Orbis Idearum

Volume 4, issue 1 (2016)

ISSN: 2353-3900

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

Volume 4, Issue 1 (2016)

To the Memory of
Michel Henri Kowalewicz

History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University in Krakow

Institutional affiliations:

Orbis Idearum is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.

The website of the journal (www.orbisidearum.net) has been funded by the "National Program for the Development of the Humanities" of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.

The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre
Jagiellonian University
Al. Mickiewicza 22
30-059 Krakow, Poland

ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

NetMag
edition

Editors-in-chief

RICCARDO CAMPA
MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editorial Staff

LUCAS MAZUR
DAWID WIECZOREK

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, PAWEŁ DYBEL, MARIA FLIS, JAROSŁAW GÓRNIAK, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, GREGORIO PIAIA, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, LECH WITKOWSKI, MARA WADE, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900

www.orbisidearum.net

The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*. By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas.

For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

TABLE OF CONTENTS

Preamble ..... … 7

First Section: Contributions in Italian

Luciano Pellicani
Il dramma della morte di Dio. Sull'idea di sociologia di Max Weber.... 11

Riccardo Campa
L'idea di socialismo nella filosofia politica di George Orwell..... 27

Giovanni Caporioni
J. J. Rousseau. Alla ricerca della volontà generale..... 49

Riccardo Campa
Post-truth. La lezione dimenticata della sociologia della conoscenza ... 97

Second Section: Contributions in English

Dawid K. Wieczorek
Defining Honor. A Look at Modern Lexicographical Works..... 119

Third Section: Contributions in German

Jens Loenhoff
In Memoriam: Michel Henri Kowalewicz (1958-2016)..... 135

PREAMBLE

"The show must go on." That is what people say when an actor – however important he or she may be – leaves the stage. Similarly, the *History of Ideas Research Centre* and *Orbis Idearum* must go on. Nevertheless, we cannot hide our deep sadness at the untimely death of the founder of the Centre and its journal. Michel Henri Kowalewicz passed away on October 8th, 2016.

We ask the reader to please forgive the unusually colloquial tone in which we are writing this Preamble; a style that is far from academic jargon and the cold precision which is typical of scientific publications. It seems to us that the moment calls for such a change of register. In the period between his diagnosis with cancer and his untimely death, we fortunately had many occasions to meet and talk with Michel. Despite the rapid progression of his illness, Michel remained strong to the very end. Whenever he had the strength to do so, not only did he continue his own work, but he also helped others with theirs. There was unfortunately not enough time to settle all of the questions related to the Centre and *Orbis Idearum*, but Michel made clear his desire that both be continued by his close collaborators and friends. In our attempt to fulfill his wish, we present you, the reader, with a new issue of *Orbis Idearum* – an issue that we sincerely dedicate "to the memory of Michel Henri Kowalewicz".

Michel was well known by academics in several countries, including Poland, France, Germany, Italy, Russia, and the United States. His international contacts were facilitated by the fact that he was fluent in several European languages. As the news of his death, and of our subsequent intention to dedicate an issue to his memory, reached his friends and colleagues around the world, we began to receive manuscripts for review. Some scholars submitted works on which they

had already been working for some time. Other scholars communicated their desire to be part of the initiative, but they asked for more time in which to finish their papers. While attempting to keep the biannual structure of the journal, we also want to be as inclusive as possible and to allow those who cared about Michel and his work to submit a contribution. It is for this reason that we decided to dedicate *both issues of Volume 4* to the memory of Michel. This will also allow for the inclusion of manuscripts that, due to the length of the peer review process, did not manage to be part of Issue 1. For the same reason, we also decided to be more flexible as regards to the disciplinary status of the contributions. We are well aware that some of the papers appearing in Volume 4 do not belong to the field of the history of ideas *sensu stricto*. Indeed, some of the contributing scholars are not historians of ideas, however, they expressed the desire to pay their respects to Michel in this way. As they say, rules are meant to be broken. Michel was a first-rate scholar. He was a stickler for detail and a staunch advocate for the history of ideas. At the same time, he also deeply valued his friendships and he would go to great lengths to include and support those who were interested in common projects, something that often required crossing traditional academic barriers. We intend to continue his advocacy for this particular field, while also honoring his spirit of inclusivity. His are big shoes to fill. He is deeply missed.

THE EDITORS

Riccardo Campa
Lucas Mazur
Dawid Wieczorek

First Section

Contributions in Italian

IL DRAMMA DELLA MORTE DI DIO. SULL'IDEA DI SOCIOLOGIA DI MAX WEBER

Luciano Pellicani

LUISS Guido Carli di Roma
lpelli@luiss.it
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 11–26

ABSTRACT

The author argues that idea of sociology elaborated by Max Weber built more on the concept of the "death of God" and Friedrich Nietzsche's philosophy, than on Immanuel Kant's radical distinction between *Sein* and *Sollen*. What is more, the author argues that, as a consequence of this philosophical legacy, Max Weber's idea of sociology is radically different from, and even incompatible with, the idea of sociology elaborated by Karl Marx and Émile Durkheim.

1. Tenuta nell'inverno 1917-18, la conferenza *Wissenschaft als Beruf* può essere considerata il testamento spirituale di Max Weber. In essa, egli ha tracciato in maniera magistrale la sua concezione del ruolo dello scienziato sociale: un ruolo che, come indica il duplice valore semantico della parola *Beruf*, è sia una "professione" che una "vocazione". Una professione poiché, nel modo moderno, lo scienziato sociale non può non essere uno specialista: lo impone la legge della divisione del lavoro, che domina sovrana lo sviluppo della società industriale, i cui imperativi funzionali hanno reso del tutto obsoleta la figura del dilettante. Nello stesso tempo, però, lo scienziato sociale deve essere vissuto da una sorta di "ebbrezza mistica" poiché nulla ha veramente valore per l'uomo se non suscita una dedizione appassionata. Solo se serve disinteressatamente il proprio oggetto, facendosi completamente assorbire da esso, lo studioso di professione può rimanere fedele alla sua vocazione, che è quella di servire il "Dio della scienza". Il quale è un Dio esclusivo, geloso, persino tirannico. Egli non può tollerare che i suoi fedeli compiano sacrifici davanti all'altare di altre divinità. In aggiunta, il sentiero della scienza deve essere percorso fino in fondo, anche quando conduce a

conclusioni in aperto conflitto con altri valori. Renan aveva detto che la verità era triste. Weber è ancor più radicale: la verità può essere pericolosa; anzi, lo è senz'altro, visto che essa ha avuto effetti devastanti sulle Grandi Illusioni con le quali gli uomini da sempre hanno cercato di attribuire alla vita un valore trascendente. Pure, l'*ethos* della scienza impone che la verità sia pubblicamente dichiarata senza alcun riguardo nei confronti di quelle che Pascal chiamava le "ragioni del cuore".

La concezione weberiana della missione dello scienziato sociale non è solo disincantata; è anche tragica. In essa, non c'è posto alcuno per edificanti armonie prestabilite. Il suo politeismo dei valori – a differenza di quello di Hume o di J. S. Mill – si configura come una "lotta mortale" fra esigenze inconciliabili, poiché si basa sulla presa d'atto che, con la crisi di credibilità delle religioni positive, – le sole capaci di «attribuire al contenuto dei valori culturali la dignità di comandi etici incondizionatamente validi»[1], è divento manifesto che il «destino di un'epoca di cultura che ha mangiato l'albero della conoscenza» è quello di sapere che le investigazioni scientifiche «non possono cogliere il *senso* del divenire cosmico»[2].

In effetti, a partire dal momento in cui le scienze della natura hanno espulso dal loro paradigma le cause finali per concentrarsi sulle cause efficienti, quella che Jacques Monod ha chiamato l'Antica Alleanza – vale a dire l'accordo fra la "conoscenza della realtà" e l"attribuzione di senso alla vita" – è andata in frantumi. Conseguenza ineludibile: il mondo ha cessato di essere una macchina produttrice di salvezza e si è convertito in una "immensità indifferente" da cui l'uomo "è emerso per caso"[3] e in cui non è dato scorgere un *telos* immanente. Ed è appunto questo il "disincanto del mondo": il divorzio fra l'Essere e il Valore, fra il sapere nomologico e il senso ultimo della condizione umana. Fino a quando, la *Weltanschauung* giudaico-cristiana aveva dominato, incontrastata, la scena, l'uomo (europeo) era vissuto nella credenza che il Mondo avesse un senso (nella doppia accezione di significato e di direzione) e che questo senso fosse garantito dalla presenza – invisibile e tuttavia realissima – di un Metasistema: il «mondo soprasensibile delle idee e degli

---

[1] M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 64.

[2] Ivi, p. 64.

[3] J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973, p. 143.

ideali»[4]. Sicché la conoscenza dell'Essere coincideva con la conoscenza del Senso poiché Essere e Senso erano un'unica cosa. Simile a una gigantesca carovana, l'umanità procedeva, animata dalla Fede nella Provvidenza Divina, verso la sua destinazione naturale, inscritta nella struttura ontologica della realtà. Breve: il "mondo incantato" era un mondo di certezze e di valori assoluti. Ed era altresì un mondo saturato di sacro e interamente pervaso dalla credenza che «Dio regnava su tutti i popoli» e che «tutto concorreva al medesimo fine»[5]. Sicché la religione operava come una impersonale potenza spirituale «strutturante indissolubilmente la vita materiale, la vita sociale e la vita mentale»[6].

Ebbene: a giudizio di Weber, la razionalizzazione intellettualistica operata dalla scienza e dalla tecnica scientificamente orientata aveva fatto collassare il Metasistema e, con esso, tutto ciò che dava un senso trascendente alla umana odissea. L'Essere e il Valore si erano irrimediabilmente separati o, più precisamente, il Valore era evaporato e il divenire del mondo, un tempo concepito teleologicamente, si era convertito in una «infinità priva di senso»[7].

In passato, la critica ha ritenuto che Weber avesse mutuato soprattutto dalla tradizione kantiana l'opposizione radicale fra il conoscere, sfera del *Sein,* e il valutare, sfera del *Sollen*. Ma oggi è propensa a pensare che ben più intensa e determinante sia stata l'influenza esercitata dalla lettura della *Gaia scienza*[8]. Qui Nietzsche non si era limitato a sottolineare l'impossibilità, per la scienza, di fondare i valori e i giudizi di valore; aveva anche attirato l'attenzione sull'enorme vuoto, metafisico e morale, che si era aperto davanti agli uomini a motivo della «lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti» che aveva caratterizzato l'«età della critica» e che era sfociata nella presa d'atto che, essendo la scienza «senza riguardi per i fini ultimi», la «fede nel Dio cristiano era diventata inaccettabile»[9]. La «volontà del vero», l'ideale della «verità a tutti i costi», da cui erano stati animati i «devoti della scienza», aveva avuto una conseguenza di portata incalcolabile:

---

[4] M. Heiddeger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 198.

[5] J. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Parigi 1967, p. 427-428.

[6] M. Gauchet, *Le désenchantement du monde,* Gallimard, Parigi 1985, p. 133.

[7] M. Weber, *La "oggettività" conoscitiva della scienza sociale*, cit., p. 96.

[8] Cfr. H. Treiber (a cura di), *Per leggere Weber,* CEDAM, Padova 1993.

[9] F. Nietzsche, *La gaia scienza,* Mondadori, Milano 1971, p. 194.

l'annientamento del Senso e l'eliminazione della possibilità stessa di dare una risposta edificante all'«enigma del mondo». La «morte di Dio», insomma, aveva reso evidente che la scienza era una «grande apportatrice di dolore»[10]. Essa, infatti, aveva costruito l'edificio della conoscenza razionale sulle macerie della Fede. In aggiunta, la scienza si era rivelata costitutivamente impossibilitata a rispondere alla ineludibile domanda metafisica: «Perché l'essente e non piuttosto il nulla?». Sicché, dopo aver demolito la plausibilità di ogni visione provvidenzialistica del mondo della storia, essa, in virtù della sua inarrestabile logica di sviluppo, stava spingendo l'Europa verso il «deserto del nichilismo».

Vero è che Hegel, profondamente turbato dall'opera demolitrice della scienza e dello spirito illuministico, aveva cercato di differire le rovinose conseguenze della morte del Dio giudaico-cristiano dimostrando che, grazie a un sesto senso – il «senso storico» – l'esistenza poteva essere percepita e vissuta come «divina»[11]. Ma, a giudizio di Nietzsche, l'operazione, ancorché grandiosa, era del tutto illusoria. A dispetto del fatto che Hegel aveva parlato in nome della ragione, la sua filosofia altro non era che una teodicea[12], elaborata per re-incantare il mondo. Il che aveva fatto di Hegel il «ritardatore *par excellence*»[13], cioè colui che più di ogni altro pensatore si era prodigato per allontanare dallo sguardo degli uomini il fatto che il Tutto era «diventato privo di senso» e che l'esistenza, a motivo della progressiva e inarrestabile «svalorizzazione dei valori supremi», si era fatta «insostenibile»[14].

2. Questa, in sintesi, era l'impietosa diagnosi della condizione dell'uomo nell'«epoca tragica» – l'epoca della progressiva avanzata del nichilismo –

---

[10] Ivi, p. 48.

[11] È interessante notare che anche per Benedetto Croce Hegel intese dimostrare che «tutta la storia era storia sacra» (*Saggio sullo Hegel,* Laterza, Bari 1913, p. 48), ma, mentre Nietzsche vide lucidamente il carattere illusorio della teodicea hegeliana, Croce, tipico "orfano di Dio", si identificò *todo corde* con essa per allontanare dal suo sguardo quell'"inquietante ospite" del mondo moderno che era – e continua ad essere – il nichilismo.

[12] Si tenga presente che Hegel stesso ha definito la sua filosofia della storia «una *teodicea*, una giustificazione di Dio» (*Lezioni sulla filosofia della storia,* La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 30).

[13] F. Nietzsche, *La gaia scienza,* cit., p. 217.

[14] F. Nietzsche, *La volontà di potenza,* Garzanti, Milano 1995, pp. 9-10.

fatta da Nietzsche e dalla quale Weber prese le mosse[15] per delineare la missione di chi, avendo compiuto la sua *dedicatio* sull'altare della scienza, era obbligato a servire, con rigoroso spirito ascetico, il valore – verità.

Stando così le cose, si capisce perché Weber ritenesse che il professionista della ricerca scientifica non avesse il diritto di assumere le vesti di guida etico-politica di fronte al suo pubblico. Essendo venuta meno l'Antica Alleanza – vale e dire la saldatura fra l'Essere e il Valore –, colui che aveva fatto della conoscenza razionale il suo *Beruf* doveva riconoscere che non poteva «mai essere compito di una scienza empirica quello di formulare norme vincolanti ideali, per derivarne direttive per la prassi»[16]. Non che la scienza fosse del tutto irrilevante per la prassi. Al contrario: essa aveva una insostituibile funzione di chiarificazione, nel senso che era deputata a formulare valutazioni tecniche sui mezzi e sulle conseguenze oggettive – volute o non volute – delle strategie adottate dagli attori sociali per conseguire i loro scopi. Ma nulla poteva dire sul valore di questi ultimi, i quali cadevano nella sfera delle decisioni liberamente prese. In breve: i giudizi che la scienza era legittimata a formulare riguardavano la *Zweckrationalitaet*, la «razionalità rispetto allo scopo», non già la *Wertrationalitaet,* la «razionalità rispetto al valore». Essi, pertanto, investivano esclusivamente la dimensione della vita umana passibile di esser sottoposta al trattamento della *ratio*: quella strumentale.

Ciò indubbiamente garantiva l'autonomia della morale, ma, nel contempo, rendeva la scienza una impresa "assurda" in quanto le imponeva il silenzio intorno alla sola domanda veramente importante per gli uomini: quella concernente il senso ultimo del loro essere-nel-mondo. Insomma, la scienza era – e non poteva non essere – una forma di conoscenza "avalutativa" (*wertfrei*) e, come tale, costitutivamente impossibilitata ad assumere il ruolo di guida spirituale dell'umanità. Il che equivaleva a dire che l'ideale del positivismo comtiano non aveva alcun diritto di cittadinanza nel mondo moderno. Quell'ideale altro non era

---

[15] Ciò risulta dalla "confessione" che, poco prima di morire, Weber fece a Baumgarten: "L'onestà intellettuale e soprattutto di un filosofo dei nostri giorni si può misurare dal modo con cui egli si colloca nei confronti di Nietzsche e Marx. Chi non ammette che non avrebbe potuto svolgere parti importanti del suo stesso lavoro senza tener conto del lavoro di questi due pensatori , inganna se stesso e gli altri. Il mondo nel quale noi spiritualmente viviamo è un mondo profondamente segnato da Marx e da Nietzsche" (Cit. da W. Hennis, *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991, p. 193).

[16] M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale*, cit., p. 58.

che uno dei tanti illusori tentativi compiuti per neutralizzare in qualche modo le penose conseguenze della "rottura dell'incanto divino", assegnando alla sociologia quello che un tempo era stato il ruolo della teologia e della metafisica.

D'altra parte – si chiedeva Weber –, quale scienza della natura era riuscita a scorgere nel divenire del mondo un fine ultimo capace di garantire alla vita umana un significato e un valore trascendenti? La fisica, l'astronomia, la biologia avevano senz'altro sviluppato in modo prodigioso il sapere intorno alla natura della materia, dell'universo e della vita; ma, di fronte al senso dell'Essere erano rimaste silenti. Né avrebbero potuto dire alcunché senza con ciò stesso fuoriuscire dalla loro giurisdizione. Quanto alle scienze dello spirito, esse si trovavano permanentemente sul ciglio della retorica, nella quale precipitavano di peso non appena i loro cultori – dimentichi che ordinare concettualmente la realtà empirica e giudicare quest'ultima sulla base di determinati principi (etici, politici, religiosi, ecc.) erano operazioni che non potevano essere confuse impunemente – pretendevano di atteggiarsi a profeti e carismatici terapeuti dei mali del mondo.

Tutto ciò non indusse Weber ad assumere un atteggiamento adiaforo nei confronti della dimensione assiologia della vita. Al contrario, egli – l'osservazione è di Leo Strauss – prese le distanze dallo storicismo proprio in quanto esplicitamente riconobbe l'esistenza di valori atemporali; e riconobbe parimenti la loro efficacia, talvolta decisiva, nel processo storico[17]. In lui, operava, potentissima, l'intima convinzione che l'esistenza potesse acquistare un senso solo a condizione che fosse vissuta come una vera e prora missione, asceticamente dedicata a una causa. Diversamente, il mondo sarebbe stato consegnato agli «specialisti senza spirito»: una prospettiva che molto angosciava Weber, poiché, a suo giudizio, essa sarebbe sfociata nel dominio impersonale dell'*homo burocraticus* che avrebbe portato inevitabilmente alla «pietrificazione meccanizzata» della civiltà moderna [18].

Naturalmente, Weber era pienamente consapevole che la tensione morale, senza la quale il mondo moderno sarebbe inevitabilmente scivolato verso l'irrigidimento burocratico, avrebbe ricevuto un potente im-

---

[17] L. Strauss, *Droit naturel et histore,* Flammarion, Parigi 1986, p. 48.

