well, with a good portion of approximation and imagination – we could say that representation is to juridical science what π is for maths: as π is used in maths to reach the closest number to the circle area, political representation is used in constitutional law to comply as much as possible with everybody’s interests.

Then, which should be the basis of an effective democratic system? «The concern of democracy is translated into the concern for a democratic government, which is not the people’s government, and not even the government of the arithmetic majority of the people. Anyway that government is the one where the greatest identification between rulers and ruled people lies, along with the least possible condition of oppression of the rulers on the ruled people»⁵.

² J.J. Rousseau, *The Social Contract and the Discourses*, 1993, 91.

³ This statement refers to the following: «Sovereignty cannot be represented, for the same reason that cannot be alienated; it consists essentially in the general will, and the will is not represented; it is the same or different; there is no middle ground. The deputies of the people, therefore, are not and cannot be their representatives; they are merely their stewards: they cannot conclude anything definitively. Every law the people has not ratified in person is void, it is not a law», J.J. Rousseau, *Du contrat social*, 1762, 47.

⁴ A. Barbera, *Rappresentanza e istituti di democrazia diretta nell’eredità della rivoluzione francese*, 1989, 541-546.

⁵ G. Maranini, *Storia del potere in Italia (1848-1967)*, 1999, 109.

Such short theoretical hints, namely the reference to some jurists and philosophers who were among the first theorists of the modern concept of political representation, show us how complex it may be to elaborate a specific definition of the concept of political representation and, above all, to solve the knots and the apparent contradictions due to its conceptual versatility.

We should start from some fundamental questions: what is political representation? Which evidences do historical events highlight? Which are the tools that could be offered today so that the relationship between representatives and represented can be physiological and not pathological?

Political representation is mainly a social fact: as old as man, it is expressed as an association based reality, as the real need of every community, even the tiniest: in each human community, *many* people tend to put in the hand of *few* people their requests⁶. This offers a first fundamental element: political representation existed before the State, its organs and its law; it existed before democracy and its procedures.

Thus, how does the law consider the social phenomenon of political representation? It can certainly provide some tools by which this concept can be expressed in the best way possible⁷, elaborating models to «promote the coincidence between winning political representation and political power, so that it could coincide with the representation relationship as it is in reality»⁸.

However the law cannot – and perhaps it must not – establish the concept of political representation in one only definition, as it «operates by itself, as a fact of political life, regardless of the law»⁹. Therefore the law allows its «birth, development, death as per the modes the community considers useful and necessary (the electoral law, the rights of freedom, starting from the freedom of association and thought, and so on), but the law cannot be included in political representation as such»¹⁰.

Where is then the starting point for a problem analysis? Which can be the elements offering the best way to understand the terms of political representation? Political representation as a multi-purpose concept is definitely tied to other subjects, first to popular sovereignty¹¹. Therefore, it is clear that representation as a social fact becomes

⁶ D. Nocilla, *Crisi della rappresentanza politica e partiti politici*, 1989, 531. Or just think of the ever-present tendency to establish new collective movements for the protection of new or different interests or new or re-aggregated social groups: see more G. Pasquino, *Crisi dei partiti e governabilità*, 1980, 128.

⁷ This approach is the opposite of the organicist and abstract vision of political representation, where you end up, in fact, to consider the State (the Nation) as a body operating its sovereignty, while the people is the bearer of a bare right, incapable of exercising it. See more G. U. Rescigno, *Alcune note sulla rappresentanza politica*, 1995, 549.

⁸ G. U. Rescigno, *Alcune note sulla rappresentanza politica*, cit., p. 556.

⁹ *Ibidem*, 557.

¹⁰ *Ibidem*, 560.

¹¹ This is even more fundamental in our legal system, as it is the Constitution itself which in its first article, paragraph 2, defines the people as the entity with regard to whom falls the sovereignty of the people: «Sovereignty belongs to the people and is exercised in the manner and within the limits of the Constitution».

political representation *tout court* only where sovereignty belongs to the people; the law tends to search those instruments making such affiliation more effective. For this very reason a profile of theoretical bases where the concept of popular sovereignty lies, must be outlined.

1.2. The People, a real subject

From all of this clearly emerges how it is necessary to go back to the bases of representation, reflecting about what are the pillars upon which it rests. Any model of representation cannot renounce to the «preservation of a bond, of a connection between representatives and represented»¹². These are not only more or less innovating forms of direct participation (referendum, primary elections, political workshops, unstable parties, etc.)¹³, but *relationships*, connections, affiliations, existing prior to the State; relationships whose meaning often frightens those who insistently look for an absolute *neutrality* which is humanly impossible to achieve. Of course, the reference is to those natural social coagulations, typical of any human community, we do not question the fundamental juridical concepts of neutrality and impartiality, which should never disappear.

As term of comparison, it should be kept a real subject, the people, and not its suspected representations as nation, general will, and general interest. This serves not only to re-establish the physiological dynamics of political representation, but mainly because the abstract construction of representation is at the origin of several risks. Recent history has shown how short was the transition from the theoretical concepts of nation (general will, general interests, etc.) to the concept of Sovereign State, going through totalitarian States. As a matter of fact, by using fictions, the ownership of sovereignty and consequent representation power was moved from the people to the people-State, therefore reaching a sovereign ethical and totalitarian State,¹⁴. Leaving space to fictions or abstractions – in some cases forcing reality – it is then much harder to recognize the boundaries where such fictions or abstractions act.

This domain also includes a big part of the concerns connected with European parliamentarism. In fact, national parliaments (and in part the one in Strasbourg as well) are affected today by the abstractness of some original concepts at the basis of their creation. This can explain the slow but progressive, marginalization of the elected chambers, which are those organs expressing at their best, a bond with popular representation, in favour of a reinforcement of the prerogatives of the decision making organs, governments and (national and international) judicial authorities. If the model of

¹² G. U. Rescigno, *Alcune note sulla rappresentanza politica*, 1995, 562.

¹³ Just liquidity has been by some pointed as the model to follow in the modern systems of representation: see more Z. Bauman, *Liquid Modernity*, 2000.

¹⁴ E. Colarullo, *Rappresentanza politica e gruppi delle assemblee elettive*, 2001; see also M. Fioravanti, *Costituzione e Stato di diritto*, 1991.

representation is poorly designed, the first (and maybe the only) institutional victim is the Parliament.

2. Modern political representation and parliamentarism

When can we place the origin of the modern system of political representation? The transition that made possible the birth of modern parliaments is marked from the moment the representatives consider themselves able to make decisions independently. This can only happen in a system based on the prohibition of imperative mandate, which arises «as a necessary condition - although certainly not sufficient - to affirm the sovereignty of the assembly»¹⁵.

«With the conquest of the sovereignty by the bourgeois parliament, the ruler no longer decides, but the elected»¹⁶, that is to say, the task of drafting a summary of the various individual instances is no longer attributed to the sovereign, but to the elected. This differs from the medieval model founded on a binding mandate, which requires a third mediating party, who ultimately decides. Thanks to the progressive transformation and subsequent weakening of a binding mandate, in fact, representatives are freer to mediate, to shape their positions. Briefly, it can be argued that the birth of modern parliamentarism stems precisely from the transformation of political representation: the ability of representatives to decide for themselves is the essential element through which you can get to oust the sovereign and his sovereignty completely, to transfer it to the people, to the representatives. This is where you can probably track down another shade of the original abstractness of representation: it is not sovereignty to shift from the sovereign to the people, but it is where changes occur.

2.1. Traditional models compared

In England, the model of bound representation (medieval) did not have an abrupt interruption - as it happened in the continent following the Revolution - but merged and evolved with the modern concept of free representation. From this point of view, the evolution of the British parliamentary system is very illustrative: there has been a gradual shift to a free political representation, without binding mandate. It did not erase, but rather enhanced the capacity of the Parliament to represent social pluralism, turning it into political unity¹⁷. In this sense, a key to its interpretation is offered not only by the traditional British «pragmatism», but also – and mainly – by a notion of national

¹⁵ G. Azzariti, *Cittadini, partiti e gruppi parlamentari: esiste ancora il divieto di mandato imperativo?*, 2008.

¹⁶ S. Curreri, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*, 2004, 40.

¹⁷ S. Curreri, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*, cit., 45.

sovereignty which is not abstract, where no attempt is made to represent the «political and spiritual entity fictitiously and forcibly, to trace it to a unit». In other words, the English experience, unlike the French one, free representation has been built, starting from an historical consolidated experience and not making a social 'tabula rasa'¹⁸, thus developing an unreal concept of representation, impossible indeed, in which, from formal equality, a 'national sovereignty' is created with several unique individuals. A French nation (later on European) thoroughly chopped at the beginning, and reassembled later on only within the boundaries dictated by state procedures: «From real subject the people turns into a socially undifferentiated artificial object»¹⁹.

To sum up what in England was a natural evolutionary step due to political divisions and greater social complexity, in France was a more forced and rigid form of time evolution.

However, it is important to highlight that the British model (which is not perfect and subject to a representation void) is not a system, in some way, slavishly portable and adaptable to other contexts. In fact, the British political system in the course of three centuries has gradually but effectively solved three major issues of constitutional and social politics: relationship with the Church and its prerogatives; relationship between the aristocracy-emerging middle class and the Crown; relationship between the elites and the masses. The British political system was able to nip the problem at its very roots: in the case of the relationship between the Church and the State, both functions merged; in the case of relationship with the Crown, absolutistic drifts were immediately dashed. They also managed to avoid the radicalization of social conflicts, implementing careful inclusive policies, as in the case of the claims of workers, effectively brought back within the bounds of the Labor Party, avoiding the onset of any revolutionary or antagonistic option. In other national contexts, however, some of these issues suffer from the effects of a long path of adjustment, which is still, somehow, in the course. The long transitions are an element typifying the legal and social changes in Italy, often accompanied by sudden interruptions or accelerations, which exacerbate the elements of uncertainty and instability.

From this point of view, a reconstruction that welcomes a greater autonomy of the elect is tottering, based on a majoritarian model - as the one built in Italy -. In fact, because of decades of strong party influence it would create a more virtuous system, that «brings the voter to escape from the influence of the party, to vote according to his personal trust in the candidate; this latter, in turn, would be led to refer not to his party but to his electorate»²⁰.

¹⁸ D. Nocilla, *Crisi della rappresentanza e partiti politici*, cit., 529.

¹⁹ S. Curreri, *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*, cit., 47.

²⁰ L. Cavalli, *La personalizzazione della politica*, 1994, 103-112.

3. Political parties between mediation of interests and national representation

There have been long discussions on the steady reduction of the parliament's prerogatives in favor of the government, less of a performer and more of a legislator. The global crisis of the political representation models is not, however, a chronic and irreversible crisis. Surely there is a profound difficulty to make relatively fast and clear decisions, as much as possible shared and above all certain to and above all certain for the achievement of the general interest. This aspect is felt particularly in the social, political and economic domains; for these reasons the tendency to rely on strongly legitimated leaders, able to take decisions quickly and effectively, is increasing²¹. The model of representation based on party mediation is a recent phenomenon. Gerhard Leibholz was among the first to identify as the central point of political representation, the synthesis between general and individual interests.

In fact, the parties' mediation model allows citizens to choose what they consider the general interest of the country, while taking into account their own particular and concrete interests²²; in essence, parties «ensure that the people may appear in the political sphere as a really active unit»²³.

This ambivalence makes sheds light on how the party mediation shifts the problem of democracy and representation from the state external system to an internal party system. In fact, if parties become the only mediators between the State and the people, then they will reproduce internally, a democratic system, comparable - in terms of effectiveness - to the one guaranteed by the state order²⁴.

By analyzing the relationship between elected and voter, it is impossible not to consider the role of parties. The connection of the parties with society has been much reduced compared to the past, but the prerogatives of political parties did not follow the same path. You could say that, in some cases, we are dealing with a 'party bubble', in which the parties have an impact on the administration of the State much more than their level of representation of collective interests. What are the ways to restore the balance so that the activities of the representatives correspond to the reality actually represented?

The direct result of this structure of relations has an immediate impact on the functioning of the State, its political organs and its administrative apparatus. A real democracy inside political parties is not, in fact, an end in itself, but an essential requirement for democracy within the whole representation system²⁵. Today, this aspect

²¹ D. Nocilla, *Crisi della rappresentanza e partiti politici*, cit., 561.

²² D. Nocilla, *Crisi della rappresentanza e partiti politici*, cit., 535.

²³ G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation*, 1929.

²⁴ P. Ridola, *Rappresentanza e associazionismo*, 1988, 114.

²⁵ P. Ridola, *Rappresentanza e associazionismo*, cit., 115.

is perhaps one of the most undervalued elements, because the focus is increasingly shifting on decision-making speed and on pragmatism rather than on the inner content of responsibility and visible democratic procedures.

All the above, cannot be explained only based on the common ground observation of the «bureaucratic mass party, with a uniform social base and strongly ideological» crisis. In fact, an association, an institution, falls into a crisis, not only when it no longer responds to the needs of its members, but since they have, in some way, reorganized the safeguard of their interests and have already found (or are refining) tools and models to meet those same - or changed - needs. Do not confuse evolution and reorganization with reduction and debasement.

For the analysis of the issue, it might be useful to change the setting, to understand better also that political representation cannot always be traced back to precise rules. In fact, in introducing the rules the system would be open to some distortions. For example: if the party could revoke the dissident parliamentarian, the whole notion of representation and parliament would be emptied; if citizens could call back their elected definitively (the so-called recall, in use, for example, in some American states), you might run the risk of a populist and demagogic drift, less attentive to the common good.

4. New models of parliamentarism: accountability and responsibility

We pointed out, at the beginning, that a fundamental starting point is a reasonable reconstruction of the concept of political representation, freed from theoretical abstractions and theoretical simplifications. A number of assumptions were also put forward, about which avenues could be covered to rebuild the relationship between the elected (parliaments) and the voters (people / citizens) and the consequent need for a new definition of political party (a mediating subject that allows citizens to be elected). We need to find feasible paths through which the parliament as a body can take back some of its prerogatives. Allowing a part of that power that 'migrated' to government / courts / bureaucracies to come back into the stream of popular representation, if necessary even with new ways and different functions (think of new technologies).

