Marco Celentano
Enrico Voccia

Frammenti di un'Antropologia del Moderno

EDIZIONI THYRUS

Settembre 2012
© Edizioni Thyrus
Via della Rinascita, 12 - 05031 Arrone (Tr)
Tel 0744/389496 - fax 0744/388700
www.edizionithyrus.it
edizionithyrus@libero.it - edizionithyrus@gmail. Com

In prima di copertina:
Francisco Goya, *Saturno che divora i suoi figli*

Indice

Marco Celentano – Enrico Voccia, *Introduzione* 7

Enrico Voccia, *Ecateo. Il Pensiero che esplora* 13

Marco Celentano, *Tra Machiavelli, Hobbes e Sade. Riflessioni su Stato, individui e "guerra di tutti contro tutti"* 23

Marco Celentano, *Antropologia e genealogia nel pensiero di Nietzsche* 41

Enrico Voccia, *Commenti a margine del saggio "Le leggi fondamentali della stupidità umana"* 61

Marco Celentano, *Per un'Antropologia genealogica* 75

Marco Celentano

Tra Machiavelli, Hobbes e Sade. Riflessioni su Stato, individui e "guerra di tutti contro tutti"

1. Machiavelli ed Hobbes: smascheramento ed apologia del potere

> È possibile che la guerra nasconda in sé l'evento probabile che qualunque società primitiva tenta di scongiurare con ogni mezzo – vale a dire la divisione del corpo sociale in Signori (la minoranza dei guerrieri) e Sudditi (il resto della società)?
>
> P. Clastres, *Tristezza del guerriero selvaggio*

La filosofia politica moderna, quale si viene delineando tra Cinquecento e Seicento, nasce da almeno due grandi matrici: il discorso "utopico", che trova un archetipo nell'opera *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516), di T. More[23], e il filone che alcuni hanno chiamato del "realismo politico", il cui primo modello è offerto dal *De principatibus* di N. Machiavelli (1513)[24].

23 Si veda in tr. it. T. Moro, *Utopia*, Roma, Newton Compton, 1994. La trattazione del discorso utopico esula dagli intenti di questo articolo.

24 Si veda N. Machiavelli, *Il principe e Discorsi*, Milano, Feltrinelli, 1984, oppure N. Machiavelli, *Le opere*, Roma, Ed. Riuniti, 1981. Per un introduzione al dibattito sulla datazione dell'opera, i cui risultati hanno confermato che essa venne com-

Il primo versante ripropone e rinnova, incentrandolo sul recupero degli originari valori cristiani, il tentativo che Platone aveva compiuto per il mondo greco: delineare i tratti di una "repubblica" ideale, in cui i soprusi e gli errori presenti nella società reale siano evitati, mediante il ricorso a modi di organizzazione sociale economica e politica più razionali.

Questa tradizione di discorso, che si assume lo sforzo di postulare e descrivere modelli di società alternativi a quelli vigenti, giungerà, attraverso molteplici articolazioni e differenziazioni, al giusnaturalismo, a Rousseau, ai primi "utopisti" democratici e socialisti.

L'altro ramo del pensiero politico moderno prende, invece, di mira l'uomo osservabile, tentando di estrarre dall'esperienza personale e storica astrazioni generali sulla natura umana e indicazioni pratiche sui modi migliori per organizzare la società.

Machiavelli viene considerato il capostipite di questo orientamento, ma esso ricevette, secondo il suggerimento di v. Gierke, "dalla radicale audacia di Hobbes una forma che costituì a un tempo il culmine del passato e il fondamento dei suoi sviluppi futuri"[25].

Fu proprio l'audacia a legare tra loro, nella memoria dei posteri, due pensatori, in fondo, così diversi per temperamento scelte politiche, oltre che per epoca e contesto, , conferendo ad Hobbes, come ricorda Magri, "una reputazione paragonabile, nella storia delle dottrine politiche, solo a quella di Machiavelli"[26].

A loro, osserva Bobbio, si fa comunemente risalire quella "corrente dell'assolutismo statale [...] che è stata chiamata in senso spregiativo machiavellismo" [27], secondo la quale chi governa, o aspira a farlo, deve compiere le proprie scelte basandosi esclusivamente sulla "loro corrispondenza ai fini della conquista e del mantenimento dello Stato"[28], senza prendere in considerazione alcun valore indipendente dalla sfera politica e dalle sue regole. Tuttavia, osserva lo studioso, il machiavellismo è "un'interpretazione del *Principe* di Machiavelli"[29]; esso non riassume il suo pensiero politico, né i

posta tra luglio e dicembre del 1513, si veda la "Nota introduttiva", di S. Bertelli in N. Machiavelli, *Il principe e Discorsi*, ed. cit., pp. 3-10.

25 O. von Gierke, *Natural law and the theory of society*, Cambridge, 1958, p. 37.

26 T. Magri, Prefazione, in T. Hobbes, *Leviatano*, Roma. Editori Riuniti, 1976, p. 41.

27 Cfr. N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1969, pp. 11-14.

28 Ivi, p. 12.

29 *Ibidem.*

suoi cambiamenti, e rappresenta, anche rispetto alla singola opera cui si richiama, solo una delle possibili chiavi di lettura.

Se Hobbes va considerato uno dei più influenti teorici dell'assolutismo monarchico moderno, Machiavelli non può essere definito né "assolutista" né monarchico.

Nel 1513, dopo la caduta della repubblica fiorentina e la restaurazione medicea, egli ritenne utile, per liberare l'Italia "spogliata" e "battuta" dal dominio straniero, invocare l'intervento di un principe che si ponesse a capo di una confederazione, e pensò di poter insegnare a questi qualcosa sul funzionamento dei rapporti politici, data la sua lunga esperienza di storico e diplomatico. Ma, nei *Discorsi*, espresse chiaramente la propria preferenza per il regime repubblicano, e al servizio della repubblica fiorentina, nata dalla ribellione dei ceti medi e popolari contro la signoria, spese gli anni migliori della propria vita. Nell'anno stesso in cui scrisse *Il principe* (1513), accusato di congiurare contro il restaurato potere dei Medici, fu imprigionato. Si adattò poi al restaurato regime ed ebbe dai Medici nuovi incarichi, ma ancora nel 1522 rischiò il coinvolgimento in una sommossa antimedicea e, nel 1527, quando Firenze tornò a darsi un governo repubblicano, prossimo alla morte, non mancò di offrire alla rinata repubblica la propria collaborazione.