[18] M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* in *Sociologia della religione,* Comunità, Milano 1982, vol. I, p. 192.

pulso da un messaggio etico-politico proclamato in nome della scienza. Ma era altresì pienamente consapevole che ciò sarebbe equivalso a chiudere gli occhi di fronte al fatto fondamentale che, evaporato l'incanto divino del mondo, l'antico concetto di scienza normativa, dispensatrice di certezze morali, era ormai morto poiché nulla poteva più giustificare la pretesa di dedurre dal vero il bene. Quest'ultimo non solo aveva perso in maniera irrimediabile il sostegno della *episteme*, ma si era frantumato in una pluralità di valori permanentemente e mortalmente in lotta fra di loro. Questa concezione del ruolo e dei limiti della ricerca scientifica portò Weber a una duplice conclusione negativa: a) che le scienze storico-sociali non potevano indicare all'umanità quale era la sua "destinazione naturale" e b) che esse non erano abilitate a disegnare la forma che doveva assumere la "buona società". Giustamente, perciò, Raymond Aron ha sottolineato che l'idea di sociologia che si trova negli scritti weberiani è incompatibile sia con quella di Marx che con quella di Durkheim[19]. Marx e Durkheim avevano una concezione cognitivista dei rapporti fra il sapere scientifico e i valori. Per il primo, la sociologia era in grado di anti-vedere la meta finale del processo storico, che era il comunismo, concepito come «l'ultima forma di organizzazione sociale dell'umana famiglia»[20]. Per il secondo, la sociologia aveva il compito di individuare l'assetto istituzionale più funzionale sulla base del principio metodologico secondo cui «come la scienza delle cose fisiche ci permetteva di agire su di esse, così la scienza dei fatti morali ci poneva in grado di correggere, rettificare e di dirigere il corso della vita morale»[21]. Entrambi, quindi, guardavano alla sociologia come a una scienza normativa; e lo facevano in quanto partivano dall'assunzione che la ragione disponeva di un criterio oggettivo per stabilire che cosa fosse fisiologico e che cosa fosse patologico e che ciò abilitava la sociologia a porsi come un sapere operativo a carattere terapeutico. E, infatti, per Marx lo specifico compito della scienza dialettica era quello di indicare il metodo per estirpare le radici dell'alienazione; per Durkheim, spettava alla scienza positiva la funzione di illuminare gli uomini sulle forme che la società doveva assumere per uscire dallo stato di anomia in cui versava.

---

[19] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, Parigi 1967, pp. 510 e ss.

[20] K. Marx e F. Engels, *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari,* in *Opere complete,* Editori Riuniti, Roma 1970 e ss., vol. X, p. 617.

[21] E. Durkheim, *Sociologia e filosofia,* Comunità, Milano 1963, p. 193.

Ben altra era la teoria epistemologica di Weber. Per essa, il sapere che le scienze storico-sociali erano in grado di produrre e accumulare era irrimediabilmente parziale e provvisorio. Tale sapere non poteva mai riguardare il mondo dei valori, degli ideali e dei fini ultimi. Collassato il Metasistema, fra il piano del *Sein* e il piano del *Sollen* non era rinvenibile alcun ponte cognitivo. Il che rendeva insostenibile il concetto di scienza normativa proposto sia dall'idealismo che dal positivismo.

Tuttavia, contrariamente a una interpretazione tanto diffusa quanto riduttiva, Weber non sostenne l'impossibilità assoluta di un discorso razionale sui valori. Escluse, è vero, che le discipline aventi come scopo l'analisi concettuale della realtà empirica potessero elaborare una teoria normativa, ma riconobbe esplicitamente che essa era lo specifico «compito della filosofia sociale»[22]. Certo, nei suoi scritti ben poco ci viene detto sullo statuto della filosofia sociale e sulle risorse intellettuali alle quali essa poteva attingere per investigare il mondo dei valori. Resta il fatto che, ancorché in una forma ellittica e insufficiente, in Weber c'è il riconoscimento che il mondo dei valori – pur essendo *ex definitione* non conoscibile e pertanto fuori della giurisdizione del sapere scientifico propriamente detto – poteva e doveva essere sottoposto al trattamento del pensiero discorsivo[23]. Vale a dire: i valori non potevano essere *fondati,* ma, quanto meno, potevano essere *giustificati* dalla filosofia sociale traverso la produzione di prove razionali non dimostrative [24]. Questo, dopo il divorzio fra l'"essere" e il "dover essere", era tutto ciò che gli uomini avevano il diritto di esigere dalla ragione: una discussione critica sui valori, fermo restando che le opzioni ultime sul senso della vita non potevano essere dimostrate *more geometrico*. La stessa conoscenza razionale – affermava con la massima energia Weber, anticipando la nota tesi di Popper[25] – dipendeva da qualcosa che non rientrava nella giurisdizio-

---

[22] M. Weber, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale,* cit., p. 60.

[23] Forse non è superfluo ricordare che il trattamento razionale della dimensione assiologia della vita presuppone la distinzione fra *dimostrazione* e *argomentazione* e quindi il riconoscimento che fra l'evidente e l'irrazionale, esiste "una via intermedia, che è il cammino difficile e mal tracciato del ragionevole" (C. Perelman, *Il campo dell'argomentazione,* Pratiche Editrice, Parma 1979, p. 21).

[24] Sul punto, è particolarmente importante l'opera di Raymond Boudon, *Le juste et le vrai* (Parigi 1995) tesa a costruire un ponte fra il descrittivo e il normativo sulla base del concetto weberiano di "razionalità assiologica".

[25] La quale afferma che la ragione non può fondare se stessa in quanto si basa su "una *fede*

ne normativa della ragione e che era, in buona sostanza, un atto di fede.

3. La concezione avalutativa della scienza sociale non poteva certo soddisfare quegli "orfani di Dio" che ascoltavano le lezioni di Weber in trepida attesa di una nuova rivelazione. Weber – stando alla testimonianza della moglie Marianne – fu molto commosso dalla carica morale che pervadeva gli studenti che si raccoglievano attorno alla sua cattedra e che frequentavano il suo circolo. Tuttavia, non alimentò punto le loro illusioni, poiché sempre tenne presente che, se lo avesse fatto, avrebbe commesso un grave peccato contro la scienza e il suo specifico *ethos*. Coerentemente all'idea che egli aveva elaborato del ruolo e delle funzioni dell'intellettuale nel mondo moderno, non si atteggiò a profeta, né pretese mai di conoscere quali erano i fini che l'umanità doveva perseguire. Il che, come era logico che accadesse, deluse profondamente quei giovani – come Gyorgy Lukàcs e Ernst Bloch – che erano «mossi dalla speranza escatologica di un uovo inviato del Dio sovra terreno» e che vedevano nella «fondazione di un ordinamento sociale socialista creato dalla fratellanza» la «precondizione della salvezza»[26]. Invano Weber espose le ragioni che lo inducevano a pensare che il destino imponeva agli abitanti del "mondo disincantato" di vivere senza Dio e senza profeti di salvezza. E invano spiegò che il conflitto fra la scienza e la fede era insanabile, poiché quest'ultima esigeva, «a un certo punto, il *credo non quod, sed qui absurdum*, il sacrificio dell'intelletto»[27], dunque il rifiuto della conoscenza razionale. Lukàcs e Bloch, posseduti come erano dall'ossessivo desiderio di fare *tabula rasa* dell'esistente per riportarlo a nuova vita, non potevano intendere l'alto significato morale della posizione di Weber. E così risolu-

---

irrazionale sulla *ragione* " (*La società aperta e i suoi nemici,* Armando, Roma 1974, vol. II, p. 304). Il che non significa che il razionalismo possa essere messo sullo stesso piano delle religioni positive; e questo perché, laddove il primo si basa sulla fede in un *metodo*, le seconde si basano sulla fede nei *contenuti* di una determinata tradizione percepita e vissuta come *sacra*. Di qui il fatto che, mentre per il razionalismo la ricerca non ha mai fine, per le religioni positive, la Verità e il Bene, essendo già dati, non devono essere cercati, bensì vissuti come *intangibili* e trasmessi nella loro integrità. Con il risultato che un vero e proprio dialogo fra razionalisti e fondamentalisti è impossibile. E questo accade perché "chi si trova nel possesso definitivo della verità non può parlare veramente con l'altro, perché interrompe la comunicazione autentica a favore del suo contenuto di fede" (K. Jaspers, *La fede filosofica,* Marietti, Torino 1973, p. 109).

[26] M. Weber, *Max Weber,* Il Mulino, Bologna 1995, p. 547.

[27] M. Weber, *Sociologia della religione,* cit., vol. I, p. 553.

tamente compirono quella scelta esistenziale – un vero e proprio *pari* pascaliano – che li avrebbe resi ciechi e sordi di fronte alla realtà e fanaticamente convinti che il comunismo rappresentava niente di meno che «il risolto enigma della storia»[28], destinato a preparare la «resurrezione dell'umanità»[29] estirpando la maligna istituzione – la proprietà privata – che aveva inaugurato «il tempo della corruzione universale»[30].

Mentre Lukàcs e Bloch decidevano di entrare nella Chiesa marxleninista, dove avrebbero ottenebrato le loro menti assumendo quotidianamente massicce dosi di oppio ideologico, Weber, di fronte alla spaventosa crisi nella quale l'Europa era precipitata all'indomani della Grande Guerra, mantenne tutta la lucidità epistemologica che il suo *Beruf* gli imponeva. Il che gli permise di vedere che il programma di liberazione della rivoluzione comunista – la soppressione della proprietà privata in tutte le sue forme e la completa sostituzione della "mano invisibile" del mercato con la "mano visibile" del piano unico di produzione e di distribuzione – avrebbe reso ancor più irresistibile l'«avanzata della burocratizzazione»[31] e sarebbe ineluttabilmente sfociata nella «dittatura dell'impiegato» sulle masse proletarie[32].

Era, quella weberiana, una previsione rigorosamente scientifica. Ma gli "orfani di Dio" che avevano compiuto il "sacrificio dell'intelletto" non erano assolutamente in grado di intenderla. Come non erano assolutamente in grado di comprendere che la difesa del carattere avalutativo della scienza sociale fosse una sofferta necessità intellettuale, alla quale Weber si era piegato poiché aveva avvertito l'ineludibile dovere di non illudersi e di non illudere. Un dovere che i "visionari dialettici" non avvertivano punto e che anzi rifiutarono in modo sprezzante, scaricando su Weber l'infamante accusa di aver prostituito la scienza, trasformandola in una apologetica del dominio del Capitale.

Particolarmente rappresentativa dell'atteggiamento inquisitorio che la cultura gnostico-rivoluzionaria assunse nei confronti di Weber è la relazione che Herbert Marcuse lesse al XV Congresso di sociologia tedesca. In quella occasione, il teorico del Gran Rifiuto così si espresse: «Il concet-

---

[28] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici,* in *Opere complete,* cit., vol. III, p. 324.

[29] N. Bucharin e E. Preobraženskij, *Abc del comunismo,* Newton Compton, Roma 1975, p. 7.

[30] K. Marx, *Miseria della filosofia,* in *Opere complete,* cit., vol. VI, p. 111.

[31] M. Weber, *Economia e società,* Comunità, Milano 1968, vol. II, p. 704.

[32] M. Weber, *Il socialismo,* in *Scritti politici,* Giannotta, Catania 1970, p. 274.

to *avalutativo* della razionalità capitalistica diventa nel compimento dell'analisi weberiana, concetto *critico*, critico non nel senso di critica puramente scientifica, ma di critica valutativa avente consapevolmente di mira la reificazione e la disumanizzazione. Ma poi la critica si ferma, accetta il presunto ineludibile destino e diviene apologetica;… ancor peggio: diventa denuncia della possibile alternativa: una razionalità storica qualitativamente *diversa*»[33].

In realtà, Weber non aveva mai detto che il capitalismo fosse senza alternative. Al contrario, in *Wirtschaft und Gesellschaft* si trova l'esplicito riconoscimento che era senz'altro concepibile «l'eliminazione progressiva del capitalismo privato»[34]. Ma si trova altresì una nitida prognosi della cascata di conseguenze oggettive che – quali che fossero state le intenzioni reali dei rivoluzionari – sarebbero scaturite dalla "socializzazione totale" : la «naturalizzazione dell'economia» e quindi l'emergenza di un «problema in linea di principio suscettibile di soluzione soltanto in riferimento alla tradizione, o a una sentenza dittatoriale che regolasse univocamente il consumo – sia in modo diverso a seconda del ceto sia su base di eguaglianza – e incontrasse una disposizione all'obbedienza»[35]. Il risultato sarebbe stato non solo una perdita secca in termini di razionalità strumentale – *id est*, un collasso catastrofico delle capacità produttive –, ma anche un ipertrofico sviluppo del potere burocratico che avrebbe raso al suolo ogni forma di pluralismo e annientato l'autonomia della società civile a petto dello Stato.

«Se il capitalismo privato – così suona l'ultimo ammonimento lanciato da Weber a quegli intellettuali a forte vocazione profetica che, abbacinati dalla Rivoluzione d'Ottobre, "si sentivano chiamati a costruire un mondo nuovo"[36] – venisse eliminato, la burocrazia statale dominerebbe da sola. La burocrazia privata e la burocrazia pubblica, che attualmente operano l'una accanto all'altra e, e per quanto possibile, l'una di fronte all'altra – tenendosi quindi pur sempre in certa misura sotto controllo – si troverebbero fuse in un'unica gerarchia, come nell'antichità avveniva per esempio in Egitto, ma in forma senza confronto più razionale e per ciò

---

[33] H. Marcuse, *Industrializzazione e capitalismo,* in O. Stammer (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi,* Jaca Book, Milano 1972, p. 207.

[34] M. Weber, *Economia e società,* cit., vol. II, pp. 702-703.

[35] Ivi, vol. I, p. 100.

[36] M. Weber, *Max Weber*, cit., p. 777.

più ineluttabile»[37].

E allora troppo tardi gli uomini si sarebbero resi conto che la statizzazione integrale dei mezzi di produzione, anziché spezzare la "gabbia d'acciaio" nella quale la logica impersonale del capitalismo industriale aveva imprigionato i lavoratori, l'avrebbe ulteriormente rafforzata.

Come si vede, il rifiuto del socialismo da parte di Weber era ben lungi dall'essere una apologia del dominio di classe della borghesia. Scaturiva da una precisa critica "tecnica" della economia di piano: una critica che anche uno sguardo superficiale al collettivismo burocratico-totalitario emerso dalla guerra di annientamento contro il capitalismo condotta da Lenin e dai suoi diadochi sarebbe stato sufficiente a ritenerla massicciamente corroborata. Ma Marcuse, pur di mantenere desta l'aspettazione chiliastica del Mondo Nuovo, evitò accuratamente di fare i conti con la prognosi weberiana[38]. Col risultato che il padre spirituale della contestazione studentesca dedicò l'intera sua esistenza a propalare, con un impegno degno di miglior causa, il mito della "società diversa", senza, per altro, mai sentire l'elementare dovere di specificare le forme istituzionali che l'alternativa al capitalismo da lui fantasticata avrebbe dovuto assumere.

Marcuse molto si prodigò anche per opporre alla razionalità strumentale – che egli, al pari di Lukàcs,[39] considerava una forma mascherata di irrazionalismo tesa a legittimare il mondo dell'alienazione e dello sfruttamento – una superiore razionalità e credé di trovarla nella concezione hegeliana della scienza come Sapere Assoluto. Lettore disattento di Nietzsche, non vide che la dialettica, nella misura in cui reintroduceva le cause finali nel divenire del mondo, altro non era che una regressione animistica, basata, in modo tipico, sulla confusione fra le categorie dell'essere e le categorie del valore. Oppure, è vera l'ipotesi contraria, e cioè che Marcuse, proprio perché capì il senso della reazione idealistica

---

[37] M. Weber, *Economia e società,* cit., vol. II, p. 703.

[38] È vero che Marcuse in *Soviet Marxism* ha tracciato un realistico quadro degli esiti liberticidi della Rivoluzione bolscevica, ma si è guardato bene dal vedere in essi la corroborazione della prognosi weberiana. In aggiunta, ha sistematicamente ignorato le devastanti critiche dell'economia collettivistica di Mises e Hayek. In breve: ha protetto il mito della società comunista adottando la strategia del silenzio e della rimozione, sicché giustamente Leszek Kolakowski lo ha definito "un ideologo dell'oscurantismo" (*Nascita, sviluppo e dissoluzione del marxismo,* SugarCo, Milano 1978, vol. III, p. 377).

[39] G. Lukàcs, *La distruzione della ragione,* Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 621-622.

contro lo spirito dell'illuminismo – il re-incanto del mondo attraverso il rovesciamento dei «risultati della rivoluzione scientifica»[40] –, imboccò il sentiero della dialettica, seguendo il quale pensò di poter soddisfare in qualche modo la «nostalgia del Totalmente Altro» da cui egli, al pari di Max Horkheimer[41], era misticamente dominato: una nostalgia che lo portò fantasticare un rivolgimento pantoclastico dell'esistente, dal quale, attraverso modalità affatto misteriose, sarebbe scaturito addirittura un «tipo di uomo …biologicamente incapace di fare le guerre e di creare sofferenze»[42]. In tal modo, l'irrazionalismo più scatenato e delirante, tutto centrato sulla mistica esaltazione della infinita potenza della «negazione tendente a *demolire la realtà data*»[43], fu irresponsabilmente spacciato da Marcuse per una forma superiore di razionalismo.

Le «dure repliche della storia» hanno dimostrato il carattere affatto illusorio della pretesa della dialettica rivoluzionaria di essere in grado di indicare il metodo scientifico per creare un «ordine di vita razionale», basato sull'«abolizione del lavoro e l'impiego dei mezzi di produzione socializzati per il libero sviluppo di tutti gli individui»[44].

Esse hanno reso giustizia alla concezione weberiana della scienza come sapere costitutivamente impossibilitato a soddisfare il "bisogno di redenzione" in quanto, leggendo il grande libro della natura prescindendo dalle cause finali, distrugge l'edificante idea secondo la quale il mondo «sarebbe in qualche modo un processo fornito di senso»[45]. Il che non significa che l'uomo della Città secolare abbia perso il "diritto alla speranza"; significa solo che egli ha perso il "diritto alla certezza". E significa altresì che è del tutto vano opporre – come hanno fatto e continuano a fare i tradizionalisti, questi nemici-gemelli dei rivoluzionari[46] –

---

[40] L. Colletti, *Pagine di filosofia politica,* Rizzoli, Milano 1989, p. VII.

[41] M. Horkheimer, *La nostalgia del Totalmente Altro,* Queriniana, Brescia 1973.

[42] H. Marcuse, *La liberazione dalla società opulenta,* in Aa. Vv., *Dialettica della liberazione,* Einaudi, Torino 1979, p. 186.

[43] H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione,* Il Mulino, Bologna 1968, p. 361.

[44] Ivi, pp. 356-357.

[45] M. Weber, *Sociologia della religione,* cit., vol. I, p. 554.

[46] L'affinità spirituale fra i rivoluzionari e i tradizionalisti sta in questo: che, sia gli uni che gli altri, sono animati dalla *certezza* di essere in possesso di una scienza normativa capace di dettare agli uomini le forme che la "buona società" deve assumere. Ciò risulta con la massima chiarezza dalle seguenti sentenze: "Una società socialista (è) un società conforme al vero senso (*logos*) della vita" (H. Marcuse, *La liberazione dalla società opulenta,* cit., p.

all'epistemologia weberiana una «restaurazione della scienza politica sul piano dei principi»[47], dal momento che non è dato vedere come tale restaurazione possa risultare plausibile dopo l'evaporazione dell'incanto divino del mondo. Ai tradizionalisti – che, imperturbabili, permangono nella convinzione che sia possibile *fondare* i valori (oggettivi) attraverso la costruzione di una "scienza dell'essere" capace di ristabilire le «certezze primordiali e universali»[48] e di scorgere nel processo storico un disegno provvidenziale che lo riscatti dalla sua intollerabile contingenza –, conviene ricordare le parole del grande al-Ghazali: «Una volta abbandonata la fede tradizionale, non sperare più di ritornarvi, perché la condizione essenziale di quella fede è che tu non sappia di essere un tradizionalista»[49].

Quella che Luciano Cavalli ha chiamato la «vittoria della ragione»[50] – vale a dire, la demitizzazione delle religioni positive operata dallo spirito illuministico – impone all'uomo moderno il destino di vivere immerso senza rimedio nel relativismo: questo è il "fatto fondamentale" dell'epoca della secolarizzazione, di fronte al quale Weber ebbe il coraggio morale di non chiudere gli occhi e la lucidità intellettuale di non farsi – e non fare – illusioni di sorta. Di qui la sua rappresentazione della Modernità come un'arena nella quale era in atto una lotta mortale fra gli Dei; di qui, altresì, il suo doloroso scetticismo circa la possibilità di restaurare l'"antica armonia". D'altra parte, proprio a motivo della sua fedeltà all'etica della conoscenza razionale, Weber, oltre a dare una rigorosa «forma scientifica alla conoscenza di sé… del mondo moderno»[51], ci ha aiutato a capire che «è il conflitto dei valori, piuttosto che la loro armonia, a mantenere viva la nostra cultura»[52].