The latest events clearly show that the parliament is no longer at the center of the institutional system; it has lost its role of being the place of representation to become the «normative workshop available to governments»²⁶. Gradually but steadily, it lost its central position, owned until the first half of the nineties of the last century. This process does not seem reversible in the short term; however, «it may be constitutionally guided

²⁶ G. Filippetta, *Governance plurale, controllo parlamentare e rappresentanza politica al tempo della globalizzazione*, 2005, 794.

and limited, so that it does not simply translate into a drastic reduction of the quality of democracy»²⁷.

From this point of view, an important role could be played by the functions of inspection and control of Parliaments, through their enhancement and an update of the latest technologies. In other words, one could fill the representation gap by strengthening the instruments of inspection and control. If I as parliament, cannot (or can no longer succeed) to decide as much as I used to do, at least I should be in a position to control in detail those governments, European institutions and technical and bureaucratic apparatus that make decisions for me.

Now, none of this is on the horizon. Moreover, along with the ongoing systemic crisis of the political representation, we observe an increasingly exacerbating cultural crisis. We do not only see the political and legal systems no longer working properly, but also the same fundamental design of the legal system that is no longer clear (i.e., it becomes increasingly difficult to perceive the significance - in legal terms *the rationale* - of the institutions and, therefore, of the statutory provisions enacted). In this context it is not enough just to study constitutional law to rebuild a performing system of political representation, but it takes a real experience of social representation to remind us that the need for representation (interests focused on common good) is above all a human dimension and not only a technical and legal construction.

²⁷ G. Filippetta, *Governance plurale, controllo parlamentare e rappresentanza politica al tempo della globalizzazione*, cit., 797.

ISLAM E MODERNITÀ: SLAVOJ ŽIŽEK E MICHEL ONFRAY A CONFRONTO

PIETRO CANDELIERE*

Il 13 Novembre 2015, Parigi è tornata ad essere bersaglio del terrorismo islamico. Gli attacchi hanno provocato centotrenta vittime di ventisei diverse nazionalità, oltre ad alcune centinaia di feriti. L'attentato, rivendicato dal movimento noto come *Isis (Islamic State of Iraq and Syria)* tramite la propria rivista digitale *Dabiq* e il social network *Twitter*, si registra come il secondo più grave atto terroristico nei confini dell'Unione Europea e la più cruenta aggressione in territorio francese dai tempi della seconda guerra mondiale. La tensione è rimasta alta anche nei primi mesi del 2016, in particolare dopo gli attentati che il 22 Marzo hanno colpito Bruxelles, causando oltre trenta morti e un gran numero di feriti. In seguito ad eventi di tale portata, il tema del *terrorismo* è tornato al centro dell'attenzione internazionale, come già accaduto dopo i fatti del Gennaio 2015, uno su tutti l'assalto alla sede di *Charlie Hebdo*, definiti da Michel Onfray «il nostro 11 Settembre»¹. Su questa e altre tematiche collaterali, come immigrazione e multiculturalismo, si costruisce gran parte dell'odierna propaganda politica e mediatica, oltre all'eterno dibattito che anima politici, giornalisti, filosofi, scrittori e tutti coloro che si candidano a diventare *opinion leader*, ruolo assunto da quanti cercano di guidare ed influenzare con le proprie idee l'immaginario collettivo.

Lo scenario da analizzare si presenta come un complesso groviglio di cause ed effetti, molte delle quali strumentalizzate, ignorate o mal interpretate. Tuttavia le difficoltà interpretative non possono e non devono essere di impedimento all'analisi, poiché, come evidenzia Slavoj Žižek, «il richiamo alla complessità del contesto si presta a giustificare qualsiasi cosa, perfino il nazismo»². Gli attacchi messi in atto negli ultimi mesi sono «frutto di un preciso programma religioso e politico, [...] parte di un disegno ben più ampio. È ovvio che non si debba [...] soccombere a una cieca islamofobia – occorre però avere il coraggio di analizzare questo disegno senza infingimenti»³ per comprendere pienamente la realtà. «I problemi del mondo islamico [...] derivano dalla brusca apertura alla modernizzazione occidentale, il che non ha permesso che fosse “elaborato” il trauma del suo impatto»⁴. Gli unici risultati possibili di questo incontro/scontro erano «una

* Pietro Candelieri, Dottore in Scienze della Comunicazione, Università degli Studi del Molise. Email: pietro.candelieri@gmail.com

¹ M. Onfray, 2016, p. 21.

² S. Žižek, 2015, p. 12.

³ *Ivi*, p. 14.

⁴ *Ivi*, p. 57.

modernizzazione superficiale, [...] destinata alla rovina»⁵; oppure «il ricorso diretto [...] alla guerra assoluta tra la Verità dell’Islam e la Menzogna dell’Occidente»⁶, processo che, attraverso le tappe del *risveglio*, *riformismo* e *radicalismo*, ha dato vita alla «soluzione fondamentalista (che è un fenomeno moderno, privo di legami diretti con le tradizioni islamiche)»⁷. Tuttavia «l’accesso diretto alla Verità è impossibile»⁸: «non è possibile scegliere direttamente il “vero significato”, in quanto bisogna cominciare facendo la scelta “sbagliata”; [...] il vero significato speculativo emerge solo mediante la lettura ripetuta, come conseguenza (o effetto secondario) della prima lettura, quella “errata”»⁹. Verità e menzogna sono strettamente connesse, così come il mondo islamico e l’Occidente, il terrore islamista e il liberalismo occidentale, ed è per questo che «chi non è disposto a criticare la democrazia liberale dovrebbe anche tacere sul fondamentalismo religioso»¹⁰. Non è possibile comprendere l’uno senza analizzare l’altro, ed è così che la società occidentale dovrebbe agire nei confronti dell’Islam, al fine di cogliere la «inadeguatezza del nostro tradizionale modo di concepirlo»¹¹.

«In Occidente, l’innegabile ritorno del religioso ha assunto la forma dell’Islam»¹². Questo ritorno dovrebbe essere pensato «al di là delle passioni, senza odio e senza deferenza, senza disprezzo e senza accecamenti, senza condanne o amori pregiudiziali. Solo per capire»¹³. L’Occidente ha l’obbligo di ragionare sulle proprie responsabilità ed elaborare l’inefficacia delle soluzioni adoperate nel contrasto con universi divergenti, in particolare con il mondo arabo-islamico. Questo non vuol dire esimersi dal criticare, ma farlo in modo responsabile e proficuo, dedicandosi anche alla propria analisi. Acquisire la consapevolezza che dai nostri pensieri e dalle nostre azioni dipende non solo il mondo nel quale viviamo, ma soprattutto la civiltà che lasceremo in eredità a quanti verranno dopo di noi. Realizzare la futilità dell’agire sempre e solo per il proprio tornaconto, e ricercare nella comprensione e soddisfazione dell’Altro la completezza di sé stessi. «Pensare l’Islam non ha bisogno di alcuna legittimazione, se non il desiderio di pensarlo liberamente»¹⁴.

1. Il fondamentalismo islamico: una moderna utopia

In seguito all’attacco a *Charlie Hebdo* del 7 Gennaio 2015, Žižek ha scritto:

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ivi*, p. 58.

⁸ *Ivi*, p. 66.

⁹ *Ivi*, pp. 68-69.

¹⁰ *Ivi*, p. 20.

¹¹ *Ivi*, p. 70.

¹² M. Onfray, *op. cit.*, p. 40.

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

Ora che siamo tutti sotto shock [...] è il momento giusto per armarsi di coraggio e *pensare*. [...] Ragionare a freddo non è di per sé garanzia di maggiore obiettività, ma, al contrario, normalizza la situazione e ci porta a schivare la punta acuminata della verità¹⁵.

Di fronte ad eventi simili è importante «ragionare a caldo» e soprattutto «pensare a fondo»¹⁶, il che significa «andare oltre le patetiche manifestazioni di solidarietà universale»¹⁷, considerate da Žižek il «trionfo dell'ideologia»¹⁸, ed evitare qualsiasi «dozzinale relativizzazione del crimine»¹⁹. Ciò che conta è accompagnare l'analisi della «crisi della nostra contemporaneità» ad «uno sguardo rivolto alla storia»²⁰, pensiero condiviso da Onfray:

si può rifiutare sia la compassione che impedisce di pensare, sia la complicità con chi vuole impedire di pensare a colpi di kalashnikov. Pensare, appunto, significa chiedersi come si è arrivati fino a questo punto. Per farlo [...] facciamo un po' di storia, che è sempre il rimedio migliore contro il patetico²¹.

Per questo appare necessario, nel tentativo di comprendere il terrorismo motivato dall'ideologia di matrice religiosa, interrogarsi sui processi storici, e non solo, che hanno portato alla nascita del *fondamentalismo*, termine utilizzato per designare «movimenti e gruppi di diversa matrice religiosa»²², compresa quella islamica. Esistono «diversi fondamentalismi, a seconda dei diversi contesti culturali e religiosi»²³, i quali indicano «persone e idee che in vario modo si rifanno a una dottrina religiosa o una tradizione sacra»²⁴, mettendo in atto «atteggiamenti [...] di chiusura nei confronti della modernità»²⁵. Oltre le varie differenze ideologiche e pratiche che li contraddistinguono, punto centrale di ogni fondamentalismo è «la rilevanza del tema della politica»²⁶.

Il fondamentalismo è infatti un tipo di pensiero e di agire religioso che si interroga sul vincolo etico che tiene assieme le persone che vivono in una stessa società, sentita come totalità di credenti impegnati in quanto tali in ogni campo dell'agire sociale. Essi si pongono in modo radicale il problema del fondamento ultimo, etico-religioso, della *polis*: la comunità politica che prende forma nello Stato deve fondarsi su un patto di fraternità religiosa²⁷.

¹⁵ S. Žižek, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶ *Ivi*, p. 12.

¹⁷ *Ivi*, p. 7.

¹⁸ *Ivi*, p. 11.

¹⁹ *Ivi*, p. 12.

²⁰ *Ivi*, p. 49.

²¹ M. Onfray, *op. cit.*, p. 35.

²² E. Pace, R. Guolo, 1998, p. 3.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 4.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

I fondamentalisti tentano di «ricollocare al centro della vita sociale la funzione integratrice della religione»²⁸ e di ristabilire «il primato della legge religiosa su quella positiva, umana»²⁹, edificando le proprie credenze sulla «verità assoluta che si ritiene contenuta in un messaggio religioso»³⁰. Tale messaggio è considerato «“non creato” ed eterno»³¹, quindi impossibile da interpretare liberamente e da collocare o adattare storicamente, costituendo «un vero e proprio mito delle origini»³². Spesso, davanti al «potere che si rifiuta di accettare il punto di vista fondamentalista»³³, il ricorso ad azioni di protesta, scontri politici, e nei casi peggiori «forme di lotta armata clandestina»³⁴, rappresentano una scelta obbligata per i militanti fondamentalisti. Il tutto inquadrato nella «sindrome del Nemico»³⁵, sia interno che esterno, da ostacolare per «non smarrire l'identità collettiva minacciata da una società sempre più individualista e adagiata sul permissivismo e relativismo morali»³⁶.

Contemplando il possibile confronto con un nemico esterno, ne consegue che alcuni fondamentalismi nacquero dal contatto tra diversi contesti politico-culturali, idea condivisa da Biancamaria Scarcia Amoretti anche per il caso islamico. Secondo la islamologa, in seguito ai processi interculturali tra Occidente ed Oriente, si è sviluppata una «opera di riflessione sull'Islam»³⁷, la quale si postula come la «risposta ad un attacco esterno»³⁸, un'apologia indotta che «ha alla sua origine un elemento negativo»³⁹. Se durante il Medioevo e fino alla rivoluzione industriale, seppure «improntato all'ostilità e alla rivalità in vari campi»⁴⁰, il contatto tra Paesi islamici ed europei si poneva su di un piano di sostanziale parità, sul riconoscimento dell'esistenza e della dignità reciproca, diversa ma innegabile, un cambiamento radicale si è verificato «dalla fine del XVIII secolo»⁴¹. A partire da questo momento, il rapporto tra le due civiltà venne impostato sulla presunta «superiorità culturale prima ancora che tecnologica e scientifica»⁴² dell'Europa, e sulla «cosciente volontà europea di prevaricare ed asservire il mondo musulmano (non solo quello, beninteso) in funzione dei propri vantaggi economici»⁴³.

²⁸ *Ivi*, p. 5.

²⁹ *Ivi*, p. 6.

³⁰ *Ivi*, p. 5.

³¹ A.M. Delcambre, 1993, p. 136.

³² E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 6.

³³ *Ivi*, p. 7.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 8.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ B. Scarcia Amoretti, *L'Islam tra tradizione e modernità*, disponibile all'URL:

http://www.pedagogia.it/UserFiles/File/Islam_ScarciaAmoretti.pdf (letto il 09/03/2016), p. 77.

³⁸ *Ivi*, p. 78.

³⁹ *Ivi*, p. 77.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

Su queste e altre convinzioni trova fondamento «quel fenomeno storico e sociale a cui diamo il nome di modernità»⁴⁴, considerata arbitrariamente l'unica possibile, e per questo universalizzata ed imposta, «tramite le imprese coloniali, [...] su scala planetaria»⁴⁵. In risposta agli effetti del colonialismo, «stimolo traumatico di provenienza esterna»⁴⁶, riflettendo sul ruolo dell'Islam in quanto matrice culturale più autentica, il mondo musulmano ha sviluppato varie reazioni che vanno dal netto rifiuto alla totale apertura all'Occidente, oltre a forme intermedie basate sulla «ricerca di un dialogo e di una mediazione»⁴⁷ tra le parti. Tale soluzione, indicata già agli inizi del '900 dai primi «modernisti islamici», propone una «nuova lettura del Corano, in cui si opera una distinzione fra piano reale e piano ideale»⁴⁸, nel tentativo di perseguire «una via islamica alla modernità»⁴⁹. Tra queste e altre costruzioni ideologiche prende forma il *fondamentalismo islamico*, fenomeno prodotto dell'azione di «movimenti che cercano di ristabilire l'ordine ideale della Città islamica, in cui religione, società e politica erano strettamente legate tra loro»⁵⁰, sviluppatosi in «fasi storiche diverse»⁵¹: età del risveglio, del riformismo e del radicalismo.