Non è, dunque, sul terreno delle finalità politiche che eventuali assonanze tra Machiavelli ed Hobbes vanno cercate. Analogie tra i due pensatori emergono, piuttosto, in altri ambiti: il terreno metodologico, il piano antropologico, i nuovi compiti che essi affidano alla filosofia politica.

I discorsi di Machiavelli e Hobbes prendono avvio dalla pretesa teorica e dallo sforzo reale di descrivere gli uomini e le istituzioni quali si presentano a osservatori che abbiano "lunga esperienza delle cose moderne e delle antique"[30].

Machiavelli rivendica questa impostazione nei noti passi del cap. XV del *Principe*, contrapponendosi ai "molti" che hanno immaginato "repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero" e rivendicando di voler "andare drieto alla verità effettuale della cosa"[31], cioè della realtà umana e politica, piuttosto che "alla immaginazione di essa"[32]. Nel proemio del libro primo dei *Discorsi* rivendicherà orgogliosamente questa autonomia intellettuale: "spinto da quel desiderio che fu sempre in me di operare senza alcun respetto quelle cose che io creda rechino benefizio a

30 N. Machiavelli, *Il principe e Discorsi*, ed. cit. p. 13.
31 Ivi, p. 65.
32 Ivi.

ciascuno, ho deliberato entrare per una via, la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita, se la mi arrecherà fastidio e difficultà, mi potrebbe ancora arrecare premio"[33].

Ancor più esplicitamente, le opere di T. Hobbes danno origine ad una serie di discorsi sulle prerogative dell'*"uomo naturale"* e dell'*"uomo artificiale"*, ovvero dell'individuo umano e dello Stato, e sulle loro relazioni reciproche, che fungeranno da canone per tutta la tradizione successiva[34].

Per entrambi, la riflessione sugli ordinamenti sociali deve fondarsi, in altre parole, su una sorta di antropologia descrittiva: partendo da osservazioni empiriche, studi storici e ragionamenti, si tenta di estrapolare da esse caratteristiche generali che riguardino la natura dell'uomo, intesa come insieme degli impulsi che governano il suo sentire e le sue inclinazioni. Dall'illustrazione di tale "natura" si passa poi a ragionare sulle forme di organizzazione sociale più idonee a contenerne i difetti e rafforzarne i pregi. Essi si sforzano, dunque, di comprendere le motivazioni che muovono gli individui e gli Stati, attraverso una paziente comparazione dell'antico e del moderno, di diverse culture e tradizioni. Vi è, in tal senso, nel loro approccio un nucleo critico che consiste nel tentativo di far derivare l'ambito delle scelte pubbliche non da preferenze o appetiti soggettivi, né da tradizioni vigenti o credenze religiose, ma da una *etologia della politica*, ovvero, dal tentativo di operare una spassionata osservazione e descrizione del comportamento sociale umano quale essi potevano osservarlo[35].

Ma, sul piano antropologico, l'uno e l'altro partono dalla premessa, a loro dire attestata dalla storia, che la natura umana sia qualcosa di immutabile. Il loro approccio antropologico mostra, a giudizio di chi scrive, il suo

33 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito* Livio, in N. Machiavelli, *Opere*, ed. cit. p. 122.

34 Questa struttura argomentativa, fondata sul nesso antropologia-politica, è chiaramente leggibile anche nella ripartizione del tema adottata da Hobbes nella sua opera più nota, il *Leviathan*, che consta di quattro parti così ordinate: "L'uomo". "Lo Stato". "Lo Stato cristiano". "Il regno delle tenebre". Si veda in tr. it. T. Hobbes, *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza, 1989 a cura di A. Pacchi. Ma anche il *De Cive*, dedicato ad analogo argomento e tripartito nelle sezioni "Libertà", "Potere", "Religione", segue, in effetti, una modalità di esposizione dell'argomento, sotto questo profilo, molto simile. Si veda T. Hobbes, *De Cive*, Roma, Ed. Riuniti, 1987 a cura di T. Magri.

35 Per Hobbes, osserva T. Magri, "la scienza politica deve fondarsi su principi ricavati analiticamente dalla reale natura umana", e questi ultimi vanno, a loro volta, desunti dalla "evidenza empirica" (T. Magri, "Introduzione", in T. Hobbes, *De Cive*, Roma, Ed. Riuniti, 1987, p. 18).

limite fondamentale proprio in questo *fatalismo naturalistico* che lo informa fin dalle premesse: per Machiavelli, "degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno"[36]. "Orgoglio". "rivalità" e "diffidenza" sono, per l'autore del *Leviatan*, caratteristiche intrinseche alla "natura umana" che conducono, inevitabilmente, se non tenute a freno, alla violenza reciproca, alla guerra di ciascuno contro tutti. Questo pessimismo antropologico è chiamato a giustificare, nelle prime sezioni dell'opera, la rinuncia alla libertà e la sottomissione all'autorità sovrana dello Stato: "Da ciò", scrive il filosofo, "appare chiaramente che quando vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo"[37]. E "la natura della guerra", precisa, "non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario"[38].

Se il repubblicanesimo e l'amore per la libertà di Machiavelli non riscattano, sul piano teorico, il suo fatalismo antropologico, che anticipa il giudizio hobbesiano secondo cui l'uomo è animale che può vivere pacificamente solo sotto la sferza di un potere, Hobbes, a sua volta, fissa come caratteristica inamovibile della natura umana proprio quella condizione che l'illuminismo giudicherà passibile di redenzione e punterà a estirpare: lo *stato di minorità* che impone all'individuo e alle comunità la dipendenza dal controllo di un'autorità superiore.