---

178); "Le democrazia americana e inglese …più saldamente rappresentano nelle loro istituzioni la verità dell'anima" (E. Voegelin, *La nuova scienza politica,* Borla, Torino 1968, p. 271).

[47] Questa è la formula con la quale Eric Voegelin ha sintetizzato, in polemica diretta con Weber, il suo programma, teso a rivitalizzare i valori tradizionali (*La nuova scienza politica*, cit., p. 50).

[48] V. Possenti, *Razionalismo critico e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 91.

[49] Cit. da E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale ,* La Nuova Italia, Firenze 1990, p. 243.

[50] L. Cavalli, *Il capo carismatico,* Il Mulino, Bologna 1981, p. 236.

[51] K. Jaspers, *Max Weber, politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli 1969, p. 37.

[52] L. Kołakowski, *La ricerca della certezza,* Laterza, Bari 1978, p. 98.

BIBLIOGRAFIA

Aron R., *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, Parigi 1967.
Bossuet J., *Discours sur l'histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Parigi 1967.
Boudon R., *Le juste et le vrai,* Parigi 1995.
Bucharin N., Preobraženskij E., *Abc del comunismo,* Newton Compton, Roma 1975.
Cavalli L., *Il capo carismatico,* Il Mulino, Bologna 1981.
Colletti L., *Pagine di filosofia politica,* Rizzoli, Milano 1989.
Croce B., *Saggio sullo Hegel,* Laterza, Bari 1913.
Dodds E. R., *I Greci e l'irrazionale ,* La Nuova Italia, Firenze 1990.
Durkheim E., *Sociologia e filosofia,* Comunità, Milano 1963.
Gauchet M., *Le désenchantement du monde,*Gallimard, Parigi 1985.
Hegel G., *Lezioni sulla filosofia della storia,* La Nuova Italia, Firenze 1967.
Heiddeger M., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
Hennis W., *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari 1991.
Horkheimer M., *La nostalgia del Totalmente Altro,* Queriniana, Brescia 1973.
Jaspers K., *La fede filosofica,* Marietti, Torino 1973.
Jaspers K., *Max Weber, politico, scienziato, filosofo*, Morano, Napoli 1969.
Kołakowski L., *La ricerca della certezza,* Laterza, Bari 1978.
Kołakowski L., *Nascita, sviluppo e dissoluzione del marxismo,* SugarCo, Milano 1978.
Lukàcs G., *La distruzione della ragione,* Einaudi, Torino 1974.
Marcuse H., *Industrializzazione e capitalismo,* in O. Stammer (a cura di), *Max Weber e la sociologia oggi,* Jaca Book, Milano 1972.
Marcuse H., *La liberazione dalla società opulenta,* in Aa. Vv., *Dialettica della liberazione,* Einaudi, Torino 1979.
Marcuse H., *Ragione e rivoluzione,* Il Mulino, Bologna 1968.
Marx K., Engels F., *Associazione mondiale dei comunisti rivoluzionari,* in *Opere complete,* Editori Riuniti, Roma 1970.
Monod J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973.
Nietzsche F., *La gaia scienza,* Mondadori, Milano 1971.
Nietzsche F., *La volontà di potenza,* Garzanti, Milano 1995.
Perelman C., *Il campo dell'argomentazione,* Pratiche Editrice, Parma 1979.
Popper K., *La società aperta e i suoi nemici,* Armando, Roma 1974.
Possenti V., *Razionalismo critico e metafisica*, Morcelliana, Brescia 1994.
Strauss L., *Droit naturel et histore,* Flammarion, Parigi 1986.
Treiber H. (a cura di), *Per leggere Weber,* CEDAM, Padova 1993.
Voegelin E., *La nuova scienza politica,* Borla, Torino 1968.
Weber M., *Economia e società,* Comunità, Milano 1968.
Weber M., *Il socialismo,* in *Scritti politici,* Giannotta, Catania 1970.

Weber M., *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.
Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo,* in *Sociologia della religione,* Comunità, Milano 1982.
Weber M., *Max Weber,* Il Mulino, Bologna 1995.

L'IDEA DI SOCIALISMO NELLA FILOSOFIA POLITICA DI GEORGE ORWELL

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 27–47

ABSTRACT

The author examines the idea of socialism elaborated by George Orwell. The British writer has gone down in history as the flogger of 'real socialism'. Less has been written about Orwell as a supporter of an 'ideal socialism'. When this aspect is emphasized, the critics mainly underline that he defended a libertarian and democratic form of socialism. This article provides evidence that Orwell was also a supporter of 'patriotic socialism'. He did not preach the disappearance of the Nation-State, and he rejected international socialism as an unrealistic utopia. His political philosophy was not only anti-authoritarian, but also immune to the sirens of globalism and solidly based on the idea of national community.

1. INTRODUZIONE

Eric Blair, al secolo George Orwell, sostiene che non esiste letteratura apolitica. Qualsiasi opera letteraria si pone, in qualche modo, al servizio di uno scopo politico[53]. Difficile dire se questo sia sempre vero. Non pochi scrittori sostengono di avere *in primis* uno scopo estetico, aderendo all'imperativo "*l'art pour l'art*" di Théophile Gautier. È vero, però, che nell'opera di Orwell si osserva un legame inscindibile tra impegno politico e passione letteraria, tanto che non è azzardato affermare che essa esprime nel complesso una coerente "filosofia politica".

[53] «There is no such thing as genuinely non-political literature, and least of all in an age like our own, when fears, hatreds, and loyalties of a directly political kind are near to the surface of everyone's consciousness». G. Orwell, *The Prevention of Literature,* in Id., *Collected Essays,* Fletcher & Son, Norwich 1970, p. 332.

Prima di avventurarci in una ricostruzione analitica del pensiero politico di Orwell, dobbiamo avvertire il lettore che daremo qui per scontata la conoscenza, almeno per sommi capi, della burrascosa vita dello scrittore britannico e del contenuto dei suoi due capolavori letterari: *La fattoria degli animali* e *1984*. Le note biografiche, nell'era di Internet, sono ormai il tipo di informazione più facile da reperire, mentre i romanzi che gli hanno regalato fama mondiale sono stati tradotti in pressoché tutte le lingue e da essi sono state pure ricavate pellicole cinematografiche che hanno raggiunto il pubblico più ampio. Perciò, sembra opportuno concentrarsi maggiormente sui saggi e gli articoli meno noti, pubblicati nei quotidiani e nelle riviste in lingua inglese[54].

Su Orwell molto è stato scritto[55]. In particolare è stato posto l'accento sulla sua decisa opposizione al *socialismo reale*. Meno si è scritto di Orwell come sostenitore di un *socialismo ideale*. Ancora meno è stato sottolineato il fatto che il socialismo ideale di Orwell è una forma di *socialismo patriottico*, ovvero non votato allo smantellamento dello Stato-Nazione. Il suo è un socialismo non solo libertario, come già è stato sottolineato dalla critica, ma anche immune alle sirene del globalismo e saldamente fondato sull'idea di comunità nazionale. In altre parole, sebbene i suoi compagni di scuola – i compagni dell'Eaton College, l'istituto superiore più famoso e prestigioso del Regno Unito – lo ricordino come un Socrate che metteva in dubbio qualsiasi teoria, nel pensiero di Orwell c'è anche una *pars construens* e non solo una *pars destruens*.

Il pensiero di Orwell va compreso nel contesto storico in cui si svilup-

---

[54] Tutte le traduzioni dei frammenti citati, con un riferimento bibliografico in lingua inglese, sono nostre.

[55] Per chi volesse approfondire la letteratura sull'opera e la vita di George Orwell, segnaliamo la raccolta di saggi critici curata da Harold Bloom: *Bloom's Modern Critical Views: George Orwell-Updated Edition*, Chelsea House Publishers, New York 2007. Una collettanea di recensioni delle opere di Orwell scritte da suoi contemporanei è stata curata da Jeffrey Meyers: *The Critical Heritage: George Orwell*, Routledge, London - New York 2002 (1975). Tra le monografie dedicate all'opera politica e letteraria di Orwell segnaliamo le seguenti: P. Bounds, *Orwell and Marxism. The Political and Cultural Thinking of George Orwell*, I.B. Tauris, London - New York 2009; S. Ingle, *The Social and Political Though of George Orwell. A reassessment*, Routledge, London – New York 2006; C. L. Carr, *Orwell, Politics, and Power*, Continuum, New York - London 2010; P. Davison, *George Orwell. A Literary Life*, Palgrave, New York 1996; J. R. Hammond, *A George Orwell Chronology*, Palgrave, New York 2000; J. Meyers, *Orwell. Life and Art,* University of Illinois Press, Urbana 2010; C. Hitchens, *Why Orwell Matters*, Basic Books, New York 2002.

pa, ma nonostante i grandi cambiamenti intervenuti nei sessantasei anni che ci separano dalla sua morte, molte delle idee che ha espresso conservano una stringente attualità[56]. Orwell parla spesso di menzogne e di verità. Si badi, tuttavia, che l'intellettuale inglese non è il tipo di realista ingenuo convinto che la verità sia davanti agli occhi e che chi la nega debba, necessariamente, mentire sapendo di mentire. Nell'articolo *What is science?* [57], Orwell non manca di criticare il realismo di matrice scientista, che tratta la scienza non come un metodo di ricerca basato sull'osservazione e la coerenza logica, applicabile dunque a tutti gli ambiti della conoscenza, inclusa la storia politica, ma come un nuovo insieme di dogmi stabiliti una volta per tutte e attinenti alle sole scienze naturali. Orwell sa bene che è difficile distinguere i fatti realmente accaduti dai "fattoidi" deliberatamente costruiti dalle agenzie di informazione e dalle centrali ideologiche dei partiti. Così come sa bene che ogni soggetto ha una propria verità, non necessariamente coincidente con la verità di fatto. Ovvero, che si può anche sbagliare in buona fede. E, tuttavia, ritiene che una sincera ricerca della verità, in particolare attraverso l'osservazione partecipante, sia di fondamentale importanza per lo sviluppo della conoscenza e della vita pubblica. Alla base della ricerca della verità si pone, dunque, un sentimento di natura morale.

2. Contro il comunismo

Come spesso accade nella critica filosofica e letteraria, non mancano opinioni discordi sul valore e il significato dell'opera di Orwell, ma vi sono pochi dubbi sul fatto che l'intellettuale britannico sia stato innanzitutto un instancabile critico del comunismo.

La sua opposizione ai metodi stalinisti è di natura pratica, prima ancora che teorica. Recatosi in Spagna come corrispondente dal fronte, durante la guerra civile, Orwell si arruola quasi subito nella milizia del Partito Operaio di Unificazione Marxista (POUM), per combattere i franchisti e i loro alleati nazi-fascisti. Tra i suoi compagni di trincea vi

---

[56] C. Hitchens, *Why Orwell Matters*, Basic Books, New York 2002.

[57] G. Orwell, *What is Science?*, in Id., *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume IV, In Front of Your Nose 1945-1950*, edited by S. Orwell and I. Angus, Secker & Warburg, London 1968, pp. 10-13.

sono, però, anche comunisti fedeli alla linea dell'Unione Sovietica.

In quel contesto, Orwell impara a conoscere la macchina propagandistica comunista. Per stabilire una rigida ortodossia di pensiero, ogni militante repubblicano in odore di trotzkismo viene immediatamente accusato di essere un fiancheggiatore dei fascisti. Il che è palesemente falso. Non da meno è la propaganda franchista. Fascisti e nazisti sono presentati dalla stampa cattolica come patrioti cristiani intenti a salvare la Spagna da una sanguinaria dittatura sovietica. Ma lui, pur critico nei confronti della Russia, tutti i massacri di innocenti di cui parla la stampa franchista non li vede. A proposito, scrive: «Questo tipo di cose mi spaventa, perché mi dà spesso la sensazione che il concetto stesso di verità oggettiva stia scomparendo dal mondo. […] Lo so che è di moda dire che la più parte della storia scritta è comunque costituita da menzogne. Sono pronto a credere che la storia sia in gran parte inaccurata e tendenziosa, ma ciò che è peculiare della nostra era è l'abbandono dell'idea stessa che la storia POSSA essere scritta in modo veritiero»[58].

Ciò che turba Orwell è la rinuncia all'ideale della verità oggettiva, da cui segue l'inutilità dell'integrità morale del ricercatore. Nonostante tutte le difficoltà epistemologiche, le sue esperienze di vita lo convincono invece che ci sono alcune verità evidenti ai sensi e alla ragione. Eppure, per diversi motivi o interessi, persone anche intelligenti si ostinano a negarle. C'è un parallelo evidente tra la vita reale di Orwell e quella fittizia di Winston, il protagonista di *1984*, ove si legge:

> Il Partito raccomandava di non badare alla prova fornita dai propri occhi e dalle proprie orecchie. Era l'ordine finale, il più essenziale di tutti. Il suo cuore ebbe un tuffo al pensiero dell'enorme potere spiegato contro di lui, della facilità con cui ognuno dei cosiddetti intellettuali del Partito lo avrebbe potuto rovesciare sul tappeto della discussione, degli argomenti sottili ch'egli non sarebbe stato in grado di comprendere, e tanto meno di controbattere con adeguate risposte. Eppure lui aveva ragione! *Loro* avevano torto e lui aveva ragione. Le cose ovvie, le cose semplici, le cose vere dovevano essere difese. Le verità evidenti erano vere, non ci potevano essere dubbi, su questo! Il mondo concreto esiste, le sue leggi non mutano. Le pietre sono dure, l'acqua è liquida, gli oggetti privi di sostegno ca-

[58] G. Orwell, *Looking back at the Spanish War (1943)*, in Id., *England, Your England and Other Essays*, Sacker & Warburg, London 1953.

dono verso il centro della terra[59].

Secondo Orwell, anche nel mondo della politica c'è qualche verità evidente, non meno evidente della verità matematica che due più due fa quattro. Eppure, anche queste verità vengono negate con *nonchalance*, senza vergogna, se la negazione è funzionale agli interessi del Partito. Il bisogno di denunciare questo stato di cose è all'origine dei due romanzi fantapolitici che lo hanno reso famoso.

La critica è concorde nel considerare tanto *La fattoria degli animali* quanto *1984* due serrate critiche dell'Unione Sovietica del periodo staliniano. In particolare, convergono su questa lettura le recensioni di *1984* raccolte in volume da Jeffrey Meyers. Per Fredric Warburg, in *1984* «c'è l'Unione Sovietica all'ennesima Potenza, uno Stalin che non muore mai, una polizia segreta dotata di qualsiasi dispositivo della moderna tecnologia»[60]. Anche Julian Symons propone un parallelo con l'URSS e identifica il dissidente Emmanuel Goldstein con Leon Trotsky[61]. Harold Nicholson rimane sulla tesi che si tratta del Bolscevismo applicato in Occidente, peraltro in modo implausibile[62]. Diana Trilling recensisce negativamente il romanzo, che interpreta come il maldestro tentativo di assimilare «il Governo laburista inglese al Comunismo sovietico»[63]. Daniel Bell nota che non si tratta soltanto di una parabola politica, ma di un discorso sulla «natura umana» e sulla sua «malleabilità»[64]. Per il russo-americano Philip Rahv si tratta di una rappresentazione dello «stato di terrore» al quale conduce inevitabilmente la «*hubris* del Bolscevismo» e l'ebreo Goldstein non può essere altri che Trotsky[65]. Per il comunista Samuel Sillen si tratta di un ennesimo tentativo di diffamare l'Unione Sovietica e la stessa idea di *welfare state*, tanto che nella recensione Orwell viene associato a Frederick Hayek[66]. Golo Mann sottolinea

---

[59] G. Orwell, *1984*, traduzione a cura di F. Manferlotti, Mondadori, Milano 1950. E-book: <vho.org>, p. 49.

[60] J. Meyers, *The Critical Heritage: George Orwell*, cit., p. 247.

[61] Ivi, p. 256.

[62] Ivi, p. 259.

[63] Ivi, p. 260.

[64] Ivi, pp. 264-265.

[65] Ivi, pp. 268-269.

[66] Ivi, p. 276.

che Orwell si ispira all'odierna Russia «più che a qualsiasi altro paese per la sua immaginaria descrizione del futuro», ma aggiunge che «ha preso qualcosa anche dal Fascismo e dal Nazismo»[67]. I. Anisimov della *Pravda* liquida l'opera come una «squallida fantasia» intrisa di «misantropia»[68]. Herbert Read si distingue dagli altri critici perché si accorge che Orwell non oppone al totalitarismo politico la religione, giacché anch'essa «tende ad essere ideologica», ma la sessualità e l'amore. Alla base del romanzo pone comunque la sua «preponderante disillusione per il Comunismo»[69]. Per Czeslaw Milosz il riferimento è a una Russia che Orwell ben percepisce, pur non avendovi mai messo piede[70]. Il marxista James Walsh non può che rigettare il libro come ridicolo e ignorante, sottolinenando che non si tratta soltanto di un attacco al socialismo sovietico ma anche al socialismo inglese, entrambi paragonati al fascismo: «L'inferno socialista […] presenta una vicina somiglianza all'inferno fascista»[71].

Questi brevi cenni possono bastare per farsi un'idea della ricezione dell'opera. In un altro scritto su Orwell, abbiamo giudicato la critica di *1984* corretta ma parziale[72]. Un confronto analitico tra la biografia di Orwell, le lettere private e i contenuti del romanzo suggerisce che il Grande Fratello di Oceania rappresenti non soltanto l'apoteosi della dittatura politica di marca fascista o comunista, ma anche il Dio delle religioni monoteiste, visto come archetipo di ogni dominio totalitario sulle coscienze. Non riprenderemo qui il discorso, né riproporremo la documentazione di supporto che già abbiamo prodotto nel precedente scritto. Ma è importante capire che, nella visione di questo pensatore politico, il socialismo ideale non rappresenta una versione secolarizzata e mondana del cristianesimo, come molti storici hanno asserito, ma piuttosto una netta dipartita da questa tradizione. Il socialismo reale di marca sovietica ha invece, secondo Orwell, molte affinità con il cristianesimo, così come il Partito comunista presenta una struttura gerarchica e dog-

---

[67] Ivi, p. 280.

[68] Ivi, p. 282.

[69] Ivi, p. 285.

[70] Ivi, p. 286.

[71] Ivi, p. 289.

[72] Cfr. R. Campa, *George Orwell. Le menzogne dei totalitarismi*, in N. Mastrolia, L. Pellicani, G. Berti (a cura di), *I difensori dell'Occidente*, Licosia Edizioni, Ogliastro Cilento 2016.

matica affine a quella della Chiesa cattolica, ma ciò accade soltanto perché lo stalinismo rappresenta la negazione del socialismo ideale.

3. Contro il capitalismo

Che Orwell fosse un fiero avversario dello stalinismo è ormai assodato e non occorre spendere altre parole per dimostrarlo. Meno noto è che egli fosse anche risolutamente contrario al capitalismo liberista. Abbiamo visto, per esempio, che il comunista Samuel Sillen critica lo scrittore inglese dicendo che, attraverso i suoi scritti, si pone come alleato oggettivo del liberismo di Hayek. Si tratta della classica critica basata sul postulato manicheo del *tertium non datur*. Si divide la realtà in due domini ben distinti: bianco e nero. Se si dimostra che non sei da una parte, che non sei bianco, segue necessariamente che sei dall'altra parte, sei nero. Proprio perché fondata su una logica semplicistica e fallace, la critica è priva di fondamento.