Il *risveglio* è la corrente che «tra il XVIII e il XIX secolo si manifesta nelle aree periferiche degli imperi musulmani»⁵². Esso è la risposta alla «crisi socio-religiosa»⁵³ che colpì gli imperi ottomano, indiano e persiano «a causa della pressione delle potenze coloniali europee e della concomitante crisi economica e demografica»⁵⁴. Tra i diversi movimenti del risveglio, il più importante è il *wahhabismo*, fondato nell'Arabia centrale da Muhammad 'Abd al Wahhab (1705-1787), che troverà i propri custodi nella tribù dei Sa'ud, governanti dell'attuale Regno dell'Arabia Saudita. Tali gruppi, nonostante i tentativi di ritornare «a un Islam "puro" e liberato da tutte le innovazioni riprovevoli»⁵⁵, non riusciranno a «produrre mutamenti strutturali nelle istituzioni e nella stessa dimensione religiosa dell'Islam»⁵⁶, mostrandosi «incapaci di oltrepassare lo stretto confine tribale»⁵⁷ e periferico nel quale si sono formati. Tuttavia le riflessioni sulla loro esperienza apriranno la strada al riformismo.

⁴⁴ L. Alberti, 1993, p. 169.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 170.

⁴⁷ *Ivi*, p. 169.

⁴⁸ *Ivi*, p. 170.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 35.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 36.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 38.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ivi*, p. 39.

Il *reformismo*, anch'esso risposta alla decadenza arabo-islamica e all'ascesa europea, nasce «nel cuore dell'impero musulmano»⁵⁸ con lo scopo di «ridimensionare la supremazia occidentale»⁵⁹, concentrandosi sul «problema dell'arretratezza musulmana in campo politico, militare e tecnologico»⁶⁰. La sua corrente principale è il *salafismo*, fondata dal persiano Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) «all'interno dell'ottomanesimo»⁶¹. Pur conservando aspetti del risveglio, i riformisti identificano l'obiettivo principale nella «riforma dello Stato»⁶², mettendo «in primo piano i concetti di amministrazione, burocrazia e autorità politica»⁶³, rivisitati attraverso la tradizione religiosa. La ricerca della «nuova via islamica»⁶⁴, costruita sulla convinzione di poter «modernizzare l'Islam senza assorbire la cultura della modernità»⁶⁵, sebbene darà «notevole impulso alle rivendicazioni nazionaliste e alle lotte per l'indipendenza»⁶⁶, non riuscirà a guidare saldamente i processi di emancipazione dei Paesi musulmani. Il «rapporto dialettico con la cultura occidentale»⁶⁷ sarà condotto di fatto da «élite nazionaliste di matrice occidentale che, una volta al potere negli Stati di nuova formazione, ridurranno l'Islam a fatto culturale o a dimensione religiosa privatizzata»⁶⁸.

Fattori scatenanti del *radicalismo* sono «la rimozione dell'Islam come elemento fondativo dei nuovi Stati-nazione»⁶⁹; «la diffusione delle ideologie di matrice occidentale, nazionaliste o socialiste»⁷⁰; e il «processo di secolarizzazione che investe le società musulmane»⁷¹, ritenuti cause della «rottura del legame di coesione sociale»⁷². Pur avendo «continuità e rotture con le due fasi precedenti»⁷³, il radicalismo supera entrambe «“modernizzando” il concetto di *jihad* e “islamizzando” quello di modernità»⁷⁴, oltre a ribadire il ruolo centrale affidato alla politica e al partito politico, «strumento necessario che definisce l'inclusione/esclusione dallo “Stato etico”»⁷⁵ che si intende costruire. Per i musulmani radicali «la sovranità appartiene esclusivamente a Dio, che la esercita attraverso la Legge religiosa»⁷⁶, il che «si traduce in una dichiarazione di guerra

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ivi*, p. 40.

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ivi*, p. 39.

⁶⁵ *Ivi*, p. 41.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ivi*, p. 42.

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem.*

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ivi*, p. 44.

“contro ogni potere umano”⁷⁷ e rende centrale «il concetto di *jihad* (combattimento sulla via di Dio)»⁷⁸. «Il mondo si divide, secondo il pensiero musulmano classico, in [...] “dimora dell’Islam” [...] e “dimora della guerra”»⁷⁹, la quale «comprendeva tutto ciò che si situava fuori dal territorio controllato dall’Islam»⁸⁰. Nella sua versione classica «minimalista e difensiva»⁸¹, «il *jihad* assumeva la funzione di difesa della Casa dell’Islam dalla Casa della Guerra»⁸². Il radicalismo mutò questo concetto in senso «massimalista e offensivo»⁸³, tramutandolo in un «atto di “difesa dell’uomo” contro la limitazione della sovranità di Dio»⁸⁴, in alcuni casi «un obbligo di fede, [...] un vero e proprio pilastro dell’Islam»⁸⁵, e affermando l’idea che l’Islam «debba distruggere qualsiasi forza che si frapponga tra Dio e gli uomini»⁸⁶.

Alle origini della corrente radicale vi è il movimento dei Fratelli Musulmani – fondato nel 1928 dall’egiziano Hasan al-Banna (1906-1949) –, i quali «volevano il ripristino del califfato [...] per resuscitare il mondo dell’islam nella sua versione più antica»⁸⁷; teorizzando, secondo Paul Berman, «il totalitarismo musulmano»⁸⁸: variante islamica dell’idea europea. Tra le sue fila si muoverà «l’ideologo di punta del radicalismo islamico»⁸⁹, l’egiziano Sayyid Qutb (1906-1966), che in opere come *All’ombra del Corano* e *Pietre miliari* definirà i fondamenti del pensiero islamico radicale. Nonostante avesse «un’istruzione religiosa tradizionale»⁹⁰, Qutb mostrò subito una «mentalità con sfumature occidentali»⁹¹, andò a studiare negli Stati Uniti e, per sua stessa ammissione, «dovette continuamente combattere contro i suoi stessi impulsi liberali»⁹². «Non era un antimodernista»⁹³, «ammirava la produttività economica e la conoscenza scientifica, [...] ma si impegnava nell’identificare i limiti e le insufficienze dell’alta produttività e della ricchezza»⁹⁴. «Qutb sentiva che la cultura moderna, in tutto il mondo, aveva raggiunto un momento di crisi insostenibile»⁹⁵; reputava che, «alienandosi dalla sua stessa natura, l’uomo moderno fosse sprofondata in uno stato di disgrazia, in una miseria che ingoia la

⁷⁷ *Ivi*, p. 45.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ L. Alberti, 1993, p. 130.

⁸⁰ E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 45.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 50.

⁸⁶ *Ivi*, p. 45.

⁸⁷ P. Berman, 2004, p. 72.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁰ P. Berman, *op. cit.*, p. 74.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, p. 75.

⁹³ *Ivi*, p. 83.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 82.

vita umana, anche in condizioni di ricchezza materiale»⁹⁶, elementi sulla base dei quali «accarezzò l'idea del socialismo»⁹⁷. Nel suo pensiero «il concetto dell'islam come totalità è il più importante. Riteneva che [...] l'unicità di Dio distinguesse l'islam dalle altre visioni del mondo»⁹⁸, che il Corano offrisse «un modo di vivere»⁹⁹ comprensibile solo tramite «un impegno attivo nella vita»¹⁰⁰ e «una lotta spietata»¹⁰¹, profilando così «l'idea, non espressa chiaramente, [...] che la verità sia legata al martirio»¹⁰², e quindi al *jihad*.

Altro grande ideologo del radicalismo islamico è l'indo-pakistano Abu l-A'la Maududi (1904-1979), «fondatore della più grande organizzazione musulmana a livello mondiale, la Lega del mondo musulmano»¹⁰³. Egli rese il Pakistan «laboratorio sperimentale»¹⁰⁴ «di una riedizione della democrazia con *copyright* religioso»¹⁰⁵, una «*teo-democrazia*: [...] forma di governo democratico istituito per diritto divino, sotto il quale i musulmani esercitano una sovranità popolare limitata dalla signoria di Dio»¹⁰⁶. Teorizzava la creazione di «un califfato democratico immaginato e perseguito quale *alternativa globale* alla democrazia occidentale secolare»¹⁰⁷, uno Stato islamico inteso come «unità di etica, diritto e politica, manifestata come la diretta espressione della volontà divina»¹⁰⁸.

Per il grande contributo ideologico fornito al fondamentalismo islamico, Qutb e Maududi rappresentano ancora oggi «il riferimento teorico di ogni gruppo radicale contemporaneo»¹⁰⁹.

2. Slavoj Žižek: uno sguardo alla crisi della nostra contemporaneità

Data la complessità del fondamentalismo, nato attraverso varie correnti in differenti contesti storico-sociali, esistono diverse interpretazioni del fenomeno che «si fronteggiano da tempo nelle scienze sociali e politiche, e anche in campo storico e teologico»¹¹⁰. Queste si possono ricondurre a «quattro grandi paradigmi esplicativi»¹¹¹

⁹⁶ *Ivi*, p. 85.

⁹⁷ *Ivi*, p. 74.

⁹⁸ *Ivi*, p. 79.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 78.

¹⁰² *Ivi*, p. 81.

¹⁰³ L. Scillitani, 2012, p. 131, n. 207.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 129.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 127.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 127, n. 199.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 131.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 139, n. 227.

¹⁰⁹ E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 43.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 102.

¹¹¹ *Ibidem*.

che definiscono il fondamentalismo come: «reazione alla modernità; espressione della crisi della modernità; ripresa del mito dello Stato etico; rivincita di Dio»¹¹².

Tra queste esegesi si colloca la lettura di Žižek, secondo il quale «il fondamentalismo è una reazione – [...] falsa e mistificante [...] – a un difetto reale del liberalismo, ed è per questo che il primo è sempre, di nuovo, generato dal secondo»¹¹³. Nella sua analisi «il conflitto tra permissività liberale e fondamentalismo religioso»¹¹⁴ viene descritto come un «falso conflitto – un circolo vizioso in cui i due poli si generano e presuppongono vicendevolmente»¹¹⁵. Per i sostenitori di questa teoria, il fondamentalismo rappresenta «un modo tutto moderno di credere»¹¹⁶; tra esso e il liberalismo, inteso come forma della modernità occidentale, «non esisterebbe una pregiudiziale esclusione, ma al contrario una stretta correlazione»¹¹⁷. Questo equivale a dire che, «a prescindere dalla differenza di contenuto»¹¹⁸, le procedure formali dei due sistemi «sono strettamente omologhe»¹¹⁹, sono due facce della stessa medaglia.

Con l'intento di demistificare il «mito demoniaco»¹²⁰ dei terroristi, Žižek evidenzia che la «dicotomia tra un Occidente tutto rivolto a valori di ordine materiale [...] e un Oriente tutto concentrato, invece, sulla spiritualità»¹²¹ è stata anticipata da Friedrich Nietzsche (1844-1900). Il filosofo tedesco, resosi conto che «la civiltà occidentale procedeva nella direzione dell'*Ultimo Uomo*, una creatura apatica senza grandi passioni o impegni»¹²², teorizzò l'antagonismo tra «nichilismo "passivo" e nichilismo "attivo"»¹²³, il quale permetterebbe di fornire «un'eccellente descrizione dell'attuale contrasto tra liberali anemici e fondamentalisti ferventi»¹²⁴.

Noi occidentali siamo gli Ultimi Uomini nietzschiani, immersi in stupidi piaceri quotidiani, mentre i musulmani radicali sono disposti a rischiare tutto, sono devoti alla lotta fino all'autodistruzione. [...] «I migliori» non sono più capaci di assumere un impegno, mentre «i peggiori» abbracciano incondizionatamente il fanatismo razzista, religioso e sessista¹²⁵.

Ciononostante il filosofo di Lubiana mette in luce un difetto dei terroristi, l'assenza di «una caratteristica facilmente individuabile in tutti i fondamentalismi autentici»¹²⁶:

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ S. Žižek, *op. cit.*, p. 19.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 20.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ S. Žižek, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 14.

¹²¹ B. Scarcia Amoretti, *op. cit.*, pp. 78-79.

¹²² S. Žižek, *op. cit.*, p. 14.

¹²³ *Ivi*, p. 15.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 15-16.

¹²⁶ *Ivi*, p. 16.

«l'assoluta indifferenza riguardo allo stile di vita dei non credenti»¹²⁷. Žižek sostiene che, diversamente dai «veri fondamentalisti», i terroristi islamici «sono profondamente turbati, intrigati e affascinati dalla vita peccaminosa dei non credenti»¹²⁸; la loro «intensità passionale»¹²⁹ dimostra che in essi manca «la certezza della propria superiorità»¹³⁰, e per questo li definisce «pseudo-fondamentalisti»¹³¹. In questa ottica «il problema non è la differenza culturale (lo sforzo di preservare la propria identità)»¹³² ma, al contrario, «che i fondamentalisti sono già come noi, che, segretamente, hanno già interiorizzato i nostri valori»¹³³, e che, giudicandosi a partire da questi, «sono *loro stessi*, per primi, a considerarsi inferiori»¹³⁴. Scegliendo di combattere i «peccatori», «essi combattono la loro stessa tentazione»¹³⁵.