Ma Machiavelli ed Hobbes sono associati, nell'immaginario dei posteri, anche per un altro aspetto: perché seppero assolvere in modo profondamente innovativo a quello che veniva considerato, all'epoca, il compito primo di ogni dottrina politica: *legittimare teoricamente un potere sovrano esistente di fatto*. La loro innovazione consisteva nell'assumere sul piano teorico ciò che da sempre era ammesso, di fatto, ma non di diritto: che la sfera delle scelte politiche è dominata, all'interno delle organizzazioni statali e nel rapporto reciproco tra queste dalla logica del più forte, dall'ambizione al dominio, dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, da pratiche inconciliabili con qualunque morale improntata alle tre virtù teologali cristiane: *fede, speranza e carità*. Essi introducono, perciò, un nuovo tipo di apologetica del potere. La volontà e la capacità di sottrarsi ad alcune menzogne tradizionalmente legate ai discorsi sullo Stato e sui suoi più alti funzionari, *restandone apologeti*, è

36 N. Machiavelli, *Il principe e Discorsi*, ed. cit. p. 70.
37 T. Hobbes, *Leviatano*, ed. cit. p. 101.
38 *Ibidem*.

elemento caratterizzante del modo di fare filosofia che Machiavelli sperimenta nel *Principe* e Hobbes nel *Leviatano*, e del contributo che queste opere hanno offerto ad un rinnovamento della teoria politica.

Queste due opere inaugurano, in tal senso, l'*antropologia politica moderna*, intesa come disciplina che descrive *i modi in cui il potere politico considera e tratta gli uomini per preservare e potenziare se stesso*, ma lo fanno, appunto, ancora in una forma *apologetica*, in cui proprio la rivendicazione dell'uso della violenza, dell'inganno e della coercizione, da parte dell'autorità politica, come strumento indispensabili alla sua sussistenza, concede al filosofo il diritto di descrivere e prescrivere tale uso senza infingimenti . Assumendosi dichiaratamente il compito di insegnare al potere statale a sfruttare e dominare efficacemente i propri sudditi, questi pensatori si concedono, nell'eseguirlo, un'audacia fino ad allora sconosciuta, una licenza di non omissione nella descrizione dei dispositivi autoritari su cui si fondano la conquista, la conservazione e l'espansione del potere politico.

2. Stato, guerra e "appetito illimitato": la ricezione illuminista dell'opera di Hobbes

> "L'illuminismo, seguendo il proprio principio, non si arresta neppure di fronte a quel minimo di fede senza il quale il mondo borghese non può esistere. Esso non rende al dominio quei servizi fidati che gli resero sempre le antiche ideologie. La sua tendenza antiautoritaria che (se pur solo per vie sotterranee) comunica con l'utopia implicita nel concetto di ragione, finisce per renderlo altrettanto ostile alla borghesia vittoriosa che all'aristocrazia".
>
> M. Horkheimer, Th. Adorno,
> *MI. Dialettica dell'illuminismo*

Per Hobbes, lo Stato nasce, non per scongiurare la guerra, come una lettura superficiale delle sue opere politiche potrebbe suggerire, ma per far sì che essa *non sia di tutti contro tutti*. I sudditi, sottomettendosi al potere sovrano,

non trovano una pace duratura, poiché la storia degli Stati, l'autore non lo nega, è quasi ininterrottamente storia di guerre. Ad essi conviene, secondo il *De Cive*, sottomettersi "affinché, se si deve affrontare la guerra, non sia contro tutti, né senza aiuti"[39].

Lo Stato non estingue, dunque, la guerra, anzi i rapporti tra gli Stati rimangono quelli vigenti tra gli uomini nello stato di natura, mentre il destino dei sudditi, al loro interno, resta quello di essere sempre coinvolti e schierati nella *guerra di tutti gli Stati contro tutti gli Stati*[40].

Con Machiavelli ed Hobbes, si afferma un modo di considerare la sfera politica che, differenziandosi della tradizione medioevale e da gran parte di quella utopica, pone una relazione inscindibile fra Stato e guerra. Entrambi sono esperti diplomatici, e mentre sul piano teorico pretendono di attingere le leggi universali della natura umana, sul piano pratico, si riconoscono e agiscono come uomini di parte. Quali motivazioni e valutazioni li spingono alle rispettive, e diverse, prese di posizione? Nei confronti di che cosa prendono posizione?

Sebbene trascorrano più di 130 anni, fra la stesura del *Principe* e quella del *Leviatan*, l'attenzione di entrambi gli autori è concentrata su due grandi processi storici, di cui vivono fasi differenti, ma contigue:

- l'aggressivo affacciarsi sullo scenario europeo e mondiale degli Stati nazionali, nell'epoca della prima grande colonizzazione degli altri continenti;
- il trasformarsi, nel cuore dell'Europa, delle tradizionali rivolte popolari in rivoluzioni repubblicane, e i primi vagiti di una critica radicale del sistema statuale e della proprietà privata.

Contro chi è rivolto il discorso di Hobbes? Qual è il bersaglio polemico della sua apologia della sovranità statale? Secondo una interpretazione tradizionale, egli difende l'assolutismo regio contro le pretese del parlamento inglese. Secondo Foucault, invece, le tesi di Hobbes, prima ancora dell'istanza parlamentarista, intendono rintuzzare un tipo di discorso che non trova eco nella letteratura ufficiale, perché nasce e circola al di fuori di essa.

39 T. Hobbes, *De Cive*, ed. cit. p. 87.

40 Molto tempo dopo, il generale prussiano K. v. Clausewitz coinerà il motto secondo cui la guerra non è altro che "la politica continuata con altri mezzi" che Foucault a sua volta ribalterà, affermando che, piuttosto, "la politica è la guerra continuata con altri mezzi" (M. Foucault, *Difendere la società*, tr. it. Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 43).