Secondo Orwell, se l'Occidente deve difendersi dalle forze oscure che si porta in seno, deve guarire anche dal capitalismo selvaggio, dalla legge della giungla, dal darwinismo sociale. Alla base dell'ideologia liberista c'è una palese menzogna, intrinsecamente legata alla struttura del sistema. È falso il postulato del mercato che si autoregola. Non c'è alcuna Mano Invisibile. Uno scambio completamente libero non è dispensatore di benessere universale. Si tratta di un dogma contraddetto da fatti macroscopici, come le cicliche crisi economiche. Ogni qual volta i paesi capitalisti sprofondano nelle crisi, ne escono faticosamente soltanto grazie all'intervento dei governi, alle politiche industriali, all'economia di piano, ai *bail out*, o magari a conflitti bellici scatenati ad arte. Ciononostante, quando il sistema è riparato, l'intervento dello Stato finisce invariabilmente nel dimenticatoio, si riaffaccia nel discorso pubblico il dogma liberista del mercato che si autoregola e si ricomincia daccapo, con le crisi e le guerre. Con la disastrosa crisi del 1929, questa menzogna sembra però arrivata al capolinea.

Interessante, in tal senso, una recensione di Orwell al libro *The Managerial Revolution: What is Happening in the World* di James Burnham[73]. Lo

[73] G. Orwell, *James Burnham and the Managerial Revolution*, in Id., *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume IV, In Front of Your Nose 1945-1950*, edited by S. Orwell and I. Angus, Secker & Warburg, London 1968.

scrittore osserva che Burnham sembra andare fuoristrada quando assume «che il 'managerialismo' sia in fase ascendente negli Stati Uniti», giacché gli USA sono «l'unico grande paese dove il libero capitalismo è ancora vigoroso». Per managerialismo si intende, infatti, qualcosa di molto vicino all'economia di piano e l'America non ha mai affidato interamente la guida dell'economia a un ministero. Tuttavia, quello di Burnham è un errore solo apparente. Orwell osserva, infatti, che, «se si considera il movimento mondiale nel complesso, le sue conclusioni sono difficili da resistere; e persino negli Stati Uniti la predominante fede nel *laissez-faire* potrebbe non sopravvivere alla prossima grande crisi economica»[74].

Il saggista inglese è, oltretutto, convinto che molto del benessere di cui godono i paesi europei industrializzati sia dovuto alle politiche imperiali e allo sfruttamento delle colonie. Una questione che conosce bene, avendo in gioventù fatto parte della macchina dello sfruttamento, nella veste di ufficiale della Polizia Imperiale britannica in Birmania[75].

Orwell riconosce – come lo stesso Marx, del resto – che il libero mercato ha rappresentato una fase progressiva dello sviluppo umano, che il superamento del Medio Evo è stato un bene per l'umanità, che lo sviluppo tecnologico ha consentito all'uomo di sconfiggere le forze cieche della Natura[76], e che ora, con opportune politiche pubbliche, si potrebbe distribuire questo benessere in modo più equo. L'ostacolo su questa strada virtuosa è la menzogna del capitalismo. La ragione per cui questa menzogna persiste è che nemmeno il mondo democratico garantisce del tutto quella libertà di pensiero e di parola che è già messa a dura prova nei paesi fascisti e comunisti.

Naturalmente, Orwell non afferma che la situazione sia esattamente la stessa nei paesi democratici e in quelli totalitari. Nei sistemi totalitari la censura è giustificata sul piano teorico, prima ancora di essere realizzata. Nei sistemi democratici viene invece celebrata la libertà d'opinione e si nega il valore della censura, ma quest'ultima continua ad esistere sul piano pratico. Lo scrittore britannico invita gli apologeti del libero mercato ad aprire gli occhi. Anche gli organi di stampa e gli editori occidentali filtrano le notizie e danno spazio ad alcune idee piuttosto che ad

---

[74] Ivi, p. 165.

[75] G. Orwell, *Burmese Days*, Penguin Books, London 2001 (1934).

[76] G. Orwell, *As I Please*, «Tribune», November 29th, 1946.

altre, prendendo in considerazione la loro funzionalità o disfunzionalità in rapporto al sistema. Chi non ne è convinto non ha che da provare a scrivere qualcosa *contro* gli interessi della proprietà editoriale, qualcosa di davvero scomodo, antisistema o magari semplicemente non adeguato al momento. A Orwell viene, per esempio, rifiutata dagli editori inglesi la pubblicazione de *La fattoria degli animali*, quando il Regno Unito è alleato all'Unione Sovietica nella guerra contro l'Asse. Viene rimarcato che la caratterizzazione dei membri del partito comunista come maiali è irrispettosa e inopportuna. Tuttavia, appena finisce la seconda guerra mondiale e inizia la guerra fredda, la caratterizzazione di Stalin e compagni come maiali improvvisamente non è più un problema. Anzi, ora che il clima politico è cambiato, è diventata perfetta. Il libro è stampato, promosso in ogni dove, tradotto in tutte le lingue e diventa un best seller.

Nel saggio *The Prevention of Literature,* Orwell parla del modo timido, puramente retorico, con il quale si affronta il problema della libertà di stampa in Occidente. Si affronta la questione in termini generici, ci si compiace della libertà, ma nessuno osa «menzionare i vari libri che sono stati 'uccisi' in questo paese e negli Stati Uniti durante la guerra»[77]. Scrive Orwell:

> Nella nostra era, l'idea di libertà intellettuale è sotto attacco da due direzioni. Da una parte ci sono i suoi nemici teorici, gli apologeti del totalitarismo, e dall'altra i suoi immediati nemici pratici, i monopoli e la burocrazia. Qualsiasi scrittore o giornalista che vuole conservare la propria integrità si trova ostacolato dalla tendenza generale della società piuttosto che da un'attiva persecuzione. Il tipo di cose che lavorano contro di lui sono la concentrazione della stampa nelle mani di pochi uomini ricchi, la presa del monopolio sulla radio e i film, la riluttanza del pubblico a spendere soldi per acquistare libri, rendendo necessario per quasi ogni scrittore il guadagnare parte dei mezzi di sussistenza lavorando per committenti, l'invasione di corpi ufficiali come il Ministero degli Interni o il British Council, che aiutano lo scrittore a rimanere vivo ma gli fanno anche sprecare tempo e gli dettano le opinioni […]. Tutto nella nostra era cospira per trasformare lo scrittore, e qualsiasi altro tipo di artista, in un ufficiale minore, che lavora su temi passatigli dall'alto e che non rappresentano ciò che a lui sembra essere tutta la verità[78].

---

[77] G. Orwell, *The Prevention of Literature* , in Id., *Collected Essays*, *Fletcher* & Son Ltd., Norwich 1970, p. 325.

[78] Ivi, p. 326.

Lo stesso Orwell si vede costretto, dalla situazione di indigenza, a lavorare per l'ufficio di propaganda del governo durante la guerra. Confeziona le notizie nella stanza 101 della BBC. Si occupa della propaganda inglese in India. È lo stesso lavoro che affida a Winston in *1984*. Anche la stanza 101 ricomparirà nel romanzo, ma come sala torture. Il 24 settembre del 1943, lo scrittore si dimette dalla BBC. Nella lettera di dimissioni afferma di essere stato trattato in modo generoso dalla compagnia e chiarisce di non essere mai stato costretto ad affermare cose in cui non credeva e che non avrebbe detto anche da privato cittadino. Motiva le dimissioni con l'inutilità del lavoro che gli è stato assegnato. Considera la propaganda una perdita di tempo per lui e uno spreco di denaro pubblico. Afferma che preferirebbe andare sul fronte africano, come inviato di guerra, a scrivere articoli per l'*Observer*[79].

Questo dimostra che Orwell è ben consapevole del fatto che non si può mettere sullo stesso piano la situazione dell'informazione nei paesi democratici e in quelli totalitari. Egli insiste, però, sul fatto che il sistema è ancora migliorabile e un passo avanti decisivo si può ottenere attraverso il superamento del capitalismo *laissez-faire*. Tra l'altro, l'intellettuale inglese ritiene che questo sistema produttivo sia ormai alla frutta. Nel saggio *Inside the Whale* (1940), interrogandosi sul perché gli intellettuali inglesi hanno riposto la propria fede nel comunismo sovietico, «una forma di socialismo che rende l'onestà intellettuale impossibile», Orwell scrive che «era ovvio che il capitalismo *laissez-faire* era finito e che era necessaria una qualche forma di ricostruzione», in altre parole essi avevano bisogno di «credere in qualcosa», perché erano crollati tutti i valori in cui credevano i loro nonni.

«Il patriottismo, la religione, l'Impero, la famiglia, la sacralità del matrimonio, l'Old School Tie [la cravatta della scuola], la nascita, la riproduzione, l'onore, la disciplina» sono valori che «chiunque abbia un minimo di cultura può girare sottosopra in tre minuti». Più sotto, nello stesso saggio, ribadisce che «ciò che sta piuttosto chiaramente accadendo, guerra o non guerra, è il crollo del capitalismo *laissez-faire* e della cultura cristiano-liberale»[80].

---

[79] La lettera di dimissioni di George Orwell è accessibile al seguente indirizzo Internet: <bbc.co.uk/archive/orwell/7430.shtml>.

[80] G. Orwell, *Inside the Whale and Other Essays*, Victor Gollancz Limited, London 1940. Online: <http://orwell.ru/library/essays/whale/english/e_itw>.

Al capitalismo sono stati assestati colpi mortali dall'emersione di sistemi alternativi, dalla crisi finanziaria e dall'economia di guerra. Piani industriali e stato sociale hanno preso piede ovunque, persino negli Stati Uniti con il *New Deal* roosveltiano. A Orwell pare impossibile che si possa tornare ancora una volta al sistema liberista, che tanti problemi ha generato. Oggi sappiamo che, su questo, sbagliava. Ma poiché la storia umana è caratterizzata da corsi e ricorsi, non sarebbe meno azzardato affermare ora che il trionfo del neoliberismo sia definitivo e che le idee politiche di Orwell siano destinate a rimanere mera utopia.

4. Per il socialismo

Se comunismo, fascismo, capitalismo e persino cristianesimo appaiono agli occhi di Orwell come grandi menzogne, che cosa resta in piedi? Esaurita la *pars denstruens*, siamo dunque chiamati a fare emergere la *pars construens* della filosofia politica orwelliana. In parte, essa è già emersa nei paragrafi precedenti. Per Orwell, un termine-concetto che continua a mantenere una connotazione positiva è "socialismo". Un socialismo, come abbiamo visto, che si pone in antitesi al grande capitale, ma ambisce a restare *libertario* e *democratico*. Dobbiamo, però, stare attenti alle parole, perché mentre scriviamo, nel 2016, la socialdemocrazia europea è una forza politica che si richiama ancora ai valori della *libertà* e della *democrazia*, ma è piuttosto distante dall'ideale orwelliano sul piano della teoria economica. L'attuale socialdemocrazia è più indulgente verso il grande capitale, mentre Orwell – nonostante sia stato ripetutamente accusato dai comunisti di essere un agente al servizio del capitalismo – sostiene che almeno i trasporti, la produzione in larga scala e le banche di un paese dovrebbero essere in mano pubblica.

In piena seconda guerra mondiale, quando la Gran Bretagna è sotto assedio e pare vicina alla capitolazione, Orwell rompe gli indugi e si impegna direttamente in politica, come opinionista, per dare una scossa al suo paese. Se in negativo ha già rigettato i totalitarismi, in positivo propone una via inglese al socialismo. Se in Spagna aveva criticato la teoria staliniana del "Socialismo in un solo paese", sposando piuttosto la visione trotzkista e internazionalista della rivoluzione mondiale permanente, con le forze dell'Asse schierate sulle coste francesi pronte a sferrare l'attacco decisivo, l'intellettuale britannico riscopre il valore del

patriottismo. Lo riscopre come valore progressivo, di sinistra. A tal proposito, scrive un saggio intitolato *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius*, ove si legge che «il Patriottismo non ha nulla a che fare con il Conservatorismo. Anzi, è l'esatto contrario del Conservatorismo, perché è una devozione a qualcosa che è in continuo mutamento e tuttavia è misticamente avvertita come la stessa cosa. È il ponte tra il futuro e il passato». E aggiunge che «nessun vero rivoluzionario è mai stato un internazionalista»[81]. Il suo slogan politico diventa, perciò: «Ogni rivoluzionario sia un patriota, ogni patriota sia un rivoluzionario»[82].

Orwell teme che i proletari inglesi si lascino ammaliare dalle sirene nazionalsocialiste e arrivino a preferire l'occupazione tedesca al capitalismo e alla monarchia. Non contesta le loro ragioni, dato che non possono contare su alcuno stato sociale, ma cerca di convincerli che la propaganda nazionalsocialista è insincera. Chiede loro di arruolarsi nella *Home Guard*, la Guardia Nazionale, nella quale anch'egli milita con il grado di sergente, per trasformarla eventualmente in una forza di guerriglia rivoluzionaria. Se verseranno sangue per salvare la Patria, sarà loro diritto scongiurare il ritorno all'ingiusto sistema di sfruttamento capitalistico. Ma, naturalmente, sa che le promesse non bastano a scaldare i cuori. L'élite britannica deve fare subito la sua parte, se non vuole la capitolazione.

Sul piano programmatico, Orwell propone quindi una riforma immediata, in sei punti, di carattere marcatamente socialista. Una riforma di cui vede la necessità non solo per ragioni morali, ma anche per ragioni tecniche, giacché l'economia di piano, soprattutto in tempo di guerra, è molto più efficiente del libero gioco catallattico. I primi tre punti della riforma riguardano questioni politico-economiche, gli altri tre riguardano le colonie inglesi e la politica estera. Concentriamoci sui primi tre punti, che sono quelli più spiccatamente sistemici:

1. Nazionalizzazione della terra, delle miniere, delle ferrovie, delle banche e delle principali industrie.
2. Limitazione dei redditi, nella misura che il più alto reddito al netto delle tasse in Gran Bretagna non ecceda il reddito più basso di una *ratio* superio-

---

[81] G. Orwell, *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius,* Secker & Warburg, London 1941. Online: <http://orwell.ru/library/essays/lion/english>.

[82] G. Orwell, *The Home Guard and You*, «The Tribune», December 20th, 1940.

re a dieci a uno.
3. Riforma del sistema educativo secondo linee democratiche[83].

Come si può notare, Orwell non propone la soppressione totale dei meccanismi di mercato. Le piccole e medie aziende possono continuare a operare come prima, in un regime di libertà e competizione. Anche la proprietà privata degli immobili continua ad esistere come prima. È soltanto il grande capitale parassitario, quello che si giova di monopoli, cartelli e concentrazioni, quello che ha in mano le leve del potere finanziario, che deve finire in mano pubblica. Orwell non è nemmeno a favore di un livellamento totale dei salari. Propone soltanto un limite delle retribuzioni della classe dirigente, secondo un rapporto massimo di dieci a uno rispetto a quelle dei lavoratori sottoposti. In più passaggi mostra, infatti, di rendersi perfettamente conto del fatto che la prospettiva del guadagno individuale è una delle molle che muove l'economia e che una classe dirigente è comunque necessaria. Quello che vuole sono delle regole, a beneficio degli individui e della comunità. Orwell, infine, auspica un sistema d'istruzione che non divida la società in caste, come ora invece accade con la presenza di costosissime scuole, università di eccellenza e istituti esclusivi che aprono le porte ai ruoli dirigenziali della società soltanto ai privilegiati e ai predestinati.

Una domanda che possiamo legittimamente porci è: dov'è la differenza essenziale tra il "socialismo patriottico" di Orwell e quel "socialismo nazionale", incarnato dalle forze dell'Asse, che stringe d'assedio la Gran Bretagna? I due modelli politici sembrano somigliarsi nel nome e, in parte, anche nei fatti. Non abbiamo, in entrambi i casi, i proprietari delle grandi aziende ridotti a funzionari statali e i lavoratori lasciati nella condizione di salariati – seppure meno discriminati – per il bene della Nazione? Secondo Orwell, non si tratta affatto della stessa cosa, perché l'idea base del socialismo resta irreconciliabile con quella su cui si regge il fascismo. La differenza fondamentale del secondo rispetto al primo è il paradigma inegualitario di matrice razzista. Un razzismo che Orwell ha imparato a disprezzare sin da quando serviva come ufficiale della polizia imperiale nelle colonie britanniche. Il socialismo – a differenza del fascismo – presuppone l'uguaglianza dei diritti umani[84].

---

[83] *Ibidem.*

[84] *Ibidem.*

Il patriottismo di Orwell non è fondato sulla razza, ma sul senso di appartenenza alla stessa comunità di destino. La comunità di destino può riconoscersi nel fatto che condivide la stessa lingua, lo stesso territorio, la stessa storia, la stessa mentalità. Certamente, anche l'appartenenza allo stesso gruppo etnico può giocare un ruolo nella costruzione dell'identità nazionale, ma non è un fattore unico né strettamente necessario. Inoltre, la comunità socialista e patriottica che ha in mente Orwell non si considera *superiore* ad altre comunità nazionali. Desidera soltanto la propria libertà, la propria indipendenza, la propria autodeterminazione.

In ultima istanza, il sogno del socialismo è un mondo unito e abitato da esseri umani liberi ed eguali, ove però possono ancora esistere popoli, con una propria identità culturale, che si autogovernano. Anche perché la nazionalizzazione delle banche e delle grandi industrie prevede l'esistenza dello Stato-Nazione. La sinistra che glorifica l'internazionalismo, o addirittura il globalismo anarchico, non si rende conto che un mondo senza stati né confini è compatibile soltanto con il liberismo economico. A meno che non si postuli la necessità storica di uno Stato mondiale che possiede tutti i mezzi di produzione, tutti gli organi di informazione, tutti i sistemi di repressione. Un Moloch ancora più potente del Socing di Oceania che, agli occhi di Orwell, non poteva che apparire come il peggiore degli incubi.

Ciò non significa che, per l'intellettuale inglese, si debba necessariamente restare legati alla dimensione delle piccole patrie, ognuna chiusa nel suo particolarismo. Le nazioni possono ancora collaborare e confederarsi. Non a caso, l'orizzonte "patriottico" di Orwell si allarga, nel dopoguerra, dalla dimensione inglese alla dimensione europea. Nell'articolo *Toward European Unity*, pubblicato su *Partisan Review* nel 1947, Orwell offre un esempio di quello che Romain Rolland chiamava "pessimismo dell'intelligenza, ottimismo della volontà", motto poi fatto proprio da Antonio Gramsci. Così si esprime Orwell:

> Un socialista oggi è nella posizione di un dottore di fronte a un caso disperato. Come dottore, è suo dovere mantenere vivo il paziente, e quindi assumere che il paziente ha almeno una possibilità di guarigione. Come scienziato, è suo dovere confrontarsi con i fatti, e quindi ammettere che il

> paziente probabilmente morirà. Le nostre attività come socialisti hanno un senso solo se partiamo dal presupposto che il Socialismo *può* essere stabilito, ma se ci fermiamo a considerare che cosa probabilmente *succederà*, allora dobbiamo ammettere, io credo, che le probabilità siano contro di noi[85].

La situazione internazionale vede ormai schierate, l'una contro l'altra armate, due superpotenze, una che difende e diffonde nel mondo il capitalismo, e l'altra che difende e diffonde nel mondo il comunismo. Stati Uniti d'America e Unione Sovietica sembrano diventate le possenti ganasce di una gigantesca tenaglia che blocca persino la possibilità di un pensiero politico alternativo. Ovunque, sembra risuonare la frase evangelica: «Se non sei con me, sei contro di me». Se non sei per il capitalismo, sei un pericoloso comunista. E, viceversa, se non sei per il comunismo, sei un servo del capitale. Con l'aggiunta della possibilità di un olocausto nucleare che grava sulle teste di tutti. Una guerra fredda basata sull'equilibrio del terrore porta inevitabilmente verso il consolidamento delle oligarchie interne nelle due superpotenze, ovvero verso la nascita di due caste semi-divine che dominano su una massa di schiavi terrorizzati e privati della libertà di pensiero e di parola.

Anche questo è un elemento centrale di *1984*, che non si trova invece in *Animal Farm*. In *Animal Farm* c'è un pericolo esterno, il ritorno degli uomini, ma si tratta di un pericolo reale che viene presto scongiurato. Poi emerge il pericolo interno, la casta dei maiali, anch'esso reale. In *1984*, invece, non si sa nemmeno se la guerra di Oceania con Eurasia (o Estasia!) sia reale. Così come non si sa se i dissidenti interni esistano davvero. Persino Emmanuel Goldstein potrebbe essere una creazione del Partito. L'oligarchia del Socing utilizza la guerra permanente contro due nemici – il pericolo esterno costituito da un avversario presentato come il "male assoluto" e il pericolo interno contro cui scatena periodicamente i Due Minuti d'Odio – per consolidare il proprio potere.