Analizzando il caso dello *Stato Islamico (IS)*, Žižek cerca di stabilire se «il fondamentalismo islamico è un fenomeno premoderno o moderno»¹³⁶. L'IS non identifica l'obiettivo principale del potere statale con il benessere del popolo; «ciò che realmente conta è la vita religiosa, che ogni aspetto della vita pubblica si conformi ai precetti religiosi»¹³⁷. Questa idea di governo «rifiuta totalmente la nozione di *biopotere*»¹³⁸, «il concetto, occidentale e moderno, [...] di potere che regola la vita»¹³⁹, il che permetterebbe di identificare la natura premoderna del fenomeno. Tuttavia, nonostante «i fondamentalisti islamici individuino la svolta negativa dell'Occidente nella secolarizzazione della società incarnata dalla Rivoluzione francese»¹⁴⁰, Žižek cita un articolo nel quale Kevin McDonald evidenzia come la stessa Francia rivoluzionaria rappresenti «la fonte dell'ideologia e della violenza dello Stato Islamico»¹⁴¹. Nell'articolo, dal titolo *I jihadisti dell'IS non sono medievali, ma plasmati dalla filosofia occidentale moderna*¹⁴², McDonald commenta il pensiero di Maududi, «inventore dell'espressione "Stato Islamico"»¹⁴³, uno Stato «profondamente modellato dalle idee e dai concetti occidentali»¹⁴⁴. La Rivoluzione francese

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ivi*, p. 17.

¹³⁰ *Ivi*, p. 18.

¹³¹ *Ivi*, p. 16.

¹³² *Ivi*, p. 17.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Ivi*, p. 16.

¹³⁶ *Ivi*, p. 20.

¹³⁷ *Ivi*, p. 22.

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ivi*, p. 23.

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ K. McDonald, *Isis jihadisaren't medieval – they are shaped by modern western philosophy*, disponibile all'URL: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/09/isis-jihadi-shaped-by-modern-western-philosophy> (letto il 12/03/2016).

prometteva uno «Stato fondato su un insieme di principi», contrariamente a quello basato sulle idee di nazione o di popolo. Per Maududi questo potenziale inaridì in Francia; per la sua realizzazione si sarebbe dovuto attendere uno Stato islamico¹⁴⁵.

Pur riconoscendo la validità del commento, il filosofo sloveno evidenzia che «il parallelo tra l'IS e la Rivoluzione francese è puramente formale»¹⁴⁶. Nella sua lettura il «momento di verità»¹⁴⁷, la possibilità di accostare il fondamentalismo islamico alla filosofia occidentale moderna, sta nel fatto che «la completa subordinazione dell'uomo a Dio (presente non solo nell'Islam) [...] può sostenere anche un progetto di emancipazione universale»¹⁴⁸. È questo uno degli intenti di Sayyid Qutb, che nell'opera *Pietre miliari* «sviluppa il legame tra la libertà umana universale e la servitù dell'uomo a Dio»¹⁴⁹:

Solo una società in cui la sovranità appartiene esclusivamente ad Allah e trova espressione nella sua obbedienza alla Legge Divina [...] assapora la vera libertà. Solo questa è una «civiltà umana». [...] In una società basata su idee, credenze e stili di vita che promanano da Allah, la dignità dell'uomo è mantenuta inviolabile al sommo grado: nessuno è schiavo di un altro. [...] Tutti gli uomini sono uguali a prescindere dal loro colore, razza, o nazionalità. [...] L'uomo è capace di modificare le sue credenze, i suoi pensieri e il suo atteggiamento nei confronti della vita, ma non può cambiare il colore della sua pelle o la sua razza, né può decidere in quale luogo o nazione nascere. È quindi chiaro che una società è civile nella misura in cui le associazioni umane si fondano sulla libera scelta morale, e che una società è arretrata se il fondamento delle associazioni umane è qualcosa di diverso dalla libera scelta¹⁵⁰.

Per Qutb la sottomissione a Dio rappresenta il «rifiuto di ogni altro padrone (terreno, umano)»¹⁵¹; instaura un «governo astratto, impersonale, universale, assolutamente trascendente»¹⁵², permettendo di «garantire la libertà personale»¹⁵³, e quindi «la libertà universale (anche sociale ed economica)»¹⁵⁴. L'Islam «realizza l'autentico superamento della (diretta o indiretta) *dominazione dell'uomo sull'uomo* che [...] è il correlato dell'alienazione in senso marxiano. La "liberazione" annunciata [...] pretende di affrancare l'uomo da un'ultima, radicale alienazione, equivalente alla miscredenza, ossia al negare che il mondo, e l'uomo stesso, appartengono soltanto a Dio, e dunque in assoluto a nessun uomo»¹⁵⁵. Eppure Žižek sottolinea «l'assenza sintomatica di un termine»¹⁵⁶ tra le

¹⁴⁵ S. Žižek, *op. cit.*, p. 23.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 24.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 24-25.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 25.

¹⁵⁰ *Ivi*, pp. 25-26.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 27.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ L. Scillitani, *op. cit.*, p. 134, n. 220 (riferendosi al pensiero di Abu I-A'laMaududi).

¹⁵⁶ S. Žižek, *op. cit.*, p. 27.

«proprietà naturali dell'essere umano»¹⁵⁷ elencate dallo studioso egiziano: «non possiamo cambiare colore, razza, o nazionalità, *ma nemmeno genere*; per quale ragione, allora, una società libera non dovrebbe prevedere l'uguaglianza tra uomo e donna?»¹⁵⁸. Elementi come questo negano l'accostamento tra il «processo di emancipazione che si è svolto in Occidente»¹⁵⁹ e «il programma teocratico di Qutb»¹⁶⁰, offuscando il carattere moderno del pensiero fondamentalista radicale.

Non potendo distinguere chiaramente la natura moderna del fondamentalismo, e riconoscendo l'impossibilità di «un ritorno alle tradizioni premoderne»¹⁶¹ (poiché chi si oppone alla modernità «lo fa in una forma che è già moderna, parla già il linguaggio della modernità»¹⁶²), Žižek arriva a definire «ultramoderna»¹⁶³ la forma delle restaurazioni volute dallo Stato Islamico. Esso non deve essere considerato «un caso estremo di resistenza alla modernizzazione»¹⁶⁴, «un disperato tentativo di rimettere indietro le lancette del progresso storico»¹⁶⁵, bensì «un caso di modernizzazione perversa»¹⁶⁶. Entro questa lettura si colloca il pensiero di Shmuel Eisenstadt (1923-2010), il quale definì il fondamentalismo come «moderna utopia giacobina anti-moderna»¹⁶⁷, formula che consente di mostrarne «la diretta derivazione [...] dalla "costola" stessa della modernità»¹⁶⁸, mettendone in luce il carattere ambivalente, moderno e insieme «contro-moderno».

In questa teoria «l'utopia giacobina» sta nel fatto che i fondamentalisti, oltre a sviluppare una «visione totalitaria del mondo»¹⁶⁹ ed enfatizzare «una completa ricostruzione dell'ordine sociale e politico»¹⁷⁰, affermano «il primato della politica intesa come luogo nel quale si incarna e si compie un'idea religiosa»¹⁷¹; politica e religione risultano così «una totalità inscindibile e l'ordine sociale viene immaginato come la risultante dei due vettori»¹⁷². Essi ricorrono «spregiudicatamente ai linguaggi e alle tecnologie della comunicazione di massa moderni»¹⁷³ ma, «pur accettando i benefici della modernità, ne rifiutano la logica»¹⁷⁴. Assolutizzano un messaggio religioso al fine di «dare

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ivi*, pp. 27-28.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 28.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 22.

¹⁶⁶ *Ivi*, pp. 28-29.

¹⁶⁷ E. Pace, R. Guolo, *op. cit.*, p. 106.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 107.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ivi*, p. 106.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 105.

senso e validità a una visione totalizzante che si è scelto di sostenere»¹⁷⁵, finendo per «reinventare la tradizione»¹⁷⁶ ed essere addirittura «anti-tradizionalisti»¹⁷⁷ o «post-tradizionali»¹⁷⁸. Lo Stato Islamico, per il quale Žižek utilizza il termine «islamofascismo»¹⁷⁹, fa ricorso a «pratiche ultramoderne»¹⁸⁰ (come la propaganda sul web e le operazioni finanziarie) «per diffondere e imporre una visione ideologico-politica che (più che conservatrice) appare come un disperato tentativo di stabilire chiare delimitazioni gerarchiche, in primo luogo quelle che disciplinano la religione, l'istruzione e la sessualità»¹⁸¹. La sua ascesa, e in generale quella dell'islamismo radicale, sarebbe imputabile alla «scomparsa della sinistra laica nei paesi musulmani»¹⁸².

Il filosofo sloveno riconosce che l'IS è solo «l'ultimo capitolo di una lunga storia di risvegli anticoloniali, [...] e allo stesso tempo un nuovo capitolo della resistenza ai tentativi del capitale globale di minare il potere degli Stati-nazione»¹⁸³, ma precisa che «il punto non è se le recriminazioni che spingono i terroristi ad agire siano o meno fondate; ciò che qui conta è il progetto politico-ideologico che emerge come reazione alle ingiustizie»¹⁸⁴. Essi prendono «di mira ciò che noi consideriamo la parte migliore del retaggio occidentale, l'egalitarismo e le libertà personali»¹⁸⁵, non solo a causa dello «sfruttamento selvaggio»¹⁸⁶ perpetrato dall'Occidente, ma anche in seguito al «tentativo di presentare questa dominazione brutale nella forma del suo opposto, ossia della libertà, dell'uguaglianza e della democrazia»¹⁸⁷. Secondo Žižek «è su questo sfondo che occorre affrontare il sensibile tema dei molteplici stili di vita»¹⁸⁸, in quanto i problemi sorgono «quando i membri di una comunità religiosa vivono come un'offesa blasfema o una minaccia ai propri valori [...] *lo stile di vita stesso di un'altra comunità*»¹⁸⁹. Contrariamente a quanto avviene «nelle società liberal-secolari»¹⁹⁰ occidentali, ove «il potere statale protegge la libertà pubblica ma interviene nella sfera privata»¹⁹¹, la legge islamica non ammette «intrusioni nello spazio domestico»¹⁹² dell'individuo; «per la comunità ciò che

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 109.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ S. Žižek, *op. cit.*, p. 18.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 29.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ivi*, p. 18.

¹⁸³ *Ivi*, p. 21.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 12 (la locuzione «i terroristi» è tratta dalla terminologia giuridica del lessico occidentale, mentre l'espressione da attribuire al lessico giuridico-politico del fondamentalismo islamico corrisponde a *mujaheddin*, ossia «combattenti musulmani impegnati nel *jihad*»).

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 31.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 35.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 31.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibidem*.

conta è la prassi sociale del soggetto musulmano – incluso ciò che viene detto pubblicamente – e non i suoi pensieri intimi¹⁹³. Per questo per gli islamici è «impossibile rimanere inerti»¹⁹⁴ e «in silenzio di fronte alla blasfemia»¹⁹⁵, che essi non considerano espressione della «“libertà di parola”, [...] ma qualcosa che cerca di turbare un rapporto vivente»¹⁹⁶: quello indissolubile tra Dio e gli uomini. Collocata «questa mentalità nel più ampio contesto del mondo contemporaneo»¹⁹⁷, Žižek mostra che tale atteggiamento «accomuna pericolosamente la sinistra *liberal* al fondamentalismo islamico»¹⁹⁸, in quanto anche l’Occidente possiede la propria «lista di “blasfemie”»¹⁹⁹. Ricordando quello che per Jacques Lacan è il significato della *vera tolleranza*, «la tolleranza di ciò che viviamo come “impossibile-da-sopportare”»²⁰⁰, il filosofo di Lubiana sottolinea «la contraddizione immanente alla posizione della sinistra *liberal*»²⁰¹, continuando l’accostamento tra liberalismo occidentale e fondamentalismo islamico.

Se i musulmani avvertono le nostre immagini blasfeme e il nostro umorismo avventato (che noi consideriamo parte delle nostre libertà) come «impossibili da sopportare», anche i *liberal* occidentali percepiscono come «impossibili da sopportare» numerose pratiche [...] che fanno parte del «rapporto vivente» musulmano²⁰².

Žižek riconosce in questo tipo di situazioni «le origini del liberalismo [...], una risposta al problema di cosa fare [...] quando due gruppi etnici o religiosi che vivono fianco a fianco presentano stili di vita incompatibili»²⁰³. La contrapposizione tra l’Islam e l’Occidente liberale prosegue attraverso l’interpretazione di TalalAsad che, affrontando il tema della seduzione, sostiene che «l’Occidente condanna lo stupro (la violenza esterna) eppure tollera, o perfino celebra, la seduzione, mentre nell’Islam la seduzione è considerata l’azione peggiore»²⁰⁴. Egli fa notare che «la distinzione tra coercizione e seduzione [...] non è netta»²⁰⁵ e soprattutto che «la seduzione delle società liberali è una componente fondamentale della mercificazione»²⁰⁶:

L’individuo come consumatore e come elettore è sottoposto a una varietà di lusinghe e adescamenti che fanno leva sulla cupidigia, la vanità, l’invidia, la vendetta, e così via. Ciò che

¹⁹³ *Ivi*, pp. 31-32.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 33.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 32.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ivi*, p. 34.

²⁰² *Ivi*, pp. 34-35.

²⁰³ *Ivi*, p. 35.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 36.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 37.

²⁰⁶ *Ibidem*.

in altre circostanze potrebbe essere identificato e censurato come un difetto morale, qui è essenziale al funzionamento di un particolare tipo di economia e di ordinamento politico²⁰⁷.