La posizione hobbesiana appare, in questa ottica, una *risposta* a quel nuovo tipo di discorsi che aveva fatto irruzione nella società inglese attraverso i *levellers* e ancor più con i *diggers*[41]. Si tratta di un fenomeno che dovette avere dimensioni molto ampie se la collezione di scritti rivoluzionari, pubblicati tra il 1640 e il 1661, oggi conservata al *British Museum*, che è certamente incompleta, annovera più di 20.000 opuscoli. Questi discorsi riscoprivano, dietro la sovranità statale, *la guerra come sua origine* e la sottomissione degli sconfitti come condizione permanente imposta dai poteri vigenti. Essi non si esprimevano in termini classisti, ma distinguevano vincitori e vinti, dominanti e dominati. Non riassumevano, come altre voci del tempo, lo scontro politico nella sfera religiosa, ma, appellandosi al diritto divino, dichiaravano la libertà e l'uguaglianza degli uomini, contrapponendosi sia all'assolutismo sia al parlamentarismo quale si andava delineando dopo la prima rivoluzione inglese. Si affacciava, in alcuni testi dei *diggers*, un'idea che, quasi un secolo prima, era stata suggerita anche da Etienne de La Boétie, nel *Discorso sulla servitù volontaria*[42]: ogni accentramento dell'autorità e dei privilegi, ogni forma di governo, è usurpazione del potere; ogni sovranità politica e giuridica si fonda su una doppia guerra, combattuta contro i propri sudditi, e contro altri popoli o altri Stati.

Hobbes risponde a questa critica assumendone in gran parte le premesse teoriche, accettando, cioè, di riconoscere nello Stato un'organizzazione dell'intera società in funzione della guerra e del potere, e una forma di dominio che riduce al minimo le libertà umane. Egli tenta, tuttavia, di trarre, proprio da questo riconoscimento una conferma della inevitabilità del potere statale, in quanto male minore rispetto alla guerra totale e sregolata considerata come stato di natura.

Ma, nel declinare le libertà drasticamente limitate concesse dal potere assoluto ai sudditi, il filosofo resta coerente, almeno in un punto, con il principio dell'autoconservazione individuale da lui posto alla base della scelta politica: il patto sottoscritto non può obbligare l'individuo "a non resistere a chi gli reca morte, ferite o un altro danno fisico", neanche se quest'ultimo è un rappresentante dello Stato nell'esercizio legittimo delle sue funzioni[43]. Su questa contraddizioni lavorerà, nel secolo successivo, il marchese de Sade per ribaltare l'assunto hobbesiano del dovere di obbedienza

41 Si veda J. M. Foucault, *Difendere la società*, ed. cit. pp. 78-81.

42 Si veda Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Traduzione di Enzo Papa, Introduzione di Enrico Voccia, Ist. It. per gli Studi Filosofici – Ass. Cult. "Porta di Massa", Napoli, 1995.

43 Si veda T. Hobbes, *Leviatano*, ed. cit., p. 181.

all'autorità sovrana nel suo contrario. Fra l'uno e l'altro, *l'illuminismo e la rivoluzione francese.*

Di Hobbes, per cui nutriva una non celata ammirazione, Diderot scrisse: "Nessuno va avanti in maniera più ferma ed è più conseguente di lui. Guardatevi dall'accogliere i suoi primi princìpi, se non volete poi essere costretti ad andargli dietro dovunque gli piacerà condurvi"[44]. Ma gli anelli più deboli della catena argomentativa hobbesiana emergeranno proprio attraverso le critiche, dirette e indirette, ad essa rivolti da alcuni protagonisti dell'illuminismo.

Rousseau svilupperà, nelle sue prime opere, una critica radicale dell'antropologia e della filosofia politica hobbesiane[45]. Nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, egli afferma che tutti "i filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società [...] parlavano dell'uomo selvaggio e descrivevano l'uomo civile"[46]. La prima parte dell'opera intende, infatti, chiarire che, mentre l'antropologia politica ha sempre concepito la natura umana come qualcosa di immutabile, essa va pensata come qualcosa di intrinsecamente storico, come una realtà che muta nel tempo, subendo le influenze esterne ed esercitando a sua volta influenze sull'ambiente in cui vive[47]. Ragionando sull'origine dell'ineguaglianza, scrive ancora Rousseau, i filosofi hanno spesso scambiato le cause con gli effetti, individuando, *nell'accentramento del potere economico, giuridico e politico, il rimedio, mentre esso è piuttosto la causa dell'oppressione dell'ineguaglianza*[48]. Più tardi, nel *Contratto sociale*, il ginevrino si dichiarerà favorevole all'utopia democratica di uno Stato in cui la legge è al di

44 D. Diderot, voce "Hobbismo o filosofia di Hobbes", tr. it. in *Enciclopedia*, antologia a cura di A. Soboul, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 122.

45 Diderot e molti suoi contemporanei videro in Rousseau un anti-Hobbes: "La filosofia di Rousseau di Ginevra", scrisse il curatore dell'*Enciclopedia*, "è quasi l'opposto di quella di Hobbes": "Quello crede che l'uomo sia naturalmente buono, questi che sia cattivo. Secondo il filosofo di Ginevra lo stato di natura è uno stato di pace; secondo il filosofo di Malmesbury, è uno stato di guerra. Se si crede ad Hobbes , sono le leggi e la formazione della società che hanno reso l'uomo migliore, mentre, se si crede a Rousseau, lo hanno depravato" (D. Diderot, voce "Hobbismo, o filosofia di Hobbes", tr. it. cit., p 122).

46 J. J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Roma, Ed. Riuniti, 1979, p. 98.

47 Si veda su questo anche V. Giarratana, "Introduzione", in J. J. Rousseau, op. cit. , in particolare pp. 67-68.

48 Su un altro punto chiave, invece, il discorso del ginevrino non si distacca dalle posizioni di Hobbes: Rousseau fa proprio il mito razionalistico dell'individuo umano originariamente isolato, che solo in un secondo momento si unisce agli altri in società, di cui Hobbes aveva dato una drammatica rappresentazione.

sopra degli interessi individuali[49]. Ma, come osserva V. Giarratana, "appena cinque anni dopo il *Contratto sociale*, in una lettera al marchese di Mirabeu del 26 luglio 1767", egli si esprimerà in merito a questa ipotesi "con chiari accenti di sfiducia"[50], confessando all'amico di ritenere irrealizzabile tale forma di governo.