Nonostante il pessimismo che aleggia in *1984*, Orwell non ha perso la speranza. La sua speranza si chiama: "Socialist United States of Europe". L'unico modo per evitare lo scenario distopico di una guerra fredda permanente tra due superpotenze, della nascita di due caste semi-divine

---

[85] G. Orwell, *Toward European Unity,* in Id., *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell, Volume IV*, cit., p. 370.

e magari dell'olocausto nucleare, secondo Orwell, è creare «in larga scala, lo spettacolo di una comunità in cui il popolo è relativamente libero e felice e dove il principale obiettivo della vita non è la ricerca di denaro o potere. In altre parole, il Socialismo democratico deve essere messo all'opera in qualche vasta area»[86].

L'attivista inglese individua quest'area nell'Europa occidentale. La tradizione del socialismo democratico esiste, seppur in modo precario, soltanto in Scandinavia, Germania, Austria, Cecoslovacchia, Svizzera, Paesi Bassi, Francia, Gran Bretagna, Spagna e Italia. Fuori dall'Europa, c'è qualche possibilità di successo solo in Australia e Nuova Zelanda. Soltanto in questi paesi ci sono ancora grandi percentuali di cittadini per i quali la parola "socialismo" ha ancora un fascino «e per i quali è legata alla libertà, all'uguaglianza e all'internazionalismo»[87].

L'idea di un'Europa edificata sui valori del socialismo libertario ha però quattro terribili nemici. Il primo è l'Unione Sovietica, un regime poliziesco che non vuole di certo vedere lo spettacolo di un "vero socialismo" realizzato proprio ai suoi confini. L'unico modo per consolidare definitivamente il collettivismo oligarchico è mostrare che non ha alternative, se non meramente utopiche. Pertanto, secondo Orwell, si dovrà mettere in conto la possibilità di guerre preventive da parte dell'URSS, l'intimidazione delle nazioni confinanti più piccole, ma anche il sabotaggio sistematico dei partiti comunisti europei tentati da una via democratica al socialismo. Gli interventi militari in Ungheria nel 1956 e in Cecoslovacchia nel 1968 confermeranno i timori espressi da Orwell nel 1947.

Il secondo ostacolo sulla strada di un'Europa socialista è l'America. «Se gli Stati Uniti restano capitalisti, e specialmente se hanno bisogno di mercati per le esportazioni, non possono guardare a un'Europa socialista con occhi benevoli»[88]. Orwell dice che difficilmente gli americani interverranno dispiegando una forza brutale, ma utilizzeranno quello che oggi è chiamato "soft power" per bloccare ogni iniziativa in quella direzione. Utilizzeranno in particolare la Gran Bretagna – che essendo stata aiutata nella guerra è ormai caduta in una condizione di dipendenza politico-economica – per rallentare o indirizzare altrimenti la federazione

---

[86] Ivi, p. 371

[87] *Ibidem.*

[88] Ivi, p. 373.

degli stati europei. Se non riuscissero nell'intento, potrebbero tenere fuori dai giochi almeno la Gran Bretagna. Anche in questo caso, se si pensa alla strategia della tensione, al ruolo di Gladio, alla continua interferenza degli USA nelle vicende politiche interne degli stati europei, non si possono che riconoscere come profetiche le parole di Orwell.

Il terzo ostacolo è individuato nell'imperialismo. Alcuni paesi europei sono potenze coloniali e, in certa misura, basano il proprio benessere sullo sfruttamento delle risorse dei paesi africani e asiatici. Una federazione di stati socialisti degna di questo nome dovrebbe rinunciare alle colonie e accettare l'autodeterminazione dei popoli. Le popolazioni dei paesi europei che beneficiano di questo sfruttamento devono quindi prepararsi a un temporaneo peggioramento delle proprie condizioni di vita. «Per le masse, ovunque, 'Socialismo' significa, o almeno è associato con, salari più alti, orario di lavoro ridotto, migliori abitazioni, stato sociale a tutto tondo, ecc.»[89], ma questo potrebbe non essere possibile nell'immediato. Orwell è convinto che il peggioramento momentaneo verrebbe compensato nel lungo periodo dalla nazionalizzazione delle banche e della grande industria, ma i partiti imperialisti potrebbero utilizzare il disappunto delle masse per fermare il processo. Una soluzione a questo problema potrebbe essere l'inclusione nella Federazione Europea dei paesi dell'Africa e del Medio Oriente, ricchi di materie prime. Tale inclusione dovrebbe però avvenire su una base paritaria.

Il quarto e ultimo ostacolo alla nascita di un'Europa socialista è indicato da Orwell nella Chiesa cattolica. Secondo l'intellettuale britannico, che non ha mai nascosto il proprio anticlericalismo, la Chiesa è una tra le istituzioni più pericolose. Il pericolo risiederebbe nel fatto che essa non è filo-capitalista e, anzi, esprime una dottrina sociale piuttosto critica nei confronti del liberismo economico. Perciò, le sue sirene potrebbero risultare seducenti alle orecchie dei proletari. Anche se la borghesia vittoriana si è data un'ideologia che sintetizza i valori del libero mercato e della morale cristiana, in realtà il cristianesimo non è ideologicamente legato al capitalismo. Precede la nascita del sistema economico attuale e, perciò, può tranquillamente sopravvivere alla sua morte. Può, in altri termini, accettare la coesistenza con un'economia di impianto socialista, se in cambio ottiene una garanzia. Questa garanzia, secondo Orwell, non dovrebbe essere concessa, perché il compromesso finirebbe per inquinare

[89] *Ibidem.*

il socialismo europeo. Il sentimento religioso cristiano si sta spegnendo spontaneamente in tutta Europa e non deve essere rivitalizzato né protetto, perché – come la storia insegna – la Chiesa si è sempre opposta all'idea della libertà di pensiero e di parola, all'idea dei diritti umani, all'idea del superamento delle classi sociali, all'idea di edificare una società che si ponga come obiettivo la promozione della felicità terrena[90]. Il che non può stupire, se si considera che la religione cristiana non nasce per trasformare questo mondo in un paradiso, ma per promettere il paradiso in una dimensione ultraterrena. Ecco perché ogni apertura nella direzione del socialismo, secondo Orwell, non può che essere insincera.

Orwell scrive prima del Concilio Vaticano II, ove la dottrina cristiana è stata effettivamente aggiornata e rimodulata per includere un orientamento più mondano, un atteggiamento più tollerante e rispettoso delle altre religioni, una maggiore enfasi sui diritti umani e sociali. Se la rimodulazione dottrinale della Chiesa sia sincera o insincera, se l'anticlericalismo di Orwell sia fondato o infondato, è materia che lasciamo però alla valutazione del lettore, dovendoci qui limitare agli scopi statutari della storia delle idee, che ci impongono di ricostruire e analizzare le idee dello scrittore inglese e non di giudicarle.

5. Conclusioni

Le idee politiche di Orwell, come quelle di qualsiasi altro pensatore politico, hanno subito un'evoluzione nel tempo. Del resto, si sviluppano nella prima metà del Novecento, forse il periodo più denso di sconvolgimenti dell'intera storia umana. Solo per citare qualche evento, tra la nascita di Orwell (nel 1903) e la sua morte (nel 1950), si registrano: la seconda rivoluzione industriale, la prima guerra mondiale, la rivoluzione d'Ottobre, l'ascesa dei fascismi, la seconda guerra mondiale, l'olocausto, le esplosioni atomiche di Hiroshima e Nagasaki, la guerra fredda. Se le idee di questo intellettuale (o di qualunque altro) non fossero state minimamente intaccate dagli avvenimenti storici, non avrebbero certamente deposto a favore della sua intelligenza.

Orwell non cambia fede politica sul piano nominale. Si definisce sempre socialista. La sua idea di socialismo muta, però, nel tempo. Come

[90] Ivi, p. 374.

molti socialisti, allo scoppio della rivoluzione d'Ottobre, coltiva nel cuore la speranza di un cambiamento epocale. Spera di vedere finalmente realizzate le idee di giustizia sociale elaborate, in particolare, da Karl Marx. La morte di Lenin nel 1924, l'ascesa al potere di Stalin, l'espulsione di Leon Trotskij dal Partito Comunista nel 1927 e il suo esilio, le purghe staliniane nei confronti di tutte le opposizioni, di sinistra e di destra, lo convincono che il progetto sovietico ha un baco. La sua adesione al POUM in Spagna, un partito di ispirazione trotzkista, è soltanto l'esito finale di un percorso critico nei confronti dell'URSS. Trotskij aveva una posizione più spiccatamente internazionalista di Lenin e di Stalin. All'alleanza tra operai e contadini poveri teorizzata dal primo e al socialismo in un solo paese teorizzato dal secondo, Trotskij teorizza l'alleanza tra la classe operaia russa e la più numerosa e organizzata classe operaia dell'Europa occidentale. In altre parole, l'idea di una rivoluzione permanente mondiale gli pare più aderente all'ortodossia marxista, che vuole la rivoluzione socialista avvenire nei paesi industrialmente avanzati, che non una presa di potere in un paese economicamente arretrato come la Russia. Solo considerando la Russia come regione del mondo industrializzato, come scintilla di partenza di un moto planetario, si poteva restare nell'alveo della teoria marxiana. Orwell, con la sua adesione a un partito trotzkista, sembra fare propria questa prospettiva internazionalista.

Abbiamo visto, però, che durante la seconda guerra mondiale la sua posizione cambia. Il suo socialismo perde, almeno in parte, questo connotato internazionalista per assumere una dimensione patriottica. Orwell arriva a dire che nessun vero rivoluzionario è mai stato davvero internazionalista. Evidentemente, per un uomo d'azione come Orwell, un "vero rivoluzionario" è chi "fa le rivoluzioni" e non chi si limita a teorizzarle. Si ricordi qui la formula di Karl Kautsky, il Papa rosso, secondo il quale «la socialdemocrazia è un partito rivoluzionario, non un partito che fa le rivoluzioni». Ebbene, quel partito rivoluzionario è stato spazzato via da un altro partito, quello nazionalsocialista, che ha invece fatto le rivoluzioni. Lo stesso è accaduto in Russia. Ora, la Germania nazista e la Russia stalinista si ergono a grandi potenze economiche e militari, dopo aver unito i concetti di socialismo e di nazione. Da un lato, la Germania lotta per affermare il primato della propria razza e allargare il suo spazio vitale, dall'altro l'Unione sovietica combatte una "grande guerra patriottica" contro gli invasori occidentali. Orwell, nella situazione di estremo pericolo in cui si trova la Gran Bretagna, si convince che l'unica strada

rivoluzionaria sia proprio quella già percorsa dai nemici. Piuttosto che affidarsi a formule astratte, bisogna costruire il socialismo su un sentimento reale, già esistente, che tiene da secoli legati insieme i membri di una società: il patriottismo.

L'internazionalismo riconquista uno spazio nell'idea orwelliana di socialismo dopo la guerra. Ma, a ben vedere, l'europeismo di Orwell potrebbe anche essere visto come un patriottismo allargato. L'opinionista inglese parla infatti degli europei come popolo, al singolare, e non come insieme di popoli. Ciò che resta sempre invariato nel socialismo di Orwell è lo spirito libertario e, in particolare, l'idea che non vi possa essere socialismo autentico senza libertà civili e, in particolare, senza libertà di parola e di stampa.

BIBLIOGRAFIA

Bloom H. (a cura di), *Bloom's Modern Critical Views: George Orwell-Updated Edition*, Chelsea House Publishers, New York 2007.

Bounds P., *Orwell and Marxism. The Political and Cultural Thinking of George Orwell*, I.B. Tauris, London - New York 2009.

Campa R., *George Orwell. Le menzogne dei totalitarismi*, in N. Mastrolia, L. Pellicani, G. Berti (a cura di), *I difensori dell'Occidente*, Licosia Edizioni, Ogliastro Cilento 2016.

Carr C. L., *Orwell, Politics, and Power*, Continuum, New York - London 2010.

Davison P., *George Orwell. A Literary Life*, Palgrave, New York 1996.

Hammond J. R., *A George Orwell Chronology*, Palgrave, New York 2000.

Hitchens C., *Why Orwell Matters*, Basic Books, New York 2002.

Ingle S., *The Social and Political Though of George Orwell. A reassessment*, Routledge, London – New York 2006.

Meyers J. (a cura di), *The Critical Heritage: George Orwell*, Routledge, London - New York 2002 (1975).

Meyers J., *Orwell. Life and Art,* University of Illinois Press, Urbana 2010.

Orwell G., *1984*, trad. F. Manferlotti, Mondadori, Milano 1950. E-book: <http://vho.org/aaargh/fran/livres6/1984-it.pdf>.

Orwell G., *As I Please*, «Tribune», November 29th, 1946.

Orwell G., *Burmese Days*, Penguin Books, London 2001 (1934).

Orwell G., *Inside the Whale and Other Essays*, Victor Gollancz Limited, London 1940. Online: <orwell.ru/library>.

Orwell G., *England, Your England and Other Essays*, Sacker & Warburg, London 1953.

Orwell G., *The Home Guard and You*, «The Tribune», December 20th, 1940.
Orwell G., *The Lion and the Unicorn: Socialism and the English Genius,* Secker & Warburg, London 1941. Online: <orwell.ru/library>.
Orwell G., *Collected Essays*, *Fletcher* & Son Ltd., Norwich 1970.
Orwell G., *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, *Volume IV*, *In Front of Your Nose 1945-1950*, edited by S. Orwell and I. Angus, Secker & Warburg, London 1968.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU
ALLA RICERCA DELLA VOLONTÀ GENERALE

Giovanni Caporioni
Jagiellonian University in Krakow
giovanni.caporioni@yahoo.it
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 49-96

ABSTRACT

In *The Social Contract*, Rousseau struggles to find a coherent interpretation of a fundamental concept, "the general will." Today, millions of disappointed voters (and non-voters) struggle to go beyond the traditional forms of representative democracies. The first aim of the present paper is to critically evaluate the antithetical conceptions of the general will suggested by Rousseau. The second aim of this study is to investigate the possibility of the concrete application of his concepts as an antidote to the contemporary crisis of political representation. It is argued that Rousseau's participatory democracy is forced, by its basic "axioms," to be confined to a utopian political sphere.

INTRODUZIONE

Una delle conseguenze persistenti della crisi finanziaria globale che nel 2007 ha colpito il nostro mondo interconnesso è la tensione crescente tra le tradizionali forme di rappresentanza proprie delle democrazie occidentali, basate su *free and fair elections*, e il potere senza frontiere di agenti politico-economici sovranazionali.

Specialmente nei paesi dell'Unione Europea, la *grande recessione* ha mostrato tutta la fragilità dei meccanismi istituzionali adottati dai governi nazionali per verificare legittimità e trasparenza di potenti attori globali, che ormai operano fuori controllo non solo sui mercati finanziari, ma in via più generale agiscono come soggetti indipendenti capaci di condizionare gli stati in un'arena geopolitica internazionale multipolare e altamente instabile[91].

[91] Un'esplorazione multidisciplinare delle ragioni e delle conseguenze della crisi finanzia-

L'innegabile avanzata di partiti cosiddetti "populisti", dall'Italia alla Spagna, dall'Inghilterra alla Francia[92], è generalmente considerata da parte di media istituzionali e accademie di chiara fama come l'insorgenza di forme di "disaffezione politica" individualistiche o come manifestazioni di "rabbia primitiva".

Tuttavia, queste tensioni possono anche essere interpretate come segno di una frustrazione crescente condivisa da milioni di cittadini europei oppressi dalla crisi, animati da progressivo scetticismo riguardo al senso e al valore di un *mandato elettorale* che finora stava alla base di ogni democrazia rappresentativa.

Benché molto diverse quanto a ideologia e piattaforma di partito\base elettorale, tutte queste nuove forze politiche caratterizzate vagamente come "estreme" suggeriscono o appoggiano forme di democrazia *partecipativa*[93] contro i membri "corrotti" dei partiti politici al potere, stigmatizzati come meri esecutori della *volontà particolare* di potenti élite globali.

Pare quindi utile riaccendere una riflessione sulle moderne radici filosofiche di un'idea radicalmente alternativa di democrazia, vista come espressione diretta della *volontà generale* dei cittadini che compongono una particolare comunità politica.

---

ria si trova in P. O'Sullivan, N. F. B. Allington, M. Esposito (a cura di), *The Philosophy, Politics and Economics of Finance in the 21st Century. From Hubris to Disgrace*, Routledge, London 2015.

[92] Non solo istituzioni pubbliche, come agenzie governative e università, ma anche istituzioni private come banche di investimento e altri gruppi finanziari, sottopongono a monitoraggio costante l'evoluzione, le strutture e le forme di consenso dei partiti populisti, come mostra chiaramente il seguente studio: N. Heinen *A profile of Europe's populist parties. Structures, strengths, potential,* «Deutsche Bank Research», <dbresearch.de>, 28 April 2015 (accesso: 15 dicembre 16).

[93] In questo lavoro il termine "partecipativa" riferito a "democrazia" è considerato come sinonimo di "diretta", "deliberativa" e "aggregativa", in quanto tutte queste concezioni condividono un'idea di base di una partecipazione attiva di ogni cittadino alla sfera politica. Per una più precisa distinzione teoretica tra queste differenti forme di democrazia, compresa la nozione fondamentale che il ragionare dovrebbe essere «central to the process of collective decision making», è utile l'analisi di J. Cohen, *Reflections on Deliberative Democracy* in T. Christiano, J. Christman (a cura di), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, London 2009, p. 250.

1. LA VOLONTÀ GENERALE SECONDO ROUSSEAU. UNA RICOGNIZIONE PRELIMINARE

Ispirati da Richard Feynman[94], ci si potrebbe porre una domanda ingannevolmente semplice. Se, in qualche cataclisma, l'intero sapere filosofico relativo alla ricerca delle forma migliore di comunità politica dovesse andare distrutto, e soltanto una singola frase potesse essere trasmessa alle generazioni future, quale enunciato conterrebbe il massimo di informazioni nel minor numero di parole? Suggeriamo la seguente ipotesi:

L'esercizio diretto del potere legislativo da parte di tutti i membri di una comunità politica è l'unica forma legittima di sovranità.

Il precedente enunciato può essere preso come essenza de *Il contratto sociale* di Jean Jacques Rousseau, uno dei più influenti saggi di filosofia politica mai scritti, pubblicato per la prima volta nel 1762.

Chiarire la terminologia di Rousseau è un preliminare essenziale per evitare ambiguità ed errori di interpretazione, le quali persistono nelle interpretazioni contemporanee e meno recenti della sua filosofia politica, soprattutto in alcuni manuali introduttivi e recensioni[95]. I termini "repubblica" e "democrazia" sono utilizzati dall'autore de *Il contratto sociale* in maniera radicalmente diversa rispetto all'accezione in cui sono utilizzati nel discorso politico delle attuali scienze sociali, le quali si autodefiniscono *value neutral*, ovvero si pensano lontane da giudizi di valore.

Rousseau chiama l'oggetto del suo studio *République* e non *Démocratie* perché per lui la democrazia è soltanto una delle possibili forme del

---

[94] Richard Feynman, uno dei più grandi fisici teorici del XX Secolo, si chiese quale nozione fondamentale nel campo delle scienze fisiche contenesse la maggiore quantità di informazioni nella minore quantità di parole. La sua risposta fu *l'ipotesi atomica*, ovvero che "all things are made of atoms". R. P. Feynman, R. B. Leighton, M. Sands, *The Feynman Lectures on Physics*, vol. 1, Addison-Wesley, Reading (MA) 1963, p. 1-2.