Alla «“tolleranza” liberale della seduzione [...] Asad contrappone la teologia islamica»²⁰⁸, secondo la quale «la seduzione in tutte le sue forme è necessariamente pericolosa non solo per l’individuo (perché indica una perdita di autocontrollo), ma anche per l’ordine sociale (in quanto può portare alla violenza e alla discordia civile)»²⁰⁹. Il sistema liberale, sostenendo la propria stabilità tramite «complessi giochi di seduzione economica e politica»²¹⁰, è descritto come «intrinsecamente perverso e corrotto, dal momento che, per funzionare normalmente, deve basarsi su quegli stessi vizi che pubblicamente condanna»²¹¹. In questa accezione «la libertà liberale, nella sua verità, equivale alla libertà di essere sedotti e manipolati dagli altri»²¹². Riconoscendo quello della seduzione come «un tema ricorrente della critica illuminista»²¹³, nonostante la mancanza del concetto di «seduzione religiosa»²¹⁴, Žižek evidenzia che, a prescindere se siano strutturate su contenuti diversi, su forme di manipolazione economico-politica o religiosa, le procedure formali sulle quali si basano le società occidentali e islamiche «sono strettamente omologhe»²¹⁵, confermando la connessione tra i due universi culturali.

Tuttavia, nella sua lettura, la differenza da affrontare non riguarda solo «due stili di vita comunitaria»²¹⁶, ma quella più radicale relativa al «modo in cui ci relazioniamo al nostro stesso stile di vita»²¹⁷: se «ci identifichiamo sostanzialmente con esso»²¹⁸ (come nell’Islam) «o lo consideriamo [...] qualcosa di contingente»²¹⁹ (come nell’atteggiamento occidentale). Questa riflessione dimostra «i limiti del tradizionale atteggiamento liberale»²²⁰, il quale relega in una posizione subordinata «quanti conservano un’appartenenza religiosa sostanziale»²²¹. «Una scelta è sempre una meta-scelta, una scelta delle modalità di scelta»²²², ed è per questo che, «nelle nostre società secolari»²²³, il credo religioso «è semplicemente “tollerato” come una scelta/opinione personale»²²⁴.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 38.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ivi*, pp. 38-39.

²¹² *Ivi*, p. 38.

²¹³ *Ivi*, p. 39.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ivi*, p. 43.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ivi*, p. 44.

²²¹ *Ivi*, p. 45.

²²² *Ivi*, pp. 44-45.

²²³ *Ivi*, p. 45.

²²⁴ *Ibidem*.

Non appena coloro che lo professano lo «rivendicano pubblicamente per ciò che è realmente (una questione di appartenenza sostanziale), sono accusati di “fondamentalismo”»²²⁵. A dimostrazione di questo atteggiamento occidentale è emblematico il caso delle «donne musulmane che portano il velo»²²⁶:

possono farlo se si tratta di una libera scelta e non di una imposizione. [...] Tuttavia, non appena una donna decide volontariamente di indossare il velo, il significato di questo costume non è più lo stesso di prima: [...] non simboleggia più la sua appartenenza sostanziale e diretta alla comunità musulmana, ma è espressione della sua individualità idiosincratca, della sua ricerca spirituale o della sua protesta contro la mercificazione sessuale, oppure è un gesto politico di dissenso contro l’Occidente²²⁷.

All’interno di questa prospettiva si inquadrano gli interrogativi di Žižek relativi al senso che «assume il divieto, come quello che vige in Francia, di portare il velo a scuola»²²⁸. Nel suo giudizio «questa proibizione qualifica ciò che proibisce [...] come un segno troppo-forte-per-essere-permesso di identità personale che turba il principio francese della uguaglianza fra i cittadini»²²⁹; ma soprattutto «si tratta della più oppressiva delle proibizioni [...] perché proibisce la caratteristica che costituisce l’identità (socio-istituzionale) dell’altro»²³⁰. «Ciò che questo divieto statale proibisce è la proibizione stessa»²³¹; esso è «una proibizione universale e dunque universalizzata»²³², la quale pone «un’Umanità universale, uno spazio in cui ogni differenza (economica, politica, religiosa, culturale, sessuale...) è indifferente»²³³. Nella visione di Žižek, «qui sta il paradosso del tollerante universo multiculturale, l’universo della molteplicità di stili di vita e di identità altre: più esso è tollerante, più è oppressivamente omogeneo»²³⁴. Tuttavia anche «l’universalismo liberale è un’illusione, una maschera che cela una particolarità che esso impone a tutti come universalità»²³⁵.

L’universalismo di una società liberale occidentale non dipende dal fatto che i suoi valori (i diritti umani, ecc.) debbano valere per *tutte* le culture, ma, in un senso assai più radicale, dal fatto che in esso gli individui si relazionano a *sé stessi* come «universali», partecipano direttamente alla dimensione universale, aggirando la propria particolare posizione sociale²³⁶.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ivi*, p. 44.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ivi*, p. 78.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ivi*, pp. 78-79.

²³¹ *Ivi*, p. 78.

²³² *Ivi*, p. 80.

²³³ *Ivi*, p. 79.

²³⁴ *Ivi*, p. 80.

²³⁵ *Ivi*, p. 46.

²³⁶ *Ibidem*.

Quindi il diritto laico occidentale, oltre a promuovere «un contenuto delle leggi [...] del tutto differente da quello delle costruzioni giuridiche religiose, [...] si basa anche su un diverso rapporto formale tra gli individui e il loro ordinamento giuridico»²³⁷. Per Žižek «il problema dell'istituzione di leggi particolari per determinate comunità etniche/religiose»²³⁸ risiede nel fatto che «non tutti fanno esperienza di sé come appartenenti a comunità di questo genere, [...] particolari»²³⁹. Oltre a questi, «ci sarebbero individui "universali" che appartengono unicamente alla legge dello Stato»²⁴⁰, che riconoscono come proprio solo il diritto laico, e contro i quali si schiera «la radicalità senza precedenti»²⁴¹ dello Stato Islamico e delle altre fazioni fondamentaliste contemporanee.

3. Islam e Occidente: tra «scontro di civiltà» e «vie del dialogo»

«La politica mondiale sta entrando in una nuova fase e gli intellettuali non si sono fatti pregare; proliferano le visioni di quello che sarà»²⁴². Secondo la tesi espressa da Samuel Huntington «le grandi fratture tra gli uomini e la fonte più abbondante del conflitto avranno una matrice culturale, [...] i conflitti principali scoppieranno tra nazioni e gruppi di diverse civiltà: [...] l'ultimo stadio nell'evoluzione del conflitto nel mondo moderno»²⁴³. «Le differenze tra le civiltà non sono soltanto reali, esse sono basilari; [...] si differenziano per storia, lingua, cultura, tradizione e soprattutto religione»²⁴⁴, la quale «discrimina nettamente e senza mezzi termini tra i popoli»²⁴⁵. «Le valutazioni di tipo politico hanno lasciato il campo a quelle religiose»²⁴⁶. Inoltre, grazie ai fenomeni di globalizzazione, «il mondo sta diventando un posto sempre più piccolo. Le interazioni tra persone provenienti da civiltà diverse aumentano; [...] esaltano la coscienza a livello di civiltà di quel popolo e per contro rinvigoriscono le differenze e i motivi di risentimento»²⁴⁷. «Le differenze e le caratteristiche di matrice culturale sono meno mutabili e perciò poco plasmabili e assai meno soggette a compromessi rispetto ai campi della politica e dell'economia»²⁴⁸.

«Quando la divisione ideologica dell'Europa è scomparsa, la scissione culturale tra cristianità occidentale e [...] ortodossa, da una parte, e Islam, dall'altra, è riemorsa; [...] il

²³⁷ *Ivi*, pp. 45-46.

²³⁸ *Ivi*, p. 46.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ivi*, pp. 46-47.

²⁴¹ *Ivi*, p. 30.

²⁴² S. P. Huntington, 2013, p. 273.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 276.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 278.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 287.

²⁴⁷ *Ivi*, pp. 276-277.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 278.

conflitto che corre lungo la linea di faglia tra civiltà occidentale e islamica è proseguito per milletrecento anni»²⁴⁹. A distanza di secoli, «dopo la seconda guerra mondiale, [...] gli imperi coloniali scomparvero; prima il nazionalismo arabo e poi il fondamentalismo islamico si palesarono esplicitamente; l'Occidente divenne pesantemente dipendente dai paesi del golfo Persico per l'approvvigionamento energetico; i paesi musulmani ricchi di petrolio ottennero una montagna di denaro e, ogni volta che lo desideravano, anche di armi»²⁵⁰, il che portò allo scoppio di numerose guerre e scontri nel Medio Oriente, anche tra gruppi appartenenti alla stessa "civiltà". «Questa secolare interazione militare tra l'Occidente e l'Islam è probabilmente destinata a durare. Potrebbe divenire più virulenta»²⁵¹.

Inoltre l'aumento «dell'immigrazione nell'Europa occidentale, [...] ha acuito la sensibilità politica; [...] il razzismo è sempre più evidente e le reazioni politiche e le violenze contro migranti [...] sono cresciute in intensità e latitudine»²⁵². «Da entrambi i lati, l'interazione tra l'Islam e l'Occidente è visto come uno scontro di civiltà; [...] la "prossima sfida" per l'Occidente "giungerà certamente dal popolo musulmano. È nell'alveo delle nazioni islamiche [...] che inizierà la lotta per un nuovo ordine mondiale"»²⁵³. «La prossima guerra mondiale, se ci sarà, sarà una guerra di civiltà»²⁵⁴.

In rapporto ad altre civiltà, l'Occidente si trova al massimo del suo potere. [...] Esso domina la politica internazionale, [...] le istituzioni di sicurezza e [...] anche le istituzioni economiche internazionali. [...] Le decisioni prese [...] riflettono gli interessi occidentali e sono presentate al mondo come fossero gli interessi dell'intera comunità mondiale. Proprio l'espressione «comunità mondiale» è diventata l'eufemistico sostantivo collettivo (al posto di «mondo libero») per dare una patina di legittimità globale alle attività che rispecchiano gli interessi degli Stati Uniti e delle altre potenze occidentali²⁵⁵,

le quali «mantengono strettissimi rapporti tra di loro, mentre sono in gran parte esclusi i paesi minori non-occidentali»²⁵⁶. «L'Occidente promuove i suoi interessi economici e impone alle altre nazioni le politiche economiche che esso ritiene appropriate»²⁵⁷. «Il dominio occidentale del Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite [...] ha avuto l'effetto di legittimare, nell'ambito dell'Onu, l'uso della forza da parte occidentale»²⁵⁸. «L'Occidente non ha esitato a farla da padrone in tutto il mondo arabo, [...] usando le istituzioni internazionali, il potere militare e le risorse economiche per

²⁴⁹ *Ivi*, p. 280-281.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 282.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ivi*, p. 283.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Ivi*, p.290.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 290.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 291.

²⁵⁸ *Ibidem*.

gestire il mondo in modo da mantenere la sua superiorità, proteggere i propri interessi e promuovere i propri valori politici ed economici»²⁵⁹. Tali «differenziali di potere [...] sono effettivamente una fonte di conflitto tra l'Occidente e le altre civiltà. Differenze culturali, cioè nei valori e nelle credenze di base, rappresentano una seconda fonte di conflitto»²⁶⁰, il che mette «in moto reazioni contro “l'imperialismo dei diritti umani” e una riaffermazione di valori autoctoni, come nel caso del ritorno del fondamentalismo religioso presso le giovani generazioni appartenenti a culture non-occidentali»²⁶¹.

Nella sua esegesi, Huntington porta avanti

l'ipotesi che le differenze tra le civiltà sono concrete e reali e hanno una certa importanza; la coscienza-di-civiltà è in crescita; il conflitto tra le civiltà prenderà il posto dei conflitti ideologici e di altro tipo, per diventare la forma globale dominante; [...] le relazioni internazionali [...] attraverseranno una progressiva de-occidentalizzazione, trasformandosi in un gioco in cui le civiltà non-occidentali non saranno più semplici oggetti a disposizione, bensì attori a tutti gli effetti. [...] I conflitti tra gruppi appartenenti a differenti civiltà saranno più frequenti, più duraturi e più violenti di quelli tra gruppi all'interno di una stessa civiltà, [...] principali responsabili dell'innesco di possibili guerre globali²⁶².

Se tali ipotesi sono plausibili, è però necessario considerare le loro implicazioni per la politica occidentale nel suo complesso. [...] Nel breve periodo è chiaramente nell'interesse occidentale promuovere una più intensa cooperazione e unità all'interno della sua stessa civiltà; [...] prevenire l'escalation di conflitti locali; [...] appoggiare all'interno di altre civiltà quei gruppi più favorevoli ai valori e agli interessi occidentali; rafforzare le istituzioni internazionali che riflettono e legittimano gli interessi e valori occidentali²⁶³.

[Tuttavia] nel lungo periodo [...] si renderanno necessarie altre misure. La civiltà occidentale è tanto occidentale quanto moderna. Le civiltà non-occidentali hanno tentato di diventare moderne senza occidentalizzarsi; [...] continueranno nel loro sforzo per procurarsi livelli di benessere, tecnologia, competenze, macchinari e armi che sono parte integrante della modernità. Continueranno anche a ricercare un punto di contatto tra questa modernità e i propri valori tradizionali. La loro forza economica e militare si consoliderà in confronto all'Occidente²⁶⁴.

Ecco perché le autorità occidentali dovranno «ricercare una forma di adattamento con queste civiltà moderne non-occidentali il cui potere tende ad approssimarsi a quello occidentale, ma i cui valori e interessi divergono radicalmente da esso»²⁶⁵. «La situazione imporrà anche un movimento verso una più profonda comprensione dei postulati filosofici e religiosi che stanno alla base delle altre civiltà e le modalità attraverso le quali i popoli di queste civiltà guardano ai loro propri interessi»²⁶⁶. Servirà «individuare elementi

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ *Ivi*, p. 292.

²⁶² *Ivi*, p. 300.

²⁶³ *Ivi*, pp. 300-301.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 301.

²⁶⁵ *Ibidem.*

²⁶⁶ *Ibidem.*

di comunanza tra la civiltà occidentale e tutte le altre»²⁶⁷, al fine di stabilizzare un mondo composto da «civiltà differenti, ciascuna delle quali dovrà imparare a convivere con le altre»²⁶⁸.