Kant coglie in modo magistrale, senza mai citarla esplicitamente, una contraddizione inerente alla proposta teorica e pratica di Hobbes nella "tesi sesta" del breve saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*[51]. Il discorso prende avvio da una considerazione che sembra avere molto di hobbesiano: "l'uomo è un animale che, se vive tra altri esseri della sua specie, ha bisogno di un padrone"[52]. Lasciato libero, poiché è mosso dal suo "egoistico istinto animale", egli tenderà ad abusare della propria libertà ledendo quella degli altri. Ma, riflette il filosofo, occorre domandarsi "donde egli prenderà questo padrone? Da nessun altro luogo che dalla specie umana. Ma questo padrone è a sua volta un essere animale che ha bisogno di un padrone"[53]. Dunque, "non si vede come possa crearsi un organo sovrano della pubblica giustizia che sia esso stesso giusto: tale organo può ricercarsi in una persona singola, o in un corpo di molte persone scelte a tale scopo. Comunque, ognuna di esse abuserà sempre della sua libertà [...] Il capo supremo deve essere giusto per sé stesso e tuttavia essere un uomo. Questo problema è quindi il più difficile di tutti e una soluzione perfetta di esso è impossibile"[54].

Il ragionamento di Kant coglie il punto debole del discorso fondativo di Hobbes: questi ritiene che ogni individuo umano sia caratterizzato da un "appetito illimitato" che lo porta ad inseguire incessantemente il possesso di nuovi beni, e a voler "assicurarsi per sempre il modo di soddisfare il

49 Invitando ad una attenta lettura della sua più nota opera politica, Rousseau scriveva: "vi troverete dovunque la rivendicazione della libertà, ma sempre sotto l'autorità delle leggi [...] sotto le quali si è sempre liberi, in qualunque modo si sia governati". "La legge al disopra degli uomini: è questa la soluzione di Rousseau", osserva Giarratana, commentando questo passaggio.

50 V. Giarratana, "Introduzione", in J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, ed. cit., p. 62.

51 Il saggio fu pubblicato dalla "Rivista mensile di Berlino" nel 1784. In trad. it., lo si trova, insieme ad altri scritti minori kantiani, in varie edizioni fra cui I. Kant, *La pace, la ragione e la storia*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp. 19-34.

52 I. Kant, op. cit., p. 25.

53 *Ibidem*.

54 *Ibidem*.

proprio desiderio futuro"[55]. Egli individua, perciò, "come inclinazione generale di tutti gli uomini, un desiderio perpetuo e senza tregua di potere e potere, che cessa solo con la morte"[56]. Questa inclinazione conduce, a suo avviso, se si permane nello stato di natura, ad una condizione di perenne conflitto intraspecifico in cui nulla, né la sopravvivenza, né la pace, né il godimento dei frutti del proprio lavoro, può essere garantito a nessuno.

Per ovviare a tale condizione, Hobbes propone un modello contrattuale in cui il sovrano non partecipa al patto originario. Quest'ultimo, infatti, impone a tutti gli uomini una rinuncia volontaria alla propria illimitata libertà, ma prevede che il sovrano resti fuori dal patto, permanga nello stato di natura, e quindi nella completa libertà. Per rendere plausibile tale proposta politica, Hobbes si sforza di dimostrare la coincidenza tra gli interessi del sovrano e quelli dei sudditi, e di convincere che sebbene "coloro che hanno il potere supremo fra gli uomini non possano essere sottomessi alle leggi [...] tuttavia è loro dovere obbedire in tutto, per quanto possono, alla retta ragione", e comprendere che "tutti i doveri di chi ha il potere sono compresi in questo solo detto: la salute del popolo è la legge suprema"[57]. Ma proprio in questo passaggio cruciale, il ferreo discorso hobbesiano scricchiola: non si capisce come ci possa aspettare che un uomo, o gruppo di uomini, caratterizzati per natura dall'appetito illimitato e dalla sete di potere, venendo insigniti dell'autorità sovrana, e avendo sui sudditi potere illimitato, limitino poi tali appetiti al fine di preservare e rispettare il bene del popolo.

Dal radicale Rousseau al moderato Kant, l'illuminismo fu percorso da questo dubbio nei confronti dell'autorità statale: che non vi fosse modo di arginarne la deriva autoritaria e guerrafondaia, che esso potesse fare della "guerra di tutti contro tutti" una regola universale. Singolare continuatore di un'altra tradizione di critica del potere statale, quella aristocratica, all'epoca in cui l'illuminismo traboccò in rivoluzione, il marchese de Sade provò, a suo modo, a trarre da tal dubbio le estreme conseguenze.

55 T. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. cit., p. 63.
56 *Ibidem*.
57 Si veda T. Hobbes, *De Cive*, tr. it. cit. pp. 193-194.

3. La libertà hobbesiana restituita: il marchese de Sade

"Estendendo la portata dei nostri diritti, abbiamo finalmente riconosciuto di essere perfettamente liberi"
D. A. F. De Sade, *La filosofia nel boudoir*

Hobbes pur svelando, quasi senza infingimenti, il ruolo liberticida dello Stato, il suo essere, al di là delle forme politiche che esso sceglie di darsi, sistema fondato sul sacrificio sistematico delle libertà individuali, pretendeva di argomentare l'inevitabilità della sottomissione ad esso, ipostatizzando la natura aggressiva e "l'appetito illimitato" degli uomini. L'illuminismo, da Rousseau a Kant, non mancò, come abbiamo visto, di sottolineare i punti deboli di questo impianto.