[95] Ad esempio, in *Philosophy, the Classics*, Routledge, London–New York 2001, Nigel Warburton afferma che, per "democrazia" *he [Rousseau] meant direct democracy, that is, the system by which every citizen is entitled to vote on every issue*, e conclude che Rousseau *recognises the attractiveness of such direct democracy when the practical difficulties can be overcome, but points out that "so perfect a government" is better suited to gods than mortals*. A noi sembra che Warburton confonda il *processo del voto* - a un fondamentale meccanismo partecipativo che è patrimonio essenziale di ogni forma di République – and una particolare istituzione, il governo democratico, che per Rousseau è solo una specifica forma di *potere esecutivo*. È solo quest'ultima, ovvero la "democrazia" *intesa come governo* che è considerata un ideale utopico dall'autore de *Il contratto sociale*.

Gouvernement, che si compone dei rami esecutivo e giudiziario.

Ogni particolare forma di governo, sia essa democrazia, oligarchia o monarchia, è sempre distinta dall'*etre collectif* - l'entità collettiva denominata il *Souverain*, il Sovrano – e resta un mero amministratore delle leggi espresse dalla volontà del Sovrano. È esattamente questa volontà collettiva ad essere definita da Rousseau *volonté générale*, volontà generale: «Dico dunque che la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai alienarsi, e che il sovrano, che non è se non un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; può bensì trasmettersi il potere, ma non la volontà»[96].

Solo adottando un patto sociale fondato sull'azione di individui che vanno a comporre tutti insieme il Sovrano e agiscono come legislatore *collettivo*, i sottoscrittori del suddetto patto possono evitare il pericolo di terminare le loro vite sotto il *dispotismo*. Questa necessità di azione collettiva è precisamente la ragione per la quale Rousseau afferma che le regole fondamentali di tale tipologia di contratto «sono ovunque le stesse, ovunque tacitamente ammesse e riconosciute»[97]. Le regole fondamentali del contratto sociale costituiscono infatti l'unico meccanismo che permette a ogni individuo di continuare, paradossalmente, a rispondere solo a se stesso, nel mentre si connette a tutti gli altri *cittadini*. Come membro del *moral corps et collectif*, un corpo morale e collettivo «composto di tanti membri quanti voti ha l'assemblea»[98], ogni individuo deve prendere la decisione drastica di cedere la sua *precedente* libertà personale (*aliéner sa liberté*) necessaria per la sua indipendenza e auto preservazione nello stato di natura; in cambio, egli acquista una forma superiore di libertà civile e morale: la libertà di seguire le leggi che egli stesso si è dato.

---

[96] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, traduzione italiana di R. Mondolfo, in P. Rossi (a cura di), *Rousseau. Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 289. Ci riferiremo costantemente a questa traduzione in italiano per motivi di consuetudine con essa e per la sua fedeltà letterale; ma è estremamente apprezzabile anche la più recente versione curata da R. Gatti, reperibile in J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Rizzoli BUR, Milano 2010. Abbiamo inoltre tenuto costantemente presente, nel corso di questo lavoro, l'edizione francese J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Gerhard Fleischer, Leipzig 1796. Infatti, considerazioni terminologiche necessitano, come arbitro ultimo, della versione in lingua originale. Nonostante questa precisazione, per non appesantire troppo il presente testo, i termini da noi citati in francese come supporto esplicativo appariranno in corsivo senza essere riferiti in nota alle relative pagine della versione francofona.

[97] Ivi, p. 284.

[98] Ivi, p. 285.

1.1. L'etica come elemento essenziale del discorso politico di Rousseau

È importante sottolineare che i componenti dell'assemblea sono definiti come un collettivo *morale*. Pertanto, l'etica sembra essere alla base del contratto sociale[99].

La precisazione di Rousseau non è un chiarimento innocente, è un enunciato estremamente potente, il quale implica che le leggi approvate dalla volontà generale non devono mai essere ridotte a un qualche aggregato di specifici interessi individuali, razionali o irrazionali che siano. Le leggi devono conformarsi a specifici valori morali[100].

Lo sforzo principale di Rousseau, quale emerge da una lettura attenta dell'intero testo, è quello di giustificare la concezione della volontà generale come una disposizione etica *educata* dalla ragione e *condivisa* da ciascun individuo che ha scelto il patto.

Rousseau si distingue dalle teorie del contrattualismo sia di Hobbes sia di Locke non solo perché offre alla riflessione contemporanea un manifesto di quella che oggi è definita *democrazia diretta*, ma perché le scelte collettive effettuate dalla volontà generale non possono essere ricondotte a una visione puramente utilitarista, in cui individui pensati come *atomi sociali* agiscono in base a *scommesse* razionali o irrazionali e scelgono un'associazione politica all'unico scopo di massimizzare i loro reciproci vantaggi[101].

---

[99] Janusz Grygieńć afferma che "viewed from any other perspective than the ethical, Rousseau's work cannot be grasped as a whole" nella sua recente monografia *General Will in Political Philosophy*, tradotta da D. Gajewska, Imprint Academic, Exeter (UK) 2013, p. 51.

[100] Per David Williams *the substantive content of the general will is derived from Rousseau's commitment to metaphysically prior values, especially the ideas of goodness and justice, notions found in earlier generations of political philosophers, such as Plato, with its formal elements and its substantive elements (namely, justice and goodness), as well as the secondary substantive elements that support them (equality, liberty, and fraternity).* D. L. Williams, *The Substantive Elements of Rousseau's General Will*, in J. Farr, D. L. Williams (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 220.

[101] In questo saggio, si considerano come appartenenti alla medesima categoria concettuale tutte le forme di mediazione opportunistica tra interessi personali in opposizione. In altri termini, si considera equivalente ogni insieme di scelte razionali/irrazionali basate su regole che non richiedono una dimensione "etica" indipendente per la realizzazione di una "dimensione comune" o di un "bene comune". In realtà, si possono tracciare distinzioni importanti tra la concezione "utilitaristica" dell'"interesse comune" e le varianti del "liberalismo classico", nelle quali è centrale la libertà individuale di realizzare i propri

1.2. La volontà generale come fonte di relativismo etico

Eppure, nonostante la premessa etica del contratto sociale, adottando le definizioni preliminari di libertà e di moralità di Rousseau, è difficile giustificare una concezione della volontà generale avente un'*intenzione* etica.

O meglio, l'etica appare come mero equivalente dell'adozione consensuale di un insieme arbitrario di leggi.

Seguendo alla lettera la definizione di libertà data da Rousseau nel *capitolo VI* del *libro primo* de *Il contratto sociale*, un membro della comunità è considerato un "essere morale" fornito di "libertà morale" per il solo fatto di seguire le leggi che per se stesso ha scelto. Ognuna di queste leggi è stata ratificata dalla volontà generale del Collettivo e, poiché ogni cittadino è membro del Collettivo, la legge dello stato è al tempo stesso una sua legge *personale*.

Ne deriva che una legge ratificata dalla volontà generale è *buona* per definizione, senza l'implicazione di alcun *vincolo* dovuto a particolari *contenuti* etici. Un Collettivo può creare qualsiasi tipo di legge *venuto dal nulla*. Se la legge è scelta e approvata dalla volontà generale, perfino seguire le leggi più arbitrarie significa seguire il "bene comune" e restare "liberi".

Ma viene in mente il massacro di Jonestown[102]. Il suicidio collettivo può essere ammesso dalla legge? E il cannibalismo? E il denaro come unica misura di valore di tutto quanto esiste sulla terra? «Si costringerà ad esser libero»[103] l'individuo che mette in dubbio la sua soggezione a norme come quelle precedentemente elencate? Un concetto di libertà tanto esteso sembra acquistare significati particolarmente sinistri.

Una comunità potrebbe condividere qualsiasi tipologia di etica, se si

---

scopi privati e lo Stato deve limitarsi a mediare e a regolare le private relazioni. Andrew Levine chiarisce che per gli utilitaristi *the aim is to maximize aggregate (or average) utility as the logical sum of individuals' utilities*, mentre per i liberali (Come Hobbes e Locke) gli individui *make their own private maximizing choices, in disregard of their views about other individuals' utility payoffs*. A. Levine, *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1993, p. 156.

[102] Il giorno 18 Novembre 1978, oltre 900 americani, membri di una comunità fondata dal Reverendo Jim Jones nella Guyana nord-occidentale, commisero un "suicidio rivoluzionario". *Jonestown*, History Channel Online, <history.com>, 2010 (accesso: 15 dicembre 2016).

[103] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

accetta la definizione di libertà morale data da Rousseau in apertura de *Il contratto sociale*. Se un gruppo di individui si accorda su determinate leggi, se la volontà generale è interpretata come un mero *accordo*, ne deriva non solo che tutto può diventare "legale", ma anche che tutto può diventare "etico". I membri del Collettivo sono liberi di scegliere tutte le leggi che desiderano e dare forma a qualsiasi società essi desiderano; è sufficiente che questa società obbedisca alle regole politiche del patto.

Rousseau stesso sembra accettare le conseguenze di una teoria puramente convenzionale della legge e della libertà: «D'altra parte, in ogni caso un popolo è sempre padrone di cambiare le sue leggi, fossero pur le migliori; ché, se gli piaccia di farsi del male da sé, chi ha il diritto d'impedirglielo?»[104].

Questa posizione è condivisa da molti antropologi culturali contemporanei[105]. Essi argomentano che le comunità create dall'umanità in posti remoti nel corso della sua lunga storia sono capaci di forme estreme di *plasticità* sociale.

Claude Lévi-Strauss, uno dei padri più autorevoli dell'antropologia moderna, considerava Rousseau il fondatore dell'intera disciplina[106].

Tuttavia, in molti punti de *Il contratto sociale*, Rousseau appare spaventato dalle conseguenze della sua stessa visione. Egli non sembra affatto accettare il relativismo etico che scaturisce dalla sua stessa logica. Nel *capitolo sette* del *secondo libro*, viene richiesto l'aiuto del *Legislatore*, un saggio padre fondatore. La neonata comunità deve essere *educata* con estrema cura. La volontà della collettività potrebbe non essere "etica" a sufficienza, dopotutto.

D'altra parte, il ruolo educativo di questo solitario *übermensch* non va forse oltre l'idea della volontà generale come suprema autorità del popolo della Repubblica? E poi, questo Legislatore misterioso è sempre disponibile? Da dove deriva il suo sapere? Da un altro contratto sociale, stabilito in chissà quale altro luogo, con chissà quale altra comunità? Ma

---

[104] Ivi, p. 303.

[105] […] *the coexisting and equally valid patterns of life which mankind has created for itself from the raw materials of existence* è la famosa frase conclusiva del classico dell'antropologia culturale R. Benedict, *Patterns of Culture*, The New American Library, New York 1934, p. 240.

[106] C. Levi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man*, in C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology II*, traduzione di M. Layton, Basic Books, New York 1976, p. 33-43.

questo ragionamento non ci porterebbe forse a un regresso all'infinito?

Rousseau stesso a volte appare decisamente contrariato riguardo alla sua logica, lasciandoci affermazioni come la seguente: «Tutte le mie idee sono concatenate, ma io non saprei esporle tutte in una volta»[107]. Questo enunciato sembra un atto di disperazione. Ed è il segno di quello che ci aspetta ora che ci accingiamo a analizzare in dettaglio la volontà generale di Rousseau: un vaso di Pandora pieno di paradossi e contraddizioni.

2. LA VOLONTÀ GENERALE. INCONTRO RAVVICINATO

Il concetto di volontà generale è una delle più complesse e sfaccettate costruzioni teoriche contenute ne *Il contratto sociale*, che già di per sé è un'opera che può apparire frustrante da analizzare, perché nel corso del testo le idee si sviluppano come una fitta vegetazione dalle ramificazioni apparentemente indistricabili, come intrichi di nodi che devono essere sciolti con cura. Fin dal 1762, la complessità della volontà generale di Rousseau ha ispirato una pletora di interpretazioni contrastanti, dai Kantiani all'Idealismo, dalla Teoria dei giochi al Marxismo[108].

I seguaci della tradizione Kantiana enfatizzano la necessità razionale di seguire una legge morale auto-data: «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»[109].

Ma in questo contesto, come giustificare il valore che Rousseau dà all'attaccamento emotivo - non solo razionale - verso una comunità che, ben lungi dall'essere universale, è localizzata in uno spazio e tempo particolari?

Le interpretazioni Hegeliane o, più in generale, "Idealistiche", vedono la volontà generale come un'entità metafisica o trascendente[110], che esiste in una forma, uno spazio, un livello separato dalla realtà dell'agire politi-

---

[107] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 294.

[108] Resoconti dettagliati di questo vasto continente concettuale, le cui terre sono a volte sovrappopolate, a volte deserte, sono raccolti in J. Farr, D. L. Williams (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, precedentemente citato.

[109] I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi,* in I. Kant, *Scritti morali,* a cura di P. Chiodi, *UTET, Torino 1995*, p.79.

[110] J. McAdam, *What Rousseau meant by the General Will*, «Dialogue», vol. 5, no. 4 (1967), p. 499.

co concreto e individuale.

Ma cosa resta, adottando questa visione, del principio cardinale di Rousseau per il quale ogni cittadino, come distinto essere umano, deve obbedire solo alle leggi che si è dato in modo da poter restare «altrettanto libero di prima»[111]?

Nonostante le loro diversità concettuali, tutti questi approcci sembrano comunque condividere un assunto comune: per comprendere e valutare in maniera appropriata le concise argomentazioni de *Il contratto sociale* è necessaria una comparazione e un'integrazione del testo con numerosi altri scritti di Rousseau, come *Il discorso sull'origine e sulle basi della diseguaglianza, Il discorso sulla politica economica, Il manoscritto di Ginevra, i Frammenti politici, l'Emilio, le Lettere scritte dalla montagna*, e il romanzo *La nuova Eloisa*[112].

2.1. Una questione di metodo

Noi invece vorremmo qui adottare un approccio metodologico alternativo, non basato sul "riempire gli spazi bianchi" del testo facendo ricorso ad altre fonti primarie.

Giustifichiamo questo avvicinamento al testo sulla base di una semplice osservazione.

Durante la lettura de *Il contratto sociale*, il lettore non si imbatte mai in una confessione dell'autore di questo tenore: *per comprendere questo concetto chiave, vi prego di fare riferimento agli altri miei scritti…*

Nell'introduzione, il lettore apprende che *Il contratto sociale* è stato redatto come parte di un'opera più ampia che avrebbe potuto essere pubblicata, ma non ha mai visto la luce: «Questo trattatello è estratto da un lavoro più ampio, intrapreso in altri tempi, senza aver consultato le mie forze, e abbandonato da un lungo tempo» [113].

E comparando le fonti primarie eterogenee sopra citate, le contraddi-

---

[111] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 284.

[112] Un lavoro classico, dove la relazione tra la Volontà generale e il legislatore è giustificata da una dettagliata analisi comparativa delle differenti "immagini di autorità" presenti nell'opera di Rousseau, è quello di J. N. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, London 1969. Vedere soprattutto il capitolo quarto, pp. 127-164.

[113] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 279.

zioni e le domande senza risposta sembrano moltiplicarsi, invece di ridursi in quantità. In un brano de *Il discorso sull'origine e sulle basi della diseguaglianza tra gli uomini*, Rousseau afferma:

> la maggior parte dei nostri mali sono opera nostra, e noi li avremmo evitati quasi tutti, conservando la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria, che ci era prescritta dalla natura. Se essa ci ha destinati a essere sani, oserei quasi assicurare che lo stato di riflessione è uno stato contro natura, e che l'uomo che medita è un animale depravato[114].

Non è facile trovare un terreno comune tra la citazione precedente e il seguente passaggio de *Il contratto sociale* nel *capitolo VIII* del *libro primo*, intitolato *Lo stato civile*, dove ogni individuo che ha scelto il patto «dovrebbe benedire continuamente l'istante felice che lo strappò per sempre [dallo stato di natura, NdR], e che d'un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo»[115].
Il problema è che a forza di citazioni si possono giustificare (malamente) concezioni radicalmente opposte, e che Rousseau non pensa e non scrive seguendo un "metodo assiomatico" come Spinoza nella sua *Etica* o, per fare un'analogia moderna, come Wittgenstein nel suo *Tractatus Logico-Philosophicus*. Le argomentazioni di Rousseau abbondano di svolte improvvise e l'adozione di una stringente logica consequenziale non è il suo forte.

Pertanto, suggeriamo sia possibile affrontare le sfide di un chiarimento della volontà generale all'interno de *Il contratto sociale* adottando un approccio diverso, *complementare*.

2.2. Il contratto sociale come unità concettuale autonoma

Prendendo in prestito la nozione di "stato fallito"[116] dalla disciplina delle Relazioni internazionali, definiamo *stato teorico fallito* un sistema concettuale che non può *sostenersi* autonomamente; ovvero tale da contenere

---

[114] J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, traduzione italiana di R. Mondolfo, in P. Rossi (a cura di), *Rousseau. Opere*, Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 46.

[115] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 287.

[116] Il termine *failed state* (stato fallito) è apparso per la prima volta in G. B. Helman, S. R. Ratner, *Saving Failed States*, «Foreign Policy», vol. 89 (1993), pp. 3-20.

serie contraddizioni che sono conseguenza della sua (il)logica interna. La regola chiave per giocare onestamente a questo gioco è che nessuno, qualora emerga una possibile contraddizione, sia autorizzato a aiutare la teoria *dall'esterno*, richiamando altri concetti o teorie dell'autore come elementi a supporto; solo il sistema oggetto di studio può essere utilizzato come *cura per se stesso*.

Nel particolare caso della presente analisi, riteniamo che il costrutto teorico de *Il contratto sociale* debba aspirare, in quanto grande classico, a sostenersi con le proprie forze. Consideriamo il testo come entità autonoma, giustificando questa nostra strategia come rispettosa della volontà personale dell'autore, che non sembra in nessun momento del testo reclamare come pronto soccorso dei "cerotti" tratti da altri suoi scritti per "curare" proprie eventuali *maladies* teoriche.

Benché la metodologia del nostro approccio segua un percorso alternativo rispetto a prevalenti prospettive di ricerca che favoriscono una lettura *comparativa* nell'analisi de *Il contratto sociale*, ovviamente consideriamo queste letture essenziali per interpretare e comprendere la complessità multidimensionale della volontà generale di Rousseau. Ci riferiremo ad esse ogni volta che sarà opportuno, per arricchire e chiarire la nostra analisi[117].

2.3. I cittadini come legislatori

Il seguente assunto è essenziale per l'interpretazione della volontà gene-

---

[117] Il presente saggio non è, ovviamente, il solo a proporre una prospettiva che risulta "ortogonale" rispetto agli approcci storico-critico/comparativi. Per esempio in un classico articolo scritto nel 1965, *Games, Justice and the General Will*, «Mind New Series», vol. 74, no. 296, pp. 554-562, W. G. Runciman and Amartya K. Sen utilizzarono la logica del "dilemma del prigioniero" per studiare in un senso *a-storico* la volontà generale come aggregato specifico di preferenze individuali in conflitto. Questo approccio è stato criticato come eccessivamente "autoreferenziale" da Bernard N. Grofman e Scott L. Feld nel loro articolo *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*, «The American Political Science Review», vol. 82, no. 2 (1988), pp. 567-576. Gli autori fanno riferimento a Nicolas de Condorcet, un contemporaneo di Rousseau, per analizzare come una comunità possa sviluppare "giudizi" capaci di definire la Volontà Generale come interesse collettivo: *democracy "works" better when individuals try to see beyond their narrow self-interests to the collective good*. Un interessante dibattito con David M. Estlund and Jeremy Waldron è descritto in *Democratic Theory and the Public Interest. Condorcet and Rousseau Revisited*, «The American Political Science Review», vol. 83, no. 4 (1989), pp. 1317-1340.

rale difesa da questo articolo: per Rousseau, nelle attività quotidiane della Repubblica, tutti i cittadini sono legislatori.

Mai, nel suo testo, l'autore de *Il contratto sociale* considera il Sovrano, riduttivamente, come lo spazio sociale dove le persone sono periodicamente (raramente) chiamate semplicemente a votare o a ratificare le leggi. I cittadini *emanano* davvero le leggi. Le propongono, le discutono, le selezionano, le redigono e le approvano in via di votazioni. Inoltre, usando il termine "leggi", Rousseau non indica soltanto le leggi costituzionali fondative – al contrario, esse sono le uniche leggi che potrebbero per necessità essere ispirate dal misterioso legislatore da noi precedentemente citato – ma tutte le leggi prodotte nella vita quotidiana del Sovrano, comprese le leggi penali, quelle civili, quelle relative all'amministrazione e ogni altra legge.