Tra le numerose proposte intellettuali volte a migliorare la situazione internazionale, spicca l'opera di Mohamed Talbi, storico arabo e specialista in scienze islamiche, molto attivo per «promuovere il dialogo tra le culture nel mondo contemporaneo, [...] elaborando in modo creativo le diverse tradizioni culturali [...] in grado di offrire soluzioni per i nuovi problemi connessi all'espandersi della modernità»²⁶⁹. Nel suo orizzonte di pensiero, tale ragionamento «non può prescindere da un'apertura al dialogo con le altre culture e religioni, [...] condizione per un fecondo rinnovamento delle culture contemporanee, sempre più chiamate ad affrontare problemi comuni e a entrare in relazione reciproca»²⁷⁰. «La ricerca di valori comuni, [...] di un'etica condivisa si focalizza su un secondo asse di riflessione, costituito dall'impegno per promuovere il rinnovamento del pensiero musulmano in tale direzione»²⁷¹. Egli ritiene che «l'islam possa dare un apporto altamente positivo alla civiltà mondiale, a patto che [...] accetti in modo costruttivo la modernità e il dialogo e il confronto che essa esige»²⁷², basandosi «sulla rinnovata centralità del diritto fondamentale alla libertà di coscienza, [...] tema particolarmente delicato per la religione e la cultura islamica»²⁷³.

Certamente nelle società musulmane contemporanee le tematiche relative al dialogo e ai diritti dell'uomo hanno forte difficoltà a essere recepite. L'islam delle istituzioni islamiche ufficiali e degli stati tende infatti a rimanere su posizioni tradizionali, mentre i moderni movimenti dell'islam politico si propongono come paradigma ideologico il ritorno all'applicazione di un supposto islam integrale che radicalizza le interpretazioni tradizionali in senso contrario o assai critico rispetto ai valori più positivi dell'epoca moderna²⁷⁴.

Tuttavia, nonostante un «contesto altamente problematico e complesso»²⁷⁵, sforzi intellettuali di questo tipo rappresentano «il germe di una cultura islamica rinnovata, riconciliata con la modernità, aperta al dialogo costruttivo con le altre culture, e dunque in grado di contribuire in modo efficace a un nuovo sviluppo culturale dell'umanità»²⁷⁶.

«Nell'opinione corrente è considerato non la religione del dialogo ma della violenza»²⁷⁷; «il dialogo per l'islam è perciò, anzitutto e a priori, una ripresa vitale e

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ M. Talbi, intr. di A. Pacini, 1999, p. IX.

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ *Ivi*, p. X.

²⁷² *Ibidem.*

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ivi*, p. XII.

²⁷⁵ *Ibidem.*

²⁷⁶ *Ibidem.*

²⁷⁷ *Ivi*, p. 2.

necessaria di contatto con il mondo»²⁷⁸. «Dobbiamo perciò adattarci alle nostre diversità e alle nostre divergenze, e [...] fare in modo che la prova dei dissensi sia abbreviata»²⁷⁹, consapevoli che «il dialogo è lunga pazienza. [...] Dialogare, infatti, non significa necessariamente cercare una soluzione comune, e ancor meno implica la necessità imperiosa di un accordo. La sua funzione è [...] quella di arrecare maggior chiarezza e apertura al dibattito, [...] permettere a tutti gli interlocutori di superarsi, di non irrigidirsi sulle proprie certezze»²⁸⁰. Secondo Talbi la libertà di religione è

fondamentalmente basata, dal punto di vista del Corano, principalmente e quasi interamente sul concetto che la natura dell'uomo è ordinata al divino. [...] Fra tutte le creature soltanto l'uomo ha compiti e obblighi. Egli è un essere eccezionale. Non può essere ridotto al solo corpo perché l'uomo, prima di ogni altra cosa, è uno spirito al quale è stata data la forza di concepire l'Assoluto e di elevarsi a Dio. [...] Egli ha due lati: la parte meno nobile, la sua argilla, e quella più nobile, lo Spirito di Dio. [...] Possiamo quindi asserire che per ciò che riguarda lo spirito tutte le persone, anche se con diverse capacità fisiche, intellettive o attitudinali, sono realmente uguali; [...] hanno la stessa dignità e sacralità, [...] hanno equamente la facoltà di gioire del diritto di autodeterminazione sulla terra in modo permanente. Così, nella prospettiva coranica, [...] i diritti dell'uomo sono radicati in ciò che ogni essere umano è per natura. [...] Va da sé che la pietra angolare di tutti i diritti umani è la libertà di religione²⁸¹.

«Uno dei problemi fondamentali della nostra epoca, [...] quello della libertà di religione e della trasmissione della fede»²⁸², «con tutte le sue ramificazioni, non è argomento nuovo all'interno dell'islam»²⁸³. Ciononostante si dovrebbe sottolineare con maggiore intensità «che la libertà di religione non è un atto di carità o di tolleranza, [...] è un diritto fondamentale di ciascun individuo»²⁸⁴; dal punto di vista musulmano è «un atto di rispetto verso la sovranità di Dio. [...] Rispettare la libertà dell'uomo significa rispettare il progetto di Dio»²⁸⁵.

Con più di un secolo di ritardo sull'Europa, il problema comincia a porsi per l'islam, e anche là assume, tra altri, l'aspetto di una reazione contro la «dittatura» della religione, e in conseguenza, si trova legato ai progressi della deislamizzazione, che fa molto meno rumore del «risveglio islamico»; [...] il problema della libertà religiosa si pone dunque anche nella società musulmana in termini se non identici fortemente simili; [...] ci riguarda perciò tutti, credenti e non credenti, sinceramente convinti dell'importanza della dignità umana, indissolubilmente legata al rispetto del libero arbitrio di ciascuno²⁸⁶.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 1.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 25.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 26.

²⁸¹ *Ivi*, p. 54.

²⁸² *Ivi*, p. 67.

²⁸³ *Ivi*, p. 65.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 66.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ivi*, pp. 68-69.

«Per esorcizzare il male non basta non credervi»²⁸⁷.

Se è vero che la religione, qualora venga travisata, [...] produce oppressione e diviene «l'oppio dei popoli», resta il fatto che l'indebolirsi della fede, invece di liberare dai mali, li ha aggravati ancora di più. L'oppio fittizio delle religioni è stato sostituito da quello ben più tirannico della materia. [...] Gli estremi si toccano, e le dittature, siano delle religioni o del materialismo, disumanizzano. Siamo giunti al punto di perdere il vero senso della fede: un impegno cosciente, volontario, individuale e libero²⁸⁸.

«Occorre innanzitutto considerare le diverse concezioni dell'islam e dell'Occidente per giungere a valutare adeguatamente le effettive possibilità di dialogo reciproco»²⁸⁹.

Esistono due islam come esistono due Occidenti. Vi è un islam, diciamo sociologico, che occupa un'area geografica approssimativamente ben determinata, ma che non implica sempre la fede, e si definisce nel suo complesso più come una cultura, un modo d'essere e una civiltà. [...] Vi è dunque un islam-fede-e-convinzione, e un islam-cultura-e-civiltà. I due concetti non sempre si sovrappongono. L'uno non implica necessariamente l'altro. [...] Ciò vale anche per l'Occidente della fede, l'Occidente mistico che continua a suscitare vocazioni, [...] e quello della tecnologia, della fredda efficienza posta a servizio dello sfruttamento intensivo della terra; l'Occidente che produce per consumare e che consuma per produrre, che affascina e disgusta a un tempo, che si ammira segretamente, che si imita con alacrità, e che si mette alla gogna. Tra questi due islam e questi due Occidenti, è sempre esistito in ogni epoca un movimento dialettico di attrazione e ripulsa. La loro storia [...] è quella del «disprezzo amoroso»²⁹⁰.

Il processo della conoscenza comporta per sua natura le difficoltà: vi è un modo di vedere il mondo che non passi attraverso noi stessi? In ogni conoscenza l'oggetto non viene percepito né prende forma né esiste se non nella sfera cognitiva del soggetto. [...] Si può uscire in parte da questo circolo vizioso [...] solo grazie alla mediazione del dialogo e del confronto delle idee senza essere presi dalla passionalità. Più che mai, dunque, poiché i divari sono cospicui, l'islam e l'Occidente devono dialogare. [...] Il dialogo vero presuppone il rispetto e l'accettazione dell'altro tal quale egli è o, meglio, tal quale si vuole e si crede. [...] Vi è infatti qualcosa di peggio che la pura e semplice ignoranza e l'assenza di dialogo: è il dialogo dei sordi e il gioco al massacro reciproco. [...] Guardiamo al futuro, il quale ci è aperto. È aperto e ci unisce, poiché ci pone le stesse sfide²⁹¹.

Il vero problema che si pone all'islam è di individuare i modi per uscire dall'ambiguità e prevenire la forma più pericolosa del suo scadimento, quella che si nutre della confusione [...] per cui l'islam cultura diviene comunemente sinonimo di islam-fede. [...] Il miglior rimedio [...] consiste nel promuovere una società cosciente, tollerante e pluralista, in cui credenti e non credenti possono vivere nella chiarezza e nella lealtà, senza complessi reciproci, senza maschere e nel mutuo rispetto. Il diritto alla differenza e, in particolar modo, all'agnosticismo e all'ateismo, deve essere affermato e scrupolosamente rispettato, perché è parte integrante

²⁸⁷ *Ivi*, p. 69.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 70.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 118.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 119.

²⁹¹ *Ivi*, p. 122.

sia dei diritti dell'uomo sia dei misteri di Dio²⁹².

«Il fatto è che il musulmano, e soprattutto la musulmana, sono [...] come intrappolati nelle contraddizioni, esigenze, evoluzioni e violazioni dei principi che costituiscono il respiro stesso dei tempi attuali»²⁹³. «L'islam e l'Occidente sono di fatto, salvo alcune piccole differenze di grado, in condizioni simili. [...] Mentre nelle nostre case scoppia l'incendio, noi lottiamo su frontiere immaginarie contro i mulini a vento»²⁹⁴.

«L'islam [...] si presenta troppo spesso come conservatore perché è irretito nei complessi, [...] perché appartiene, nella sua quasi totalità, alla zona del sottosviluppo. [...] Ne deriva uno stallo molto grave sulla strada del dialogo. [...] Per rompere questo circolo vizioso, è necessario che l'Occidente prenda coscienza dei propri limiti, e l'islam delle proprie possibilità»²⁹⁵.

Se manca questa rivalutazione globale, non si può che [...] procedere con difficoltà tra i blocchi, [...] moltiplicare le opere di difesa e mantenere l'attuale divisione del mondo [...] dilapidando ricchezze in armamenti sofisticati, ben presto obsoleti, inventate dagli uni e acquistate dagli altri. [...] Da parte dell'islam è [...] illusorio sperare di poter dialogare utilmente a partire da uno stato di debolezza e di dipendenza. Affinché l'islam in quanto civiltà possa dialogare con l'Occidente della tecnica e della potenza, deve essere in grado di affermarsi come interlocutore valido, che ha qualcosa da dire e da offrire. Per questo deve innanzitutto liberarsi dai propri complessi. Oggi offre quasi esclusivamente le sue materie prime, la sua energia petrolifera e talvolta la sua manodopera e i suoi cervelli. In cambio consuma soprattutto armi, molte armi che servono esclusivamente a guerre intestine o fratricide e così costituiscono il fattore principale di autodistruzione²⁹⁶.

«Oggi l'islam possiede tutte le possibilità per entrare nell'era della scienza ed essere creativo: possiede materie prime, mezzi finanziari, forze manuali e intellettuali. Quel che manca di più è la coesione politica, la volontà illuminata e una strategia coordinata»²⁹⁷. «È un errore continuare su questa strada e in certi casi può diventare un crimine»²⁹⁸.

Sicuramente le prospettive future non appaiono confortanti, soprattutto considerato che oggi «si uccide ancora in nome di Dio»²⁹⁹. «Queste ombre non devono tuttavia nascondere il quadro complessivo. In verità il dialogo non si è mai interrotto, [...] prosegue e progredisce [...] alla felice scoperta delle ricchezze reciproche. Gli incontri si moltiplicano e si diversificano in tutti i continenti»³⁰⁰, ma è pur vero che «l'islam manca di istituzioni adeguate e autorizzate, e così non ha portato al dialogo un contributo equivalente a

²⁹² *Ivi*, p. 127.

²⁹³ *Ivi*, p. 130.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 131.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 132.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 133.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 134.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 133.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 134.

³⁰⁰ *Ivi*, p. 135.

quello dei partners cristiani; [...] dà l'impressione di essere reticente, almeno a livello dei suoi organismi rappresentativi»³⁰¹. «Dal punto di vista dottrinale è chiaro che l'islam ha il dovere [...] di meditare il senso e il messaggio delle religioni non musulmane. [...] Speriamo perciò che a mano a mano che il dialogo si svilupperà, le reticenze e le diffidenze cadano»³⁰².

«Si comincia a capire meglio che qualsiasi politica di sviluppo integrato deve in primo luogo puntare sull'uomo per favorire la sua espansione e la sua creatività evitando attentamente di tagliare le sue radici»³⁰³.

La salute dell'identità e la solidità del patrimonio culturale si misurano infatti dalle loro capacità di assimilazione e d'integrazione, dalla loro capacità di offrire e ricevere, [...] di scambio e di apertura al pluralismo. La base di tutti gli integralismi che minacciano in diversa misura tutte le culture è «il rifiuto dell'idea che l'altro possa dare il suo apporto sotto qualsiasi forma, [...] la ripulsa di ogni idea di mescolamento culturale». Tuttavia accreditare l'idea che l'islam sia integralismo e null'altro equivale a ricadere [...] nell'errore³⁰⁴.

«Se [...] l'integralismo è chiusura nei confronti delle altre culture, del pluralismo, l'Occidente farà bene a procedere a un serio esame di coscienza»³⁰⁵. Appare dunque evidente il

nucleo del problema: quello dell'identità e del patrimonio culturale, che si trovano sempre più a confronto con l'integrazione e il pluralismo, in un universo in cui i *media* mettono ormai ogni uomo a stretto contatto con tutti gli altri uomini. Isolare l'identità, [...] o trapiantarla a forza in un altro territorio, significa esporla all'isolamento, a deformazioni o a reazioni violente di autodifesa. Ma privarla [...] di scambi con il mondo esterno, vuol dire anche condannarla all'asfissia o a proliferazioni più o meno mostruose e in definitiva non vitali³⁰⁶.