In tal senso, la critica più esemplare della filosofia politica hobbesiana è offerta dall'etica sadiana che procedendo da premesse antropologiche analoghe a quelle hobbesiane giunge a conclusioni pratiche opposte a quelle del filosofo inglese. Le conseguenze che il marchese, suo grande estimatore, ricava dall'antropologia hobbesiana coincidono, infatti, con un completo rovesciamento dell'atteggiamento di obbedienza che l'autore del *Leviatan* raccomandava nei confronti dello Stato e delle sue leggi: "Come? Un sovrano ambizioso potrà distruggere a suo piacimento e senza il minimo scrupolo i nemici che nuocciono ai suoi piani di grandezza [...] e noi, deboli e infelici creature, non potremmo sacrificare un solo essere alle nostre vendette e ai nostri capricci?"[58].

Sade ribalta l'assunto di Hobbes, secondo cui sottomettersi al potere statale è la cosa più conveniente, nel suo contrario: poiché lo Stato è un puro parassita dell'esistenza umana, poiché altrettanto si può dire di ogni istituzione religiosa e di ogni potere e autorità esistenti, ogni individuo è autorizzato, a sua volta, a ritornare allo stato di natura postulato da Hobbes, ovvero, alla "guerra di tutti contro tutti", e a comportarsi come parassita nei riguardi degli altri uomini e delle istituzioni stesse.

L'individuo sadiano non rispetta le leggi, ma neanche mette in discussione l'organizzazione gerarchica della società. Egli si limita a sfruttare, ovunque può, indiscriminatamente, gli altri a vantaggio del proprio piacere e potere, o almeno ritiene di poterlo fare. Sade si azzarda a dichiarare di ritenere lo stato di guerra di tutti contro tutti il migliore dei mondi possibili:

58 De Sade D. A. F. , *La filosofia nel boudoir*, tr. it. SE, Milano, 1986, p. 56.

"La crudeltà altro non è che l'energia dell'uomo non ancora intaccata dalla civiltà: è quindi una virtù, non un vizio"[59]. Sade comprende la lezione di Machiavelli ed Hobbes, ma anche del nascente liberismo, fino al punto di toglier loro l'ultima maschera: "Ricordatevi che la sottomissione del popolo, quella sottomissione così necessaria al sovrano che lo regge, è dovuta solo alla violenza e alla vastità dei supplizi" fa dire al vescovo libertino che tormenta Justine. Il popolo, "animale feroce", "ha inevitabilmente bisogno di essere guidato con un bastone di ferro: sareste perduto, se gli lasciaste prender coscienza della propria forza"[60]. E aggiunge in nota: "Vedendo in quale bocca mettiamo questi progetti di terrore e di dispotismo, i nostri lettori non ci accuseranno di aspirare a farli amare"[61].

Il marchese poneva, dunque, con lucidità, la domanda già implicita in Rousseau e in Kant: se davvero non si può evitare che ogni potere si trasformi in tirannia, non sarà meglio, per ognuno, sottrarsi ad ogni vincolo di obbedienza nei confronti dello Stato?

In Machiavelli, Hobbes e Sade, nella forma limitata e limitante di una antropologia pessimistica che finisce per diventare destinale giustificazione del potere, si fa avanti anche una descrizione rigorosa dei rapporti *effettivamente esistenti* tra sudditi e poteri politici, e tra i diversi poteri che danno origine allo Stato moderno.

Più dell'utopista Moore, il 'cinico' Machiavelli comprende che, all'interno dell'organizzazione statale, la vita di ogni singolo deve essere formata e spesa in funzione della guerra. Più del liberale e ottimista Locke, il crudo funzionario Hobbes dona ai posteri la consapevolezza del carattere strutturalmente autoritario dello Stato moderno. Portando alle estreme conseguenze le consapevolezze del prudente Kant, Sade rifiuta ogni sottomissione allo Stato e insegue l'utopia negativa di una restituzione della guerra alla dimensione privata e di una realizzazione piena e senza vincoli dello stato di natura hobbesiano.

Non c'è, naturalmente, solo Hobbes dietro questa posizione: il marchese esprime una radicalizzazione, e singolare rielaborazione, di quella critica aristocratica del potere statale che aveva già avuto in Inghilterra e in Francia i suoi precedenti. Ma la sua fantasia e il suo argomentare travalicano la nostalgia degli antichi privilegi aristocratici, per prefigurare una lucida figurazione di ciò che il potere e le forme del suo esercizio diventeranno in ambito economico, politico ed erotico nei due secoli successivi.

59 *Ivi*, p. 69.
60 De Sade D. A. F. , *La Nouvelle Justine*, III, Milano, Guanda, 1978, p. 221.
61 *Ibidem*.

Nella guerra di tutti contro tutti, che Hobbes relegava nella preistoria, Sade riconosce la condizione che l'umanità odierna vive, pur venendo costantemente illusa che si tratti di altro. La libertà di sfruttare e far violenza che egli rivendica per sé e per ognuno altro non è che la regola d'oro del libero mercato, il *laissez faire*, che già Smith aveva teorizzato, esposto nelle sue conseguenze più brutali, nessuna delle quali ci è stata risparmiata dalla storia successiva. Tuttavia, mentre i teorici del liberalismo classico promettevano, da questo scatenamento degli egoismi e degli appetiti individuali, un'armonia derivante dal reciproco frenarsi degli interessi antagonistici, Sade, pur facendosene fautore, ne denunciò senza ipocrisie il carattere distruttivo e autodistruttivo.

La riduzione di un sempre maggior numero di corpi a perfetti mezzi del proprio volere, che i libertini sadiani rivelano a vittime e complici come propria permanente ossessione, non fa che anticipare, proiettandolo sulla sfera erotica, il processo di razionalizzazione dell'efficienza produttiva che in seguito la catena di montaggio fordista realizzerà compiutamente.

La libertà che il soggetto sadiano conquista è quella già mutilata dell'individuo che si sente troppo brutto, troppo misero ai propri stessi occhi, suo malgrado eredi di quelli dei moralisti che ripudia, per essere amato.

Egli deve lottare, non contro il potere, che esercita senza scrupoli o fa proprio alleato ogni volta che può, ma contro l'apatia, che ha dovuto perseguire per "emanciparsi" dagli scrupoli morali ma che ora gli rende sempre più difficile cavare piacere dalle torture che ad altri impone, per quanto efferate esse siano.