Numerosi brani de *Il contratto sociale* sostengono e confermano questa visione, per esempio l'intero *capitolo VI* del *libro secondo*: «Il popolo, sottomesso alle leggi, deve esserne lui l'autore; soltanto a quelli che si associano spetta regolare le condizioni della società»[118].

È necessario ribadire questo punto poiché alcuni studiosi contemporanei, specialmente coloro che si considerano scienziati politici *value neutral*, hanno iniziato a porre in discussione questo punto di vista[119]. Essi sostengono che *Il contratto sociale* suggerisce l'idea che le specifiche leggi richieste nella vita politica quotidiana possano essere attivate solo dal governo attraverso una squadra selezionata di "esperti", come nelle nostre moderne democrazie occidentali; queste autorità selezionate sono gli *agenda setters* e i veri legislatori. Essi lasciano ai cittadini del Sovrano soltanto il potere di ratificare o di respingere le leggi.

Questa lettura de *Il contratto sociale* appare fuorviante e lontana dall'essere un'interpretazione *value neutral*. Al contrario, essa ci sembra rivelare l'ovvia intenzione di promuovere una trasformazione irreversibile del discorso politico di Rousseau dalla democrazia partecipatoria a quella rappresentativa. A nostro parere, Rousseau rimane senza ambiguità uno strenuo oppositore di tutte le forme di rappresentanza politica nelle quali il ruolo legislativo sia delegato a membri "esperti" del governo; facendo ricorso alle sue parole, «la Sovranità non può essere trasferi-

---

[118] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 295.

[119] E. Putterman, *Rousseau on Agenda-Setting and Majority Rule*, «American Political Science Review», vol. 97, no. 3 (2003), pp. 459-469.

ta» e «la Sovranità non può essere divisa».

Un'*aristocrazia* composta da saggi *esperti* può soltanto costituire una specifica forma di *governo*, ovvero uno specifico *strumento* di amministrazione che Rousseau spesso considera come *in medio stat virtus* tra l'utopistico *governo democratico*, troppo difficile da realizzare negli Stati moderni, e la degenerazione di un *governo monarchico*.

Tuttavia, per Rousseau, un'aristocrazia dei tecnocrati resta soltanto un *governo*, una applicazione delle leggi a casi particolari, un modo di amministrazione tra i tanti. Se si accetta l'idea che un élite possa "rubare" il diritto fondamentale che posseggono i soggetti dello stato di scrivere le proprie leggi, allora tutte le fondamenta del concetto di libertà di Rousseau si dissolvono. Per lui, ciascun cittadino può continuare a considerarsi libero come individuo, nonostante i suoi doveri sociali e le regole stringenti derivanti dal patto, proprio perché le leggi a cui egli obbedisce sono *le leggi personali che egli si è dato*, oltre che le leggi accettate dall'intera comunità.

2.4. Il ruolo (ambiguo) del "Legislatore"

La presenza del "Legislatore", che Rousseau considera una necessità per i cittadini di ogni nuova repubblica, è una questione totalmente differente. Questo singolare e misterioso individuo rappresenta una seria minaccia per l'intero sistema teorico del *Il contratto sociale*[120]. Il problema sarà analizzato in dettaglio successivamente; per adesso, è sufficiente accennare che Rousseau vede il Legislatore come un insostituibile *padre fondatore*. La sua presenza è richiesta soltanto nello stadio iniziale della repubblica; il Legislatore dovrebbe abbandonare la comunità che la costituisce dopo che i costumi civili e morali dei cittadini si sono sviluppati. Si vedrà tra poco se questi assunti resteranno giustificati.

In ogni caso, la clausola fondamentale del contratto è introdotta nel *capitolo VI* del *libro primo*, intitolato *Del patto sociale*, mentre il Legislatore fa il suo ingresso come *deus ex machina* solo nel *secondo libro,* alla fine del *capitolo VI, La legge*. Pertanto, ci sentiamo autorizzati ad affrontare in

---

[120] Per un esempio tra i tanti della concezione opposta, che interpreta il Legislatore come una figura positiva, ovvero «someone completely outside the prevailing system of opinions who might cure and prevent the wounds that social life usually inflicts on men», cfr. J. N. Shklar, *Men and Citizens*, cit., p. 128.

seguito questa peculiare personalità che agisce come "assistente" privilegiato dei cittadini. Almeno nella vita quotidiana della *République*, quando la comunità è entrata nella sua "fase di maturità" come impresa collettiva, per lo stesso Roussau il Legislatore non dovrebbe più avere alcuno spazio. Chiarito questo punto essenziale, il nostro compito principale consiste nel valutare il significato della volontà generale, considerando *Il contratto sociale* come un'unità concettuale autonoma.

3. La volontà generale. Un'analisi sistematica

Il termine "volontà generale", a cui per brevità ci riferiremo spesso come VG, è menzionato settanta volte nel testo. Ha due capitoli interamente ad essa dedicati, il *capitolo III* del *libro secondo,* dal titolo *Se la volontà generale possa errare* e il *capitolo I* del *libro quarto,* dal titolo *Che la volontà generale è indistruttibile*.

Il termine appare per la prima volta nel *capitolo VI* del *libro primo,* intitolato *Del patto sociale*, dove Rousseau introduce la clausola fondamentale del contratto: «Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere, sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi tutti in corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto» [121].

La volontà generale non è qui definita in modo esplicito, ma soltanto suggerita come *suprema direzione*. Per vedere nuovamente citata la volontà generale, occorre attendere il successive *capitolo VI, Del sovrano*: «ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare contraria o dissimile dalla volontà generale, che egli ha come cittadino; il suo interesse privato può parlargli in modo del tutto diverso dall'interesse comune»[122].

3.1. La volontà generale come "interesse comune"

La volontà generale (VG) è implicitamente definita attraverso il suo contrasto con la *volontà personale* (VP), la volontà che ciascun membro della comunità ha come *individuo*, non come *cittadino*. Rousseau afferma

---

[121] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 285.

[122] Ivi, p. 286.

che la relazione tra VG e VP non è solo di differenza, ma di totale opposizione[123]. VP ha per oggetto l'interesse personale, VG ha per oggetto l'*interesse comune*. È degno di nota che il termine "interesse comune" appare in quella stessa pagina di testo per la prima volta, e molto prima che appaia il termine "bene comune", che può essere reperito per la prima volta solo nel *capitolo II* del *libro secondo*, intitolato *Che la sovranità è indivisibile*. Ci preme sottolinearlo poiché per Rousseau e per gli altri contrattualisti, il termine "interesse" descrive la sfera dell'utilità materiale, che comprende concetti come la sicurezza, la proprietà, la ricchezza, piuttosto che valori strettamente etici come l'altruismo, la generosità, la frugalità, il coraggio. Il riferimento a un "interesse" comune piuttosto che a un "bene" comune sembra caratterizzare VG in termini di volontà diretta alla "pubblica utilità", che ai tempi di Rousseau includeva attività come l'irrigazione delle coltivazioni e la delimitazione delle terre e, in tempi più moderni, le prestazioni sociali del welfare, le infrastrutture, l'istruzione pubblica, piuttosto che valori profondamente "etici" destinati a unire la comunità.

Un altro punto importante: sembra che Rousseau ci dica che ciascun membro della Repubblica "possiede" personalmente, come cittadino, una volontà generale e che questa VG è la medesima per tutti i cittadini. Pertanto, ogni concezione metafisica del Sovrano come entità cosciente superiore, situata ad un *diverso livello di realtà*, e unica e sola titolare della VG sembra da escludere in linea di principio. In sintesi, VG e VP sembrano *coesistere* all'interno di ciascun membro individuale della Repubblica, senza avere molto in comune, essendo piuttosto in contrasto. Rispetto a numerosi brani successivi del testo, qui VG non è affatto intesa come la "parte comune" delle VP di differenti individui, né in senso *insiemistico* (intersezione) né in senso *algebrico* (somma o differenza). VG appare altresì come forza cogente, nel famoso passo: «chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò che non significa altro, se non che lo si costringerà ad esser libero»[124].

---

[123] Questo punto di vista è sottolineato con chiarezza da Hannah Arendt, quando scrive che «the general will is the articulation of a general interest, the interest of the people or the nation as a whole, and because this interest or will is general, its very existence hinges on its being opposed to each interest or will in particular». H. Arendt, *On Revolution*, Penguin, London 1963, p. 78.

[124] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

3.2. La volontà generale come "accordo"

Soltanto al suo riapparire nel successivo *capitolo I* del *libro secondo*, intitolato *Che la sovranità è inalienabile,* VG viene correlata a un "bene comune": «la volontà generale può sola dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune»[125]. È utile riportare il resto del brano nella versione originale francese, poiché un'attenta analisi della terminologia già espone il sistema di Rousseau alle sue prime contraddizioni:

> car, si *l'opposition* des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est *l'accord* de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce *qu'il y a de commun* dans ces différents intérêts qui forme le lien social; et s'il n'y avait pas *quelque point* dans lequel tous les intérêts *s'accordent*, nulle société ne saurait exister. Or, c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée [corsivo nostro][126].

La VG è l'unica volontà che ha per oggetto il "bene comune", termine che appare per la prima volta. Tale bene comune è definito (solo implicitamente) come un "accordo" di interessi individuali. La chiarificazione di cosa sia il bene comune non suggerisce ancora necessariamente una qualche dimensione etica: "accordo" potrebbe essere inteso come mera convenienza, come mediazione opportunistica tra interessi individuali in opposizione.

Tuttavia, parlare di "accordo" già mostra una possibile tensione. Fino a questo momento, la VG è stata descritta come l'impegno di ciascun cittadino nei confronti dell'interesse comune, un interesse in aperta opposizione con gli interessi personali dei diversi individui. Qui Rousseau parla invece di un possibile "accordo" tra gli interessi di VG e VP. Il "legame sociale" è a sua volta caratterizzato da "quello che è comune in questi interessi diversi". Devono esistere "alcuni punti" sui quali tutti gli

---

[125] Ivi, p. 289.

[126] J.-J. Rousseau, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Gerhard Fleischer, Leipzig 1796, pp. 51-52. Traduzione: «perché, se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, a suo volta l'accordo di questi stessi interessi l 'ha resa possibile. Precisamente ciò che v'è di comune fra questi interessi forma il vincolo sociale; e se non ci fosse qualche punto, su cui tutti gli interessi si accordino, nessuna società potrebbe esistere. Ora unicamente in vista di questo comune interesse la società deve esser governata». J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 289.

interessi trovano un accordo. Sembra qui che Rousseau evochi un'interpretazione *geometrica* o piuttosto *insiemistica* della VG. Se richiamiamo alla mente i diagrammi di Venn[127], strumento di base della teoria matematica degli insiemi, la VG sembra trovarsi come *intersezione* tra due insiemi di interessi, quello Pubblico e quello Privato. È la parte che hanno in comune. Finora, tuttavia, la VG e la VP sono state considerate come riferite a due insiemi completamente distinti, con un'intersezione comune molto piccola; spesso, senza nessuna intersezione.

3.3. La volontà generale come "eguaglianza"

Di fatto, nella stessa pagina, già dopo poche righe, VG e VP sono di nuovo in aperto conflitto:

> Infatti, se non è impossibile che una volontà privata si accordi su qualche punto con la volontà generale, è impossibile almeno che quest'accordo sia durevole e costante; perché la volontà singola tende di sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'uguaglianza. [128]

Non solo qui Rousseau è piuttosto pessimistico in merito a una possibile "intersezione" tra VG e VP – definendola con una punta di *understatement* come non "impossibile" – ma egli scarta anche la possibilità che qualsiasi accordo parziale possa essere durevole; riafferma che ogni interesse personale tende ai privilegi, mentre la VG ha per oggetto l'uguaglianza. La visione di un progressivo deterioramento dell'interesse comune in tanti interessi personale, come causa dell'inevitabile declino di ogni comunità, almeno nella sua concreta dimensione storica, attraversa l'intero testo de *Il contratto sociale*. È individuabile soprattutto nel *libro quarto*, che contiene uno studio accurato delle repubbliche greca e romana, considerate da Rousseau le più vicine al suo ideale di *République*; ma il pessimismo nei confronti di una teoria politica fatta di astratti ideali è efficacemente espresso anche in un passo del *libro terzo*:

> Se Sparta e Roma sono perite, quale Stato può mai sperare di durar sempre?

---

[127] J. Venn, *On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings*, «Philosophical Magazine Series 5», vol. 10, no. 59 (1880), pp. 1-18.

[128] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 289.

> Se vogliamo formare un'istituzione durevole, non pensiamo dunque a renderla eterna. Per riuscire non bisogna tentar l'impossibile, né lusingarsi di dare all'opera degli uomini una solidità che le cose umane non comportano.[129]

3.4. La volontà generale come "legge della maggioranza"

Le difficoltà relative a una definizione coerente della VG sono appena cominciate. Nel successivo *capitolo II* del *libro secondo, Che la sovranità è indivisibile,* il lettore è portato verso un'interpretazione della volontà generale come emergente *ex post facto* attraverso il conteggio dei voti; pertanto, la VG può essere "verificata" attraverso procedure sperimentali. Rousseau afferma che «o la volontà è generale o non è tale; essa o è quella del corpo popolare o solo d'una parte»[130]; in una nota a piè di pagina chiarisce: «Perché una volontà sia generale, non è sempre necessario che essa sia unanime, ma è necessario che di tutti i voti sia tenuto conto; ogni esclusione formale rompe la generalità.»[131]. Ovvero, la VG si rivela retroattivamente attraverso il conteggio di tutti i voti, inclusi quelli contrari, e questo il motivo per il quale "non può essere divisa": tutti i cittadini devono essere presenti, poiché la VG può esprimersi attraverso la legge della maggioranza solo se viene preso in considerazione ogni singolo voto.

Nel fondamentale *capitolo II* del *libro quarto*, intitolato *Dei suffragi*, Rousseau dichiara esplicitamente che con l'eccezione della costituzione approvata all'unanimità o della dissoluzione del contratto sociale, «la decisione della maggioranza obbliga sempre gli altri; è una conseguenza del contratto stesso […] ciascuno, dando il suo suffragio, esprime la sua opinione su tale questione, e dal calcolo dei voti si trae la dichiarazione della volontà generale»[132]. Una legge votata dalla maggioranza rivela le intenzioni della VG.

Rousseau aveva già accantonato la visione della VG come opposta ai privati interessi per suggerire una visione della VG avente per oggetto

---

[129] Ivi, p. 319.

[130] Ivi, p. 289.

[131] *Ibidem.*

[132] Ivi, p. 328.

l'elemento comune tra tutti i privati interessi. Questo spostamento era già contraddittorio. Adesso, il pensatore Ginevrino dichiara che il conteggio dei voti certifica *ex post facto* le intenzioni della volontà generale, con certezza matematica.

3.5. La volontà generale come assoluta "rettitudine"

Il *capitolo* III del *libro secondo*, intitolato *Se la volontà generale possa errare,* arriva come un fulmine a ciel sereno. Vi si afferma che

> Da quanto precede consegue che la volontà generale *è sempre retta* e tende sempre all'utilità pubblica: ma non ne consegue che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa *rettitudine*. Si vuol sempre il proprio bene, ma non sempre lo si vede: non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si *inganna*, ed allora soltanto egli sembra volere ciò che è male [corsivo nostro][133].

La VG per definizione *è sempre retta*, poiché ha per oggetto la pubblica utilità. Tuttavia, le persone che in concreto elaborano la Legge possono avere torto.

Questo è un fatto ovvio in tutte le società concrete. Tuttavia, in precedenza, Rousseau affermava che si arriva a conoscere la volontà generale *ex post facto* in base alle leggi *approvate*. Notiamo che la possibilità di una legge sbagliata contrasta completamente con l'affermazione che la VG può essere "ricavata" attraverso il conteggio dei voti della maggioranza. Se "la volontà generale è sempre retta" e, allo stesso tempo, una legge ratificata può essere in errore, allora è ovviamente impossibile inferire a ritroso, da un semplice calcolo dei voti, quale sia l'espressione della VG, poiché una VG *sempre retta* non può – per sua stessa definizione – aver prodotto una legge sbagliata[134].

---

[133] Ivi, p. 290.

[134] La tesi che Rousseau non debba essere considerato un "maggioritario" è ben argomentata da Brian Barry: «On the "majoritarian principle" to be in the minority is, by definition, to be wrong – what ought to be done simply is what the majority wishes to be done. Rousseau, however, believes that the answer to the question "What ought to be done?" is independent of what anybody thinks; it is whatever is for the common good. It is a contingent fact, according to Rousseau, that under certain conditions (equality, simplicity and virtue) the majority, provided its members ask themselves the right question (viz: is this for the common good?) are more likely than not to arrive at the correct answer

3.6. La volontà generale come "somma delle differenze"

A questo punto Rousseau ci sorprende davvero. Invece di giustificare la contraddizione tra l'assoluta *rettitudine* della VG e i suoi deludenti risultati concreti, eventualmente sottolineando che nelle concrete società storiche grossi errori di valutazione vengono compiuti dalle assemblee legiferanti, che restano molto distanti dal modello ideale della *République*, l'autore compie una brusca "inversione di marcia":

> V'è spesso gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale: questa non guarda che all'interesse comune, l'altra guarda all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari: ma togliete da queste volontà *il più* e *il meno*, che si distruggono a vicenda, e resta per *somma* delle differenze la volontà generale [corsivo nostro][135].

Nel testo originale francese,

> Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celleci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale[136].

Les plus e *les moins* hanno qui il preciso significato algebrico di "+" e "-"; tutto il ragionamento segue la logica di un modello matematico, con intenzionali ripetizioni, come quando gli stessi simboli sono ripetuti più volte all'interno di formule matematiche.

Rousseau ci presenta una nuova definizione "esatta" della volontà generale, stavolta non attraverso la teoria degli insiemi, ma in senso algebrico: le differenze tra le volontà personali sono "modellate" come + e – matematici.

Rousseau, come altri poeti e filosofi prima e dopo di lui, sovente sembra innamorato del formalismo matematico. Ci sono altre sezioni de *Il contratto sociale* dove egli tenta di chiarire concetti complessi di ingegne-

---

because the individual biases of the voters will tend to balance out». B. Barry, *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, p. 292.

[135] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 290-291.

[136] J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, cit, p. 59-60.

ria istituzionale attraverso modelli numerici, con il risultato non voluto di rendere oscura la sua prosa.

Per esempio, nel *capitolo I* del *libro terzo, Del governo in generale,* fa ricorso a frazioni matematiche per "spiegare" la relazione tra il Sovrano, il Governo e lo Stato: «Si può rappresentare quest'ultimo rapporto con quello degli estremi di una proporzione continua, di cui il governo sia il medio proporzionale»[137].

Se Rousseau avesse utilizzato la matematica solo come una metafora nella sua definizione di VG, non sarebbe necessario discutere la sua "algebra". Invece, egli sembra serio nel suo intento esplicativo. Dunque, seguiamolo. È interessante esplicitare attraverso una formula algebrica quanto Rousseau descrive a parole, allo scopo di chiarire come la volontà generale possa emergere come "la somma delle differenze."

3.6.1 "La somma delle differenze": un'interpretazione algebrica

Denotiamo come VPi la *volontà personale* di un singolo individuo "i" in una particolare Repubblica di Rousseau.

"i" è un indice che varia da 1 a N, dove N è il numero totale di individui; ovvero, l'individuo numero 3 (i = 3) possiede PW_3.

Ciascun VPi è per ipotesi "la somma algebrica" di una parte comune a tutte le single volontà Personali che chiamiamo V, e di una parte diversa per ogni individuo che chiamiamo a_i. Quindi, gli individui 1, 2, 3, …, N possiedono a_1, a_2, a_3, …, a_N per principio tutte diverse, cioè $a_1 \neq a_2 \neq a_3 \neq \ldots \neq a_N$. Queste componenti a_i vanno considerate con il loro "segno algebrico", ovvero possono avere valore sia positivo che negativo, e alcune sono "l'opposto" di altre, per esempio può essere che $a_1 = -a_5$.

Un particolare individuo "i" possiede quindi

$VPi = V + a_i$ (ipotesi fondamentale)

Per esempio, l'individuo numero 3 (i = 3) ha $VP_3 = V + a_3$

La parte comune V viene postulata da Rousseau come "grande"; invece la parte differente a_i è postulata "piccola". Abbiamo scritto V come lettera maiuscola ed a_i come minuscola proprio per enfatizzare questa circostanza.

La somma algebrica $\sum_i VPi$ di tutte le volontà Personali VPi è

---

[137] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 304.

$\sum_i VPi = (V + a_1) + (V + a_2) + (V + a_3) + \ldots + (V + a_N)$, ovvero, collezionando i termini,

$\sum_i VPi = (V + V + V + \ldots + V) + (a_1 + a_2 + a_3 + \ldots + a_N)$, quindi, semplificando

$\sum_i VPi = N \cdot V + \sum_i a_i$

$N \cdot V$ significa nella nostra notazione "N moltiplicato per V" e il secondo termine $\sum_i a_i$ è la somma delle parti differenti scritta in forma simbolica.

L'assunzione fondamentale adottata da Rousseau è semplice: $\sum_i a_i = 0$

Ovvero, la somma delle molte *piccole* parti differenti a_i appartenenti alle diverse volontà personali VPi degli individui è nulla. Queste piccole parti distinte si compensano l'una con l'altra, e il risultato finale è zero. Resta solo la somma $V + V + V + \ldots + V = N \cdot V$ delle parti comuni V:

$N \cdot V + \sum_i a_i = N \cdot V + 0 = N \cdot V$

Rousseau identifica la volontà generale VG proprio con $N \cdot V$, ovvero $N \cdot V$ viene da lui scelta come *definizione* di volontà generale VG.

In conclusione, abbiamo appena formalizzato in linguaggio algebrico l'affermazione di Rousseau che «dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale»[138].

È interessante notare che Rousseau ha escluso per definizione ogni possibile concezione di volontà generale come entità "emergente": nel nostro contesto, "l'intero" è precisamente "la somma delle sue parti": l'intero – la volontà generale – è definita come somma di parti identiche V, le quali sono l'elemento comune ad ogni volontà personale VPi. Le "differenze" a_i si cancellano tra loro e possono quindi venire scartate.

Questo risultato algebrico formale non può certo essere preso come una dimostrazione dell'impossibilità di concepire la volontà generale come *olistica* e il Sovrano come *entità vivente*; affermiamo soltanto che una volontà generale "metafisica" non trova spazio in questa concezione "algebrica" di VG.

È interessante notare che anche se le parti diverse a_i delle single volontà personali VPi fossero grandi rispetto a una parte comune piccola v, la somma algebrica di queste differenze potrebbe comunque dare come risultato zero. In questo caso, parafrasando Rousseau, la volontà generale risulterebbe da un gran numero di *grandi* differenze, e sarebbe comun-

---

[138] Ivi, p. 291.

que la parte comune "sopravvissuta" da tale vasto numero di differenze in assoluto grandi. Dal punto di vista algebrico, non è importante che le differenze siano "piccole" o "grandi" in senso assoluto; è importante che siano *numerose* e che quindi *per ognuna se ne possa sempre trovare una opposta che la annulla*, in modo che il risultato finale della somma di tutte queste parti differenti sia zero. Anche se solo una piccola parte comune v sopravvive, questa v sarebbe ciononostante da considerare la volontà generale, proprio perché, per definizione, N·v è VG.

Oltretutto, in algebra, il risultato della moltiplicazione di un grande N per una piccola v può comunque dare come risultato una grande quantità N·v = VG. Ovvero, da un punto di vista algebrico è errato da parte di Rousseau insistere con l'ipotesi che, per ottenere una ampia volontà generale VG, la parte comune V debba essere grande. Si può giustificare l'insistenza di Rousseau in questo modo: anche se egli ha voluto definire la volontà generale come somma algebrica per liberarsi, tramite "azzeramento", delle differenze a_i presenti nelle volontà Personali VPi, per lui l'aspetto importante è che, per restare un cittadino libero *e non obbedire ad altri che a se stesso*, ogni appartenente alla comunità debba avere una sua *personale* volontà generale definibile come VG diviso N. Ovvero VG\N = V, cioè la volontà generale *personale* è la volontà generale divisa per il numero totale N di tutti i cittadini (ricordiamo che VG = N·V implica che V = VG\N). Questa volontà generale *personale* V è la stessa per tutti i cittadini.

In sostanza, la formalizzazione algebrica suggerita da Rousseau sembra mettere in luce che, per lui, una piccola parte comune di volontà v descrive una situazione in cui i cittadini sono tutti insoddisfatti, *perché hanno pochi interessi in comune*. Ovvero, viene da pensare che Rousseau insista ad ammettere solo piccolo differenze in quanto egli accetta come corretta solo una tipologia di *République* altamente omogenea, dove per esempio l'estremamente *ricco* e l'estremamente *povero* non possono coesistere: «Se volete dunque dare solidità allo Stato, ravvicinate i grandi estremi per quanto sia possibile; non tollerate né gente opulenta né pezzenti. Questi due stati, naturalmente inseparabili, sono ugualmente funesti al bene comune»[139].

Che cosa succede «quando si crean fazioni, associazioni parziali a spe-

[139] Ivi, p. 302.

se della grande»[140]? In termini moderni, che cosa succede in presenza di lobby che lottano per promuovere i diversi interessi comuni ai loro membri, interessi che devono essere tenuti distinti dal bene comune della *République*? Rousseau ci dice che la volontà personale di ciascuna di queste associazioni diventa una forma di sotto-volontà generale in relazione al sotto-insieme dei suoi membri, e che nell'intera *République* «le differenze diventano meno numerose, danno un risultato meno generale[141]». Vediamo se questo risultato è compatibile con la presente interpretazione "algebrica" della volontà generale.

Per semplificare, consideriamo un semplice modello in cui l'assemblea della Repubblica è suddivisa in 3 lobby, A, B and C. Un numero di individui N_A appartiene alla potente lobby A, che è composta di molti membri rispetto alle altre due lobby B e C. In altre parole, il numero N_A di membri della lobby A è molto grande rispetto ai numeri N_B and N_C. Il numero totale di cittadini è comunque dato da $N = N_A + N_B + N_C$. Come nel caso precedente, un individuo "i" ha volontà personale VPi costituita di 2 parti:

$VPi = V + a_i$ (già chiamata ipotesi fondamentale)

In questo caso però, le differenti parti a_i che appartengono a ciascuna volontà personale VPi *sono le stesse* per tutti gli individui appartenenti a una stessa lobby, ovvero tutti questi individui condividono una stessa parte comune $a_i = A$, la quale è per ipotesi molto più grande delle parti diverse b e c condivise rispettivamente dai membri delle altre due lobby più piccole B and C. Abbiamo sottolineato questo fatto scrivendo b and c come lettere minuscole. Per l'ipotesi fondamentale, tutte le tre lobby hanno un parte comune v, la quale è postulata da Rousseau come molto *piccola*, in quanto si suppone che le tre lobby abbiano scarsi interessi comuni; abbiamo enfatizzato questa ipotesi ulteriore scrivendo v minuscola e non V maiuscola come nella precedente situazione in cui le lobby erano assenti.

È ancora possibile considerare la volontà generale come «somma delle differenze»? La risposta di Rousseau in questo caso è negativa; verifichiamo se il formalismo algebrico giustifica il suo punto di vista. La precedente formula fondamentale, diventa ora in presenza di lobby

$\sum_i VPi = (v + A) + (v + A) + \ldots + (v + A) + (v + b) + \ldots + (v + b) + (v +$

---

[140] Ivi, p. 291.

[141] *Ibidem.*

c) + … + (v + c)

$\sum_i VPi = N_A(v + A) + N_B \cdot (v + b) + N_C \cdot (v + c)$

Raccogliendo i termini comuni,

$\sum_i VPi = VG_A + VG_B + VG_C$

Abbiamo ottenuto una somma di quelle che potremmo chiamare *volontà generali parziali* VG_A, VG_B, and VG_C. Proprio come sostiene Rousseau, «le differenze diventano meno numerose» e la somma, in gergo algebrico, non si "semplifica":

Adesso non è più vero che resta presente soltanto la parte di volontà comune a tutti gli individui componenti l'assemblea, che così sarebbero cittadini a tutti gli effetti, perché capaci, al di là delle differenze, di esprimere una volontà generale (come era il caso in assenza di lobby). Adesso, le parti $N_A \cdot A$, $N_B \cdot b$, $N_C \cdot c$ non si annullano, non forniscono zero come risultato netto. Le differenze restano, come si può osservare valutando l'espressione

$\sum_i VPi = N \cdot v + NA \cdot A + NB \cdot b + NC \cdot c \neq VG$

Inoltre,

1) Finché la "differenza" $N_A \cdot A$ resta molto più grande delle differenze $N_B \cdot b$ e $N_C \cdot c$, la lobby A è chiaramente in vantaggio.

2) La quantità data dalla somma delle differenze "lobbistiche", ovvero $N_A \cdot A + N_B \cdot b + N_C \cdot c$, è inoltre, per ipotesi, dominante rispetto alla piccola parte comune $N \cdot v$ che tutte le lobby condividono, e che nell'esempio precedente veniva identificata con la volontà generale VG.

E questo è un altro modo di affermare, ricordando i nostri ragionamenti precedenti, che gli individui in esame non hanno quasi interessi in comune.

3.7. La volontà generale come "arte" del compromesso

La precedente formalizzazione algebrica della volontà generale sarebbe potuta risultare del tutto convincente per l'autore de *Il contratto sociale*; ma solo per un breve periodo di tempo, neppure lo spazio di una intera pagina. Di fatto, in una nota a piè di pagina della sua tesi principale, Rousseau distrugge immediatamente ogni possibile costruzione algebrica:

> l'accordo di tutti gli interessi si costituisce in opposizione a quello di ciascu-

> no. Se non ci fossero interessi diversi, a malapena si sentirebbe l'interesse comune, che non troverebbe mai ostacolo; tutto andrebbe da sé, e la politica cesserebbe di essere un'arte[142].

Siamo di fronte a una nuova metamorfosi della volontà generale. Nelle pagine precedenti de *Il contratto sociale*, la VG veniva caratterizzata da Rousseau come somma di parti comuni residuali una vota eliminate le differenze.

Ora invece egli afferma che per formare l'interesse comune, le differenze sono necessarie.

Se non ci fossero differenze, non potremmo neppure essere consapevoli dell'esistenza di un interesse comune da realizzare. La politica è un'arte, non è algebra. In altre parole, la coincidenza degli interessi personali con l'interesse comune, e pertanto la coincidenza della *volontà di tutti* con la volontà generale, renderebbe impercettibile l'interesse comune, e quindi la comunità non sorgerebbe neppure. La comunità è *ispirata* dal contrasto tra gli interessi degli individui, ed è soltanto per *guarire* questi contrasti che la società è creata. La politica è arte del compromesso, non algebra degli interessi[143].

Un'illuminante chiarificazione di questa concezione, che ancora una volta rappresenta una nuova interpretazione della volontà generale data da Rousseau, può essere reperita nell'ultimo capitolo dell'ultimo libro, intitolato *Della religione civile*:

> Ci si dice che un popolo di veri cristiani formerebbe la più perfetta società che si possa immaginare. Non vedo in questa supposizione che una grande difficoltà: che una società di veri cristiani non sarebbe più una società di uomini[144].

Il brano potrebbe essere letto semplicemente come una parte

---

[142] *Ibidem* (nota).

[143] Questa condizione è efficacemente descritta da Patrick Neal: «The "general will" is in no sense simply the amalgamation of individual interests; it is, rather, the standard of political right. The amalgamation of individual interest by means of a process of mutual competition and conciliation yields the will of all». P. Neal, *In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right,* «The Review of Politics», vol. 49, no. 3 (1987), p. 399.

[144] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 342.

dell'attacco mosso da Rousseau contro la religione dei Vangeli, vista come utopistica a causa della sua incapacità a prendere in considerazione le imperfezioni umane, e fieramente criticata come fondamentalmente anti-politica. La Cristianità è basata su ideali di fratellanza e propugna un'ideologia transnazionale e cosmopolita. Pertanto è contrario all'identità di una comunità, che è un valore fondamentale per l'autore de *Il contratto sociale*. Ma il brano contiene molto più di questo, poiché Rousseau immediatamente dopo aggiunge che

> Dico anzi che questa supposta società non sarebbe, con tutta la sua perfezione, né la più forte, né la più durevole: a forza d'esser perfetta, mancherebbe di legame; il suo vizio distruttore sarebbe nella sua stessa perfezione[145].

Questa è un'affermazione radicale. La perfezione porta alla distruzione. In una società di uomini perfetti, nessuno ha bisogno dell'altro. Ciascuno preferisce stare solo. Il contratto è attivato solo come una relazione tra le differenze, che devono essere composte attraverso la comunicazione. Altrimenti la società civile non nascerebbe. Inoltre, le differenze devono permanere; non possono ridursi a "zero". È solo a causa loro che la società civile può rimanere in vita.

Siamo molto distanti dalla giustificazione algebrica della VG come la parte comune ottenuta eliminando le differenze. Si potrebbe affermare che nelle riflessioni di cui, almeno, emerge una *dimensione etica* del patto. Le differenze implicano una volontà di comunicazione e di mediazione. Il desiderio di comunicazione è l'*attivatore* di una vera crescita spirituale. Dà necessità all'Etica. In questa prospettiva si potrebbe finalmente arrivare a comprendere perché, quando un individuo lascia lo stato di natura per aderire al patto «le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono, i suoi sentimenti si nobilitano, tutta la sua anima si eleva»[146]. Disgraziatamente, la logica degli argomenti di Rousseau non implica in alcun modo la necessità di un'etica. Il *self-interest*, unitamente a un calcolo razionale, è una base sufficiente per avviare la comunicazione, l'accordo, la mediazione; in sintesi, per costruire una comunità.

Di fatto, questa idea di Rousseau, secondo cui uomini perfetti non avrebbero nessun desiderio di vivere insieme, giustifica proprio una

---

[145] *Ibidem.*

[146] Ivi, p. 287.

prospettiva *utilitaristica* del patto, dove gli *interessi comuni* acquistano una dimensione esclusivamente *materialistica* o – quel che è peggio – interamente *arbitraria*. Al contrario, secondo noi si potrebbe benissimo immaginare una società di uomini perfetti, "sempre retta", i quali non di meno hanno scelto di vivere insieme *per piacere*, per desiderio di *socialità*, per la volontà di scambiarsi idee, di creare insieme scienza, letteratura, arte. Per donarsi affetto, amore.

Rousseau sembra respingere completamente quest'ipotesi. Ma allora il patto resta in piena coerenza e continuità con i contrattualisti come Hobbes e Locke.

Tutto questo ragionare di Rousseau sull'*impossibilità di coesione tra uomini perfetti* sembra costituire una delle "prove" più efficaci contro la possibilità di giustificare un'etica dentro il patto costitutivo de *Il contratto sociale*.

In ogni caso, Rousseau introduce una nuova concezione della volontà generale, come volontà di riconciliazione delle differenze per raggiungere un "bene comune", piattaforma di politiche sociali e di interessi pratici condivisi. Per il filosofo è necessario che le differenze esistano, come fattore iniziale per la creazione della società. È anche richiesto che le differenze *rimangano in largo numero* nella società; nello stesso tempo, esse dovrebbero rimanere "piccole" in senso assoluto, ovvero non dovrebbero mai cumularsi in potenti lobby, altrimenti «Le differenze diventano meno numerose, danno un risultato meno generale»[147]. Altrimenti la società resta priva di coesione.

Questo appare come il messaggio fondamentale del *capitolo III* del *libro secondo,* dal titolo *Se la volontà generale possa errare,* il primo dedicato specificamente alla VG. È una visione basata, come abbiamo visto, su numerosi altri passaggi del testo.

3.8. La volontà generale come una forma ideale di unanimità

Disgraziatamente, l'ottimismo per aver finalmente raggiunto una concezione coerente della volontà generale di Rousseau è destinato ad avere breve durata. Il secondo capitolo esplicitamente dedicato alla VG, il *capitolo I* del *libro quarto*, intitolato *Che la volontà generale è indistruttibile,*

---

[147] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 291.

inizia nel seguente modo:

> Finché parecchi uomini riuniti si considerano come un solo corpo, non hanno che una sola volontà, che si riferisce alla comune conservazione e al benessere generale […] il bene comune si mostra da per tutto con evidenza, e non richiede che buon senso per essere scorto. La pace, l'unione, l'uguaglianza sono nemiche delle sottigliezze politiche . [148]

Quando queste condizioni non si applicano più, dice Rousseau,

> l'interesse comune si altera e trova oppositori; *l'unanimità non regna più nei voti; la volontà generale non è più volontà di tutti*; si sollevano contradizioni, contese; e il miglior consiglio non passa senza dispute [corsivo nostro][149].

Eccoci tornati alla casella iniziale di questo gioco estenuante, con una sensazione non troppo sottile di sconforto[150]. Rousseau è arrivato di nuovo a una visione della VG come "volontà di tutti", interpretazione rifiutata in altri luoghi del testo che abbiamo appena percorso. Adesso, i contrasti e le discussioni non esprimono la necessità di comunicazione e mediazione: sono segni di una profonda crisi. Invece è l'unanimità ad essere vista come la condizione ideale verso la quale tendere.

Ma già nel capitolo successivo, intitolato *Dei suffragi*, l'unanimità non è più intesa come una condizione ideale, ma come un chiaro segno di *schiavitù*: «All'altra estremità del circolo ritorna l'unanimità: cioè quando i cittadini, caduti nella servitù, non hanno più né libertà né volontà»[151].

3.9. L'impossibilità di una volontà generale "omnicomprensiva"

Alla fine ci rendiamo conto della futilità di un lavoro sul testo pagina dopo pagina, capitolo dopo capitolo, contraddizione dopo contraddizio-

---

[148] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 326.

[149] Ivi, pp. 326-327.

[150] La frustrante esperienza di tentare una ricostruzione coerente della volontà generale ne *Il Contratto sociale* è descritta icasticamente da David Williams: «Rousseau's readers have thus been left the task of assembling meaning from the many passages where he treats – though does not typically define – the general will». D. L. Williams, *The Substantive Elements*, cit., p. 219.

[151] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 327.

ne, nella speranza che questo *approccio lineare* porti a un significato omnicomprensivo della volontà generale.

Lo sforzo di estrarre da *Il contratto sociale* una concezione coerente e priva di ambiguità semplicemente attraverso una combinazione delle parti, tentando di evitare innumerevoli discrepanze, resta, secondo noi, condannata al completo fallimento. In questo senso crediamo sia possibile affermare che la *volontà generale*, come costrutto teorico, non rispetta il principio di autoconsistenza che abbiamo proposto nella parte introduttiva come criterio di valutazione. La teoria della volontà generale di Rousseau dovrebbe essere considerata come uno *stato teorico fallito* perché "non riesce a sostenersi" autonomamente, ovvero contiene serie contraddizioni che sono conseguenza della sua stessa logica interna.

Per estrarre dal testo de *Il contratto sociale* un'interpretazione coerente della volontà generale dobbiamo adottare un diverso *piano di attacco*. Un elemento cardinale della teoria deve essere prescelto come luogo iniziale dell'analisi e da qui si deve sviluppare un percorso più simile a una spirale che a una linea o a un cerchio. Con la speranza di non smarrirsi in un labirinto.

Occorre iniziare nuovamente dal *patto*, dal suo significato più profondo.

4. Una ricostruzione della volontà generale da assiomi fondamentali

> Nello stato di natura, dove tutto è comune, io non debbo niente a coloro cui niente ho promesso; io non riconosco come proprietà altrui se non ciò che a me sia inutile[152].

La *République*, tuttavia, "rovescia" lo stato di natura. Per Rousseau il patto sociale si basa sull'assunto che io singolo individuo prometto e riconosco come dovuto a tutti gli altri ciò che per me è un bene. Come dichiarato