«Il dialogo delle culture suppone il rispetto e la stima dell'altro, [...] senza complessi né trionfalismo da ambo le parti. Il dialogo non può più essere eluso. L'apertura agli altri, del resto oggi inevitabile, [...] si sviluppa tramite il gioco della sincronia e della diacronia culturale»³⁰⁷.

«Il diritto alla differenza e all'identità, parte integrante della dignità umana, non è in causa; [...] non deve in nessun caso servire da pretesto per rifiutare l'apertura, l'integrazione e il pluralismo. Il Sé non assume rilievo e non acquista valore se non su una base comune, in fin dei conti umana. [...] Le due culture, l'islamica e l'occidentale, hanno sempre vissuto questa tensione lacerante e nello stesso tempo arricchente»³⁰⁸.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ivi*, p. 136.

³⁰³ *Ivi*, p. 141.

³⁰⁴ *Ivi*, pp. 141-142.

³⁰⁵ *Ivi*, p. 142.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 143.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 150.

Di fronte a un Occidente in pieno sviluppo, l'islam che è appena uscito dall'era coloniale, si situa prevalentemente nella zona del sottosviluppo, con tutte le caratteristiche politiche, sociali, economiche e culturali che questa condizione implica. [...] Politicamente, culturalmente ed economicamente l'Occidente è dominante. La sua ragione è sempre quella che prevale e la sua cultura pervasiva finisce per essere sentita come francamente aggressiva. In ogni caso, è così che la percepisce l'integralismo islamico³⁰⁹.

«Ammantata nel suo “isolamento”, [...] “la civiltà islamica è entrata impercettibilmente in un sonno profondo”. L'integralismo, con il suo percorso controcorrente, rappresenta appunto il rifiuto del risveglio, [...] il rifiuto dell'integrazione nel pluralismo»³¹⁰. «Gli integralismi, tutti gli integralismi, preferiscono insistere sui colpi ricevuti e inferti, i quali creano una memoria vendicativa e isolazionista. In questo modo si altera il presente e si pone un'ipoteca negativa sul futuro»³¹¹. «L'antidoto di questo male è “la pluralità delle culture, che è un fatto, è un bene, [...] poiché solo questo pluralismo, comunicandosi a tutti, è in grado di fare espandere e di sviluppare vantaggiosamente tutte le ricchezze della natura umana”. [...] Se vogliamo creare utili ponti non solo fra islam e Occidente, ma fra tutte le culture, dobbiamo continuamente batterci per aprire le frontiere dello spirito»³¹².

«L'islam, oggi totalmente decolonizzato, sebbene ancora dipendente economicamente, [...] contesta l'erudizione e la supremazia occidentale, e soprattutto, per bocca dei suoi integralisti, non vede nella sua cultura se non sfruttamento e avvilitamento dell'uomo»³¹³. Nonostante questo «cedere al pessimismo è un suicidio sia per la cultura islamica sia per la cultura occidentale. [...] La cura di riconoscere e conoscere l'altro in quanto altro è una forma di rispetto, preliminare a ogni scambio che avvenga in atmosfera di mutua comprensione»³¹⁴.

D'altronde un fatto è certo: il nostro universo si restringe. Non abbiamo altra scelta che accettare la vicinanza e il rimescolamento culturale, [...] preservare le nostre identità senza barricarci e [...] ricevere e dare in un libero scambio di condivisione e di fruttificazione vicendevole. [...] L'islam riceve oggi molto dall'Occidente. Ma l'Occidente è sicuro di non aver nulla da imparare dall'islam? Oggi siamo tutti sfidati a confrontarci con profondi mutamenti culturali; vengono rimessi in questione i valori che ci sembravano più stabili³¹⁵;

«anche l'islam è e sarà sempre più soggetto agli stessi richiami, alle stesse prove e interrogativi, [...] che non risparmiano nessuna delle nostre società anche se sussistono sfumature e sfasature di diversa intensità e successione. Di fronte a queste sfide e a questi

³⁰⁹ *Ivi*, p. 146.

³¹⁰ *Ivi*, p. 149.

³¹¹ *Ivi*, p. 151.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ivi*, p. 152.

³¹⁴ *Ivi*, p. 153.

³¹⁵ *Ivi*, pp. 153-154.

mutamenti abbiamo interesse a [...] rispondere con elementi adeguati alle richieste che [...] impegnano il nostro comune avvenire»³¹⁶.

Gli integralismi, che sono malattie dell'identità immiserita dai nostri rifiuti a cambiare, si nutrono di miseria materiale e intellettuale. [...] Contro di essi «il trattamento sintomatico, puntuale e traumatico non ha efficacia. [...] L'unica terapia affidabile è quella che agisce sulle mentalità e le scuote e le fa evolvere dall'interno. [...] Occorre elaborare un nuovo umanesimo cui tutte le culture e le religioni diano il proprio contributo attraverso un dialogo serio e fecondo; [...] per elaborare risposte comuni ai gravi problemi che la civiltà della nostra epoca ci pone, una civiltà che non è più occidentale né orientale ma semplicemente planetaria: si tratta allora di costruire, attraverso il dialogo, una civiltà umana»³¹⁷.

4. Michel Onfray: pensare l'Islam per tentare di capire l'Islam

Un accenno di approccio critico all'originale tesi di Žižek richiede un confronto con un pensatore altrettanto originale, quale è Onfray. Egli, dopo gli attentati di Parigi del 13 Novembre, ha scritto sul proprio account Twitter: «La destra e la sinistra hanno seminato a livello internazionale la guerra contro l'Islam politico e ora raccolgono a livello nazionale la guerra dell'Islam politico»³¹⁸.

Pur ammettendo che il suo *tweet* «ha provocato fin troppe reazioni negative»³¹⁹, allo stesso tempo ricorda che, mentre «il lavoro del giornalista consiste nel commentare quello che succede»³²⁰, i filosofi hanno un compito ben diverso: «mettere in relazione ciò che è con le condizioni che hanno reso possibile quello che succede»³²¹. Per questo Onfray ritiene che, in «tempi di espressioni mediatiche e di chiacchiere sui canali d'informazione non-stop»³²², momenti in cui sguazziamo «in una confusione che impedisce di condurre analisi acute o riflessioni sottili [...], occorre invece venire a patti con il reale»³²³, riconoscere le cose per quello che sono e chiamarle con il proprio nome. Soprattutto in periodi successivi ad eventi come atti terroristici, questo atteggiamento porta a dover affrontare la compassione poiché, in società schermate mediaticamente come quelle occidentali, è questo sentimento «a dettare le regole»³²⁴.

In un mondo in cui ormai tutti si sentono autorizzati da sé stessi a esprimere le proprie opinioni, cercare di analizzare razionalmente e in tempo reale gli eventi è oggetto di riprovazione. [...] Ogni volta che il potere mediatico pretenderà compassione, ci si dovrà

³¹⁶ *Ivi*, p. 154.

³¹⁷ *Ivi*, p. 155.

³¹⁸ M. Onfray, *op. cit.*, p. 108.

³¹⁹ *Ivi*, p. 118.

³²⁰ *Ivi*, p. 108.

³²¹ *Ibidem*.

³²² *Ivi*, p. 35.

³²³ *Ivi*, p. 53.

³²⁴ *Ivi*, p. 118.

sentire obbligati a chiedere l'autorizzazione per pensare? [...] La compassione impedisce spesso di pensare; pensare invece non impedisce mai di provare compassione. [...] Abbandoniamo questo narcisismo della nostra epoca che trasfigura l'esibizione del pathos in un valore più alto dell'esercizio del pensiero!³²⁵

«I mass media per loro stessa definizione massificano: trasformano i popoli in folle [...] che [...] non pensano, non riflettono, non analizzano, semplicemente si aggregano e camminano»³²⁶, ed è per questo che il filosofo francese si dimostra contrario a slogan come «il patetico *Pray for Paris*»³²⁷ e *Je suis Charlie*, «uno slogan che ha impedito alla gente di pensare»³²⁸. Nonostante «l'ignoranza in materia non impedisca [...] a certe persone di esprimere la propria opinione, netta quanto assolutamente illegittima»³²⁹, è «con la ragione che dobbiamo avvicinarci a quello che è successo [...], non con il pathos, perché in questo caso si fa il gioco dei media e dei politici liberali»³³⁰; «dobbiamo essere pragmatici e non ideologici: il pragmatico viene a patti con ciò che esiste, mentre l'ideologo pensa fondandosi su idee sconnesse dal reale»³³¹.

Sulla scia della tesi formulata da Samuel Huntington (1927-2008) nell'opera *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Onfray riconosce che «siamo di fronte a uno scontro di civiltà»³³², che «non c'è uno schieramento del bene che si oppone a uno schieramento del male, [...] ma che esistono due visioni del mondo, due civiltà, e che una di esse da molto tempo umilia, sfrutta e sottomette l'altra»³³³. Nel contrasto «che oppone Islam e Occidente»³³⁴,

se guardiamo ai fatti storici e non alle emozioni, il primo ad aggredire è stato l'Occidente. [...] La situazione in cui ci troviamo oggi deriva da una lunga catena di cause, che sta al filosofo descrivere. L'atto terroristico in quanto tale è solo l'ultimo anello di questa catena³³⁵.

«Pensare la questione dell'Islam planetario [...] in una logica geopolitica internazionale e geostrategica mondiale [...] oltrepassa le capacità intellettuali di coloro che dirigono i media»³³⁶, i quali declassano «tali eventi a fatti di cronaca»³³⁷ «senza però mai mostrare le immagini dei bambini, delle donne e delle persone anziane uccise dai

³²⁵ *Ivi*, pp. 119-120.

³²⁶ *Ivi*, p. 49.

³²⁷ *Ivi*, p. 118.

³²⁸ *Ivi*, p. 49.

³²⁹ *Ivi*, p. 102.

³³⁰ *Ivi*, pp. 45-46.

³³¹ *Ivi*, p. 45.

³³² *Ivi*, p. 113.

³³³ *Ivi*, p. 75.

³³⁴ *Ivi*, p. 74.

³³⁵ *Ivi*, p. 110.

³³⁶ *Ivi*, p. 74.

³³⁷ *Ibidem*.

bombardamenti della coalizione»³³⁸ internazionale, il che «significa soltanto fare opera di propaganda»³³⁹. Per potere comprendere realmente quanto sta accadendo, bisogna valutare gli eventi «nella prospettiva di lunga durata della storia – una durata ignorata dai media, che non conoscono altro tempo se non quello breve dell’effetto emotivo»³⁴⁰. «Che tale scenario fosse destinato a diventare reale era cosa evidente a tutti quelli che ancora possedevano il senso dei fatti, del reale, della realtà e della storia»³⁴¹, uno scenario che ci mette di fronte «uno scorcio di quella che è la nostra epoca»³⁴² e che dà inizio a «una nuova era»³⁴³. Tuttavia Onfray ritiene che la società occidentale stia

confondendo le cause con gli effetti: i regimi islamici del pianeta minacciano l’Occidente solo da quando l’Occidente li minaccia. E noi li minacciamo solo da quando questi regimi, che controllano sottosuoli e territori di vitale importanza per il consumismo occidentale e di rilevanza strategica per gli equilibri planetari, manifestano la volontà di essere sovrani in casa propria. [...] I diritti dell’uomo sono semplicemente un pretesto per perpetuare il colonialismo dietro la copertura, politicamente corretta, dell’umanitarismo, oppure con la scusa, politicamente redditizia, di dover placare le paure dei nostri concittadini³⁴⁴.

In questa prospettiva gli attacchi terroristici rappresentano «sicuramente un atto di guerra, ma è altrettanto vero che si tratta di una risposta ad altri specifici atti di guerra»³⁴⁵ compiuti dall’Occidente, la cui responsabilità è da attribuire ai «politici della destra e della sinistra liberale che, alternandosi al potere, [...] hanno rinunciato a qualsiasi morale e a qualsiasi forma di spiritualità»³⁴⁶, conducendo «una politica schizofrenica: islamofoba all’estero e filoislamica all’interno»³⁴⁷. Gran parte della classe politica occidentale, e anche dei media dominanti, sostenendo un profilo che si dimostri il più politicamente corretto, continua a dichiarare che gli atti terroristici «non hanno niente a che fare con l’Islam»³⁴⁸; a ripetere «l’antifona di un Islam “religione di pace, di tolleranza e di amore”»³⁴⁹; ad affermare che «lo Stato Islamico non esiste, non è uno Stato e non è islamico»³⁵⁰ (pur continuando ad usare l’appellativo *Daesh*, «una parola che indica, ma in lingua araba, l’esistenza di uno Stato Islamico, che è uno Stato e che è islamico»³⁵¹). Contemporaneamente la stessa classe politica persiste nel votare «a favore di tutte le

³³⁸ *Ivi*, p. 75.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ivi*, p. 18.

³⁴² *Ivi*, p. 22.

³⁴³ *Ivi*, p. 31.

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 16-17.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 109.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 47.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 36.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 22.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 37.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 121.

³⁵¹ *Ibidem*.

guerre contro l'Islam»³⁵² e nel «portare avanti la sua politica internazionale, assimilabile a un neocolonialismo»³⁵³. Questa politica beneficia del «concetto di “guerra preventiva”, [...] servito solo a giustificare l'attacco quando l'attacco era stato già deciso»³⁵⁴, o «del cosiddetto “diritto d'ingerenza”»³⁵⁵, che si tramuta nel «diritto di dettar legge in altri Paesi del mondo, al fine di imporre agli stessi il proprio stile di vita, per il loro bene»³⁵⁶. «L'unico principio che autorizza l'uso della forza, [...] è quello che discende da un rapporto di superiorità e di predominio»³⁵⁷, il quale «risponde sempre alla vecchia logica colonialista»³⁵⁸. «Preferiamo pensare che stiamo lottando contro il terrorismo, quando invece è proprio agendo in questo modo che lo riproduciamo»³⁵⁹. Secondo Noam Chomsky la «“guerra al terrore” [...] probabilmente genera nuovi terroristi più in fretta di quanto uccida le persone sospette»³⁶⁰, ma soprattutto rischia «di far esplodere una guerra di vasta scala col “mondo musulmano”»³⁶¹. «La cultura politica occidentale, [...] vinta la lotta mortale con le dittature del Novecento, ha consacrato il primato dei diritti e delle libertà, annunciandone la portata universale»³⁶², aprendo così «un contenzioso interminabile con istanze culturali, e religiose, che privilegiano i diritti di Dio sui diritti dell'uomo»³⁶³. Non dobbiamo dimenticare che «le guerre fanno la fortuna degli industriali americani, e che questi ultimi rimangono sempre i finanziatori delle campagne democratiche e repubblicane per la Casa Bianca»³⁶⁴.

Nonostante si voglia «far credere che il terrorismo non abbia niente a che vedere con l'Islam politico»³⁶⁵, anzitutto per «non figurare come islamofobi»³⁶⁶, Onfray è convinto che i suoi esponenti rappresentino una delle sue «possibili manifestazioni»³⁶⁷. Oltre a «essere una spiritualità intima e personale, una religione privata, l'Islam possiede anche un aspetto politico e, in quanto religione di Stato, è intrinsecamente teocratica»³⁶⁸. «Qualsiasi confine tra il sacro e il secolare indicherebbe che [...] ci sia più di un'autorità assoluta; [...] ciò implicherebbe l'esistenza di più di un Dio»³⁶⁹, idea incompatibile con un

³⁵² *Ivi*, p. 48.

³⁵³ *Ivi*, p. 50.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 112.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 128.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 129.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ivi*, p. 128.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 115.

³⁶⁰ N. Chomsky, C.J. Polychroniou, *Horror Beyond Description: Noam Chomsky on the Latest Phase of the War on Terror*, disponibile all'URL: <http://www.truth-out.org/news/item/33888-horror-beyond-description-noam-chomsky-on-the-latest-phase-of-the-war-on-terror> (letto il 12/03/2016).

³⁶¹ *Ibidem*.

³⁶² L. Scillitani, *op. cit.*, p. 136.

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ M. Onfray, *op. cit.*, p. 44.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 123.

³⁶⁶ S. Žižek, *op. cit.*, p. 13.

³⁶⁷ M. Onfray, *op. cit.*, p. 123.

³⁶⁸ *Ivi*, pp. 57-58.

³⁶⁹ P. Berman, *op. cit.*, p. 86.

monoteismo assoluto come quello islamico. «Aderire all’Islam [...] significa aderire a un modello teocratico, perché la parola di Dio dice il vero in ogni cosa; [...] tutto il potere proviene da Dio»³⁷⁰. Grazie agli studi di FethiBenslama contenuti nell’opera *La psicoanalisi alla prova dell’Islam*, Žižek spiega perché «il Corano non separa mai l’Islam dalla politica, la religione dallo Stato»³⁷¹:

Contrariamente sia all’ebraismo che al cristianesimo, [...] l’Islam esclude Dio dal dominio della logica paterna: Allah non è un padre, nemmeno simbolico – Dio in quanto Uno non è né generato né dà vita alle creature, [...] cosicché si crea un «deserto genealogico tra uomo e Dio». [...] Ciò iscrive la politica nel cuore stesso dell’Islam, dal momento che il «deserto genealogico» impedisce la fondazione di una comunità nelle strutture di parentela e in altri legami di sangue: «il deserto tra Dio e il Padre è il luogo in cui si istituisce il politico»³⁷².

Esistono «versioni più docili [...] e versioni più rigide»³⁷³ dell’Islam; «il Corano offre di che giustificare il meglio e il peggio»³⁷⁴, contenendo «testi eterogenei, testi che dicono alcune cose e testi che, qualche versetto dopo, dicono il contrario»³⁷⁵. «Un gran numero di sure legittimano le azioni violente; [...] altre, meno numerose – ma esistono anche loro – invitano all’amore, alla misericordia e al rifiuto della coercizione»³⁷⁶, rendendo possibili «almeno due modi di essere musulmani»³⁷⁷, «due modi persino contraddittori»³⁷⁸ tra i quali «non esiste differenza di natura ma di grado»³⁷⁹.

La contraddizione è insita nel testo. [...] È tutta una questione delle fonti a cui si attinge. Chi desidera a priori la pace troverà delle sure che gli diano ragione; ma anche chi desidera a priori la guerra avrà a propria disposizione altre sure che gli daranno ragione³⁸⁰.

«L’Islam è tutto questo: la parte migliore e la parte peggiore assieme»³⁸¹. Se «non c’è niente da dire [...] quando è vissuto in maniera intima, personale e soggettiva»³⁸², «è quando l’Islam diventa politico che si pone il problema»³⁸³, quando «smette di essere una questione *tra sé e sé* e diventa una questione *tra sé e gli altri*»³⁸⁴: «un Paese fondato

³⁷⁰ M. Onfray, *op. cit.*, p. 85.

³⁷¹ *Ivi*, p. 59.

³⁷² S. Žižek, *op. cit.*, pp. 51-53.

³⁷³ M. Onfray, *op. cit.*, p. 43.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 63.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 46.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 51.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 46.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 38.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 57.

³⁸¹ *Ivi*, p. 76.

³⁸² *Ivi*, p. 103.

³⁸³ *Ivi*, p. 92.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 103.

sull'Islam di pace non avrà lo stesso sviluppo storico di un Paese che sceglie invece l'Islam di guerra»³⁸⁵.

In questa lettura della religione islamica, con cui l'Occidente è costretto a confrontarsi, il fondamentalismo rappresenta «la sua versione radicale e armata, brutale e letterale; [...] occorre lottare contro questa precisa formula e mettere assieme tutti quelli che la avversano, musulmani compresi»³⁸⁶. Nella nostra epoca, mentre «il cristianesimo [...] è diventato minoritario»³⁸⁷, «l'Islam è una religione la cui potenza è in crescita, [...] può rivendicare un grandissimo numero di fedeli sparsi su tutto il pianeta»³⁸⁸; contemporaneamente «l'Occidente si trova a fine corsa e [...] l'Europa mostra i segni della decadenza»³⁸⁹. Per fronteggiare la situazione, Onfray ritiene che l'Occidente debba considerare «un radicale cambiamento della propria politica e [...] rinunciare all'imperialismo planetario in favore di una neutralità che costringa all'impegno militare solo in caso di reale minaccia, [...] e solo dopo un referendum»³⁹⁰. Nel tentativo di «raggiungere, un giorno, una soluzione diplomatica»³⁹¹, «il miglior modo di lottare contro l'islamofobia è costruire un Islam repubblicano»³⁹², «fondato sulle sure pacifiche»³⁹³, «che favorisca la propria parte pacifica, così come espressa nel Corano»³⁹⁴. Per conseguire questo obiettivo bisogna «proporre all'Islam un contratto sociale»³⁹⁵ che, dando origine «a un lavoro di riflessione»³⁹⁶, porterebbe alla formazione di una versione islamica «chiaramente compatibile con i valori»³⁹⁷ occidentali di «libertà, eguaglianza, fraternità, laicità e femminismo»³⁹⁸. Inoltre, grazie al finanziamento «garantito da un'imposta di culto»³⁹⁹ che preveda anche l'ateismo e l'agnosticismo, questa nuova forma di Islam non sarebbe più sostenuta da Paesi che non evitano di mostrare e dichiarare il proprio antagonismo nei confronti dell'Occidente.

Nel corso della storia «è successo spesso che il sangue venisse versato in nome di Dio. Credere in Dio non rappresenta quindi una garanzia etica o morale»⁴⁰⁰. Per questo Onfray propone «un'alternativa filosofica alla proposta religiosa, [...] una spiritualità non religiosa»⁴⁰¹ che eviti «di trattare della figura di Dio, senza per questo negarla, ma

³⁸⁵ *Ivi*, p. 92.

³⁸⁶ *Ivi*, p. 25.

³⁸⁷ *Ivi*, p. 96.

³⁸⁸ *Ivi*, p. 55.

³⁸⁹ *Ivi*, p. 56.

³⁹⁰ *Ivi*, pp. 50-51.

³⁹¹ *Ivi*, p. 112.

³⁹² *Ivi*, p. 59.

³⁹³ *Ivi*, p. 54.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 56.

³⁹⁵ *Ivi*, p. 97.

³⁹⁶ *Ivi*, pp. 98-99.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 97.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ *Ivi*, p. 98.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 70.

⁴⁰¹ *Ivi*, pp. 72-73.

lasciandola alla discrezione di ognuno»⁴⁰², e affermi che «si può essere morali indipendentemente da Dio, addirittura *senza Dio*»⁴⁰³. L'affermazione di «una morale dissociata dalle morali religiose»⁴⁰⁴ consentirebbe di «poter leggere con occhi da storici i testi sacri di tutte le religioni come si fa con i testi filosofici, spirituali e politici – tanto più che i tre testi monoteisti sono anche testi filosofici, spirituali e politici»⁴⁰⁵ – oltre a consentire la nascita di un'etica

fondata sul vecchio comandamento «Non uccidere»: [...] etica minimale ridotta a praticamente a un nulla [...] che però vale tutto, perché afferma che nessuna ragione è mai buona per uccidere un uomo. *Nessuna*. In ambito etico, basterà questo per cominciare⁴⁰⁶.

«L'Islam, che non nasconde la propria natura bellicosa e invadente, merita una politica internazionale molto diversa da quella dei cannoni. Questa politica alternativa avrebbe certo degli effetti, [...] il primo dei quali sarebbe quello di allontanare la minaccia terroristica»⁴⁰⁷. Tuttavia, «fintanto che la legge in vigore sarà quella del taglione, non ci sarà diritto né pace. Incrementare i bombardamenti significa incrementare il rischio di ritorsioni terroristiche»⁴⁰⁸. Adesso che «il potere costituito ha [...] deciso che questa è una guerra»⁴⁰⁹, si «dovrebbe dare dimostrazione di un po' di modestia e di molto senso della storia e ammettere infine che la carta della pace vale la pena di essere giocata»⁴¹⁰. «Potrebbe darsi che il pensiero islamico abbia compreso il pensiero occidentale più di quanto ne sia stato compreso»⁴¹¹; per questo bisognerebbe agire al fine di «rendere popolare la ragione»⁴¹² e

accrescere la conoscenza e la comprensione dell'Islam, [...] discuterlo, valutarne le opposte letture e confrontarle, [...] per non lasciare il monopolio della lettura a individui che vorrebbero farne soltanto un libro di guerra. Occorre creare dei luoghi laici di lettura [...] dove leggere il Corano da filosofi, cioè da amanti della saggezza⁴¹³.

Si dovrebbe capire che «per avvicinarsi al Corano, [...] più che la fede, l'obbedienza e la sottomissione, occorrono la scienza e l'intelligenza»⁴¹⁴; e in particolar modo ricordare sempre che «la risposta peggiore alla violenza è la violenza»⁴¹⁵.

⁴⁰² *Ivi*, p. 73.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ivi*, p. 69.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 71.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 18.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 130.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 131.

⁴¹¹ L. Scillitani, *art. cit.*, p. 139.

⁴¹² M. Onfray, *op. cit.*, p. 92.

⁴¹³ *Ivi*, p. 93.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 89.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 117.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALBERTI L., 1993, *L'Islàm e la modernità*, in A.M. DELCAMBRE (a cura di), *Maometto il profeta e l'Islam*, Universale Electa/Gallimard, Trieste.

ALBERTI L., 1993, *Musulmani nel mondo*, in A.M. DELCAMBRE (a cura di), *Maometto il profeta e l'Islam*, Universale Electa/Gallimard, Trieste.

BERMAN P., 2004, *Terrore e liberalismo. Perché la guerra al fondamentalismo è una guerra antifascista*, Einaudi, Torino.

CHOMSKY N., Polychroniou C.J., *Horror Beyond Description: Noam Chomsky on the Latest Phase of the War on Terror*, disponibile all'URL: <http://www.truth-out.org/news/item/33888-horror-beyond-description-noam-chomsky-on-the-latest-phase-of-the-war-on-terror> (letto il 12/03/2016).

DELCAMBRE A.M., 1993, *Corano e Sunna, fonti dell'Islàm*, in A.M. DELCAMBRE (a cura di), *Maometto il profeta e l'Islam*, Universale Electa/Gallimard, Trieste.

HUNTINGTON S. P., 2013, *Ordine politico e scontro di civiltà*, Il Mulino, Bologna.

MCDONALD K., *Isis jihadisaren't medieval – they are shaped by modern western philosophy*, disponibile all'URL: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/09/isis-jihadi-shaped-by-modern-western-philosophy> (letto il 12/03/2016).

ONFRAY M., 2016, *Pensare l'Islam*, Corriere della Sera, RCS MediaGroup, Milano.

PACE E., GUOLO R., 1998, *I Fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari.

SCARCIA AMORETTI B., *L'Islam tra tradizione e modernità*, disponibile all'URL: http://www.pedagogia.it/UserFiles/File/Islam_ScarciaAmoretti.pdf (letto il 09/03/2016).

SCILLITANI L., 2012, *Tra (parziale) de-islamizzazione e (tentata) re-islamizzazione del diritto: un difficile esperimento di (teo)democrazia*, in Shahid Mobeen (a cura di), *Religione e libertà in Pakistan dal 1970 al 1990*, Editrice APES, Roma.

TALBI M., introduzione di Pacini A., 1999, *Le vie del dialogo nell'islam*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

ŽIŽEK S., 2015, *L'Islam e la Modernità: Riflessioni Blasfeme*, Ponte alle Grazie, Adriano Salani Editore, Milano.