Il corpo dei libertini che popolano le storie di Sade, più di quello delle loro vittime ancora somiglianti a quelle di cui l'intera storia è disseminata, prefigura quello degli odierni frequentatori di discoteche, ingeritori di pasticche eccitanti, clienti di bordelli esotici bisognosi di shock sempre più forti per cavare un po' d'emozione e piacere dai loro stili di vita.

Le 120 giornate di Sodoma sono iperbole di ciò che, poco più di due secoli dopo, diverrà il consumismo erotico nell'era di Internet, in cui, a voler cercare, non vi è forma di violenza e abuso che non trovi il suo parco di offerte, la sua agenda clienti, le sue varianti personalizzate pronte per l'uso.

4. Punti di fuga: gli studi di Pierre Clastres sulla "guerra" presso le popolazioni amerinde

> "Bisogna evidenziare l'esistenza di società *assai poco oppressive*, in cui non ci sono né oppressori né oppressi, ossia *non ci sono classi. Sono le società definite 'selvagge'*. Si è creduto a lungo che queste società avessero capi molto potenti, ma la scienza storica moderna si è resa conto che in esse il capo non aveva realmente autorità".
>
> (S. Weil, *Lezioni di filosofia* 1933-34).

Hobbes citava, esplicitamente, a sostegno della tesi che equipara la condizione naturale dell'uomo ad una "guerra di tutti contro tutti", l'esempio degli amerindi: "Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato"[62].

Con l'inizio della conquista delle Americhe e dell'Africa, il mito del "selvaggio feroce" e guerrafondaio trovava alimento in tutta la cultura europea. Tra i testimoni diretti e indiretti dei primi secoli di scoperta e dominazione, salvo poche eccezioni, "sui costumi dei Selvaggi ci fu unanimità. Esploratori o missionari, mercanti o viaggiatori eruditi, dal XVI secolo sino al termine (recente) della conquista del mondo, tutti erano d'accordo su di un punto: fossero americani – dall'Alaska alla Terra del Fuoco – o africani, abitassero le steppe siberiane o le isole melanesiane, fossero i nomadi dei deserti australiani o gli agricoltori sedentari delle giungle della Nuova Guinea, i popoli primitivi erano tutti rappresentati come dediti irriducibilmente alla guerra"[63].

62 T. Hobbes, *Leviatano*, ed. cit., pp. 102-103.

63 P. Clastres, *Archeologia della violenza*, Roma, Meltemi, 1998, p. 27. Si veda anche P. Clastres, *La società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977 o, in nuova edizione, Ombre Corte, 2003. In effetti, alcune tra le prime testimonianze, presentavano gli indigeni amerindi come individui totalmente pacifici. Il fatto che, in alcuni

"Ed è proprio l'apparente prevalenza della guerra nella vita dei popoli primitivi", ha scritto Pierre Clastres, "a catturare sin dal primo istante l'attenzione dei teorici della società: così allo stato sociale che è rappresentato per lui dalla società statuale, Thomas Hobbes contrappone l'immagine dell'uomo nella sua *condizione naturale* – un'immagine non reale ma prodotta dalla logica oppositiva"[64].

R. H. Lowie, docente di antropologia all'Università di California, dedicò gran parte dei suoi studi agli indiani delle pianure nordamericane. Egli scriveva in *Indians of the Plains* (1954): "La condotta di guerra degli Indiani delle Pianure, paragonata con quella dei popoli civilizzati, presenta molti tratti di differenziazione. Non esistevano guerre prolungate, né eserciti organizzati, né ufficiali che conservassero in permanenza il loro grado. L'obiettivo non era mai quello di conquistare un territorio. La vendetta, il furto di cavalli e la sete di gloria erano i motivi principali"[65]. Quella praticata da questi popoli è, dunque, guerra, se la possiamo chiamar tale, senza eserciti, gerarchie e conquiste. Di questo argomento, l'etnologo Pierre Clastres (1934-1977) si è, in seguito, occupato in maniera approfondita. Egli operò soprattutto in Brasile, studiando le dinamiche della "violenza", della "guerra" e del "potere" presso i Guayakì, i Guaranì e i Chulupi, popolazioni le cui civiltà erano state quasi totalmente distrutte dall'invasione europea. Nel saggio *La società contro lo Stato*, scritto prima di intraprendere un decennio di ricerche in Sudamerica, Clastres aveva sintetizzato il problema da affrontare: "si tratta di comprendere la strana persistenza di un 'potere' pressocché impotente, di capi senza autorità"[66]. I risultati di questi studi sul campo furono raccolti, in parte, in *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, ricerca che l'autore lasciò incompleta alla sua morte. Clastres ha ulteriormente avvalorato ciò che altri studi, fin dagli anni Trenta, avevano già suggerito: varie comunità, originarie delle Americhe, si strutturarono, non come "società *senza* Stato", o come gruppi pre-statali, secondo un pregiudizio evoluzionistico ed eurocentrico, bensì "come società *contro* lo Sta-

casi, le popolazioni native si ribellassero al massacro compiuto dai bianchi, fu sufficiente a far cambiare idea a questi ultimi. Si veda Todorov T., *La conquista dell'America*, Torino, Einaudi, 1984.

64 P. Clastres *Archeologia della violenza*, ed. cit., p. 27.

65 R. H. Lowie, *Gli indiani delle pianure*, tr. it. Milano, Mondadori, 1999, p.. 122. Si noti che il furto di cavalli poté divenire pratica diffusa, e quindi motivazione per una "guerra" fra tribù, solo dopo l'invasione dei bianchi, perché furono questi ultimi ad introdurre nelle Americhe il cavallo e il suo uso.

66 P. Clastres *La società contro lo Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977, pp 26-27.

to", ovvero, come comunità *dotate di specifici dispositivi volti ad impedire la concentrazione dei poteri, e l'accesso al potere di individui e gruppi con spiccate tendenze belliche*[67]. Società che insigniscono del titolo di "capo" chi ha prestigio spirituale, chi è ammirato da altri per le sue doti di coraggio o di saggezza, ma non gli conferiscono altro potere se non quello di consigliare, esprimere un proprio giudizio, di far riaffiorare attraverso simboli gestuali e sonori una memoria in parte sepolta, in momenti cruciali per la comunità[68].

Clastres si opponeva, attraverso questa ricostruzione, contemporaneamente, a due tendenze, allora prevalenti in ambito etnologico:

- quella di ascendenza hobbesiana, secondo la quale "una società senza governo e senza stato non è una società", e vivere socialmente significa, automaticamente, stare "sotto un potere comune", dotato della forza necessaria a far rispettare le proprie volontà.
- quella prevalente fra gli antropologi di ispirazione marxista, che manifestavano la tendenza a rimuovere il fenomeno "violenza" e la dimensione "bellica" da ogni discorso sull'umanità "primitiva"[69], presentando, così, un'immagine idealizzata dell'umanità, poco attendibile dal punto di vista dell'indagine storica ed etnografica.

Clastres smarcava entrambe le posizioni, riconoscendo ciò che già uno studio di Maurice R. Davie, negli anni Trenta, aveva evidenziato: salvo rarissime eccezioni, come alcune popolazioni di Eschimesi, "nessuna società primitiva sfugge alla violenza" e a qualche forma di "guerra"[70]. Nel contempo, le ricerche di Clastres mettevano in rilievo il fatto che alcune comunità amerinde, proprio perché seppero bloccare il processo di formazione e concentrazione del dominio politico, lasciando invece il potere "diffuso nel

67 Si veda, in particolare, P. Clastres, *Tristezza del guerriero selvaggio*, in *Archeologia della violenza*, tr. it. cit.

68 Si veda, oltre ai testi di Lowie e di Clatres già citati, AA. VV., *Potere senza stato*, a cura di C. Pasquinelli, Roma, Editori Riuniti, 1986.

69 Clastres apriva il saggio *Archeologia della violenza* registrando "la quasi totale assenza di una riflessione generale sulla violenza esercitata nella forma al tempo stesso più brutale e collettiva, più pura e sociale, la guerra" (ed. cit. p. 25). Egli faceva risalire questa mancanza all'influenza esercitata dalla teoria e dall'impostazione di ricerca di C. Lévi Strauss, di cui evidenziava alcuni limiti. Clastres riteneva errati, sia il modello hobbesiano, che universalizza la violenza, sia quello straussiano che la rimuove o cancella.

70 M. R. Davie., *La guerre dans les sociétés primitives*, Parigi, Payot, 1931.

corpo sociale", riuscirono ad evitare, almeno finché la civiltà dei bianchi non le travolse, quella saldatura micidiale fra Stato e guerra che ha segnato la storia delle istituzioni nel Vecchio Mondo.

Gli studi di Clastres e di vari altri etnologi[71] hanno mostrato che, mentre il manifestarsi di comportamenti aggressivi intraspecifici, da parte di individui e gruppi, è quasi universalmente diffuso nel genere umano, la tendenza all'accaparramento privato o statale delle risorse, e alla guerra come mezzo per la conquista permanente di territori, non lo è affatto. La pretesa individuazione di una connessione necessaria fra *tendenze aggressive e brama di accaparramento dei beni materiali e del potere politico* salta, infatti, non appena ci si accosta con criteri non stereotipati ai risultati degli studi etnologici.

Essi mostrano che la brama di "potere" e la tendenza all'accumulo illimitato di beni, che Machiavelli Hobbes e Sade fissavano come caratteristiche ineliminabili del comportamento umano, tendono a divenire comportamenti stereotipati e automatici *proprio sotto la pressione selettiva dei meccanismi economici, politici e sociali cui essi preteso di affidare il suo superamento*, vale a dire del potere statuale e della separazione tra corpo sociale e politico che esso istituisce, della proprietà privata dei mezzi di produzione e delle divisioni in classi che essa genera, del libero mercato e del regime di concorrenza di tutti contro tutti che esso instaura.

L'approccio spiazzante di Clastres lascia emergere un suggerimento critico già contenuto *in nuce* in quell'ambigua fusione di smascheramento e apologia del potere che Sade, erede *sui generis* di Machiavelli ed Hobbes e dell'Illuminismo, espresse nelle sue opere: la "guerra di tutti contro tutti", che lo Stato e il Capitale pretendono di azzerare, è resa tendenzialmente perpetua proprio dai loro effetti e difetti.

71 Per un primo approccio si veda Evans Pritchard E. E., *I Nuer: Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli, 1975; Evans Pritchard E. E, *African Political System*, London, Oxford University Press, 1970. Nel già citato, AA. VV., *Potere senza stato*, si veda il saggio di B. Bernardi, *Il potere nelle società acefale*; dello stesso autore si può consultare anche *I sistemi delle classi di età*, Torino, Loescher, 1984.

I cinque contributi raccolti in questo volume propongono, senza alcuna pretesa sistematica, l'analisi di alcune tappe del percorso che condusse alla genesi dell'immagine moderna dell'umano, dando forma alle sue diverse sfaccettature, ai suoi lati illuminati e a quelli più oscuri. I frammenti di un'antropologia del moderno proposti esprimono l'esigenza di tastare ed esplorare alcuni ambiti di ricerca in cui un rinnovamento autocritico dell'antropologia filosofica potrebbe radicarsi.

Marco Celentano è ricercatore a tempo indeterminato e docente di Filosofia della storia presso l'Università di Cassino e del Lazio Meridionale. Ha fondato e coordina la *Scuola di Alta Formazione in Filosofia ed Etologia Umana* ed è autore di numerosi saggi di argomento filosofico e scientifico.

Enrico Voccia è docente a tempo indeterminato di Filosofia e Storia. Dal 1995 dirige *Porta di Massa – Laboratorio Autogestito di Filosofia, Epistemologia e Scienze Politico-Sociali.* Anch'egli è autore di numerosi saggi di argomento filosofico e scientifico.

ISBN 978-88-96421-86-4

9 788896 421864

€ 15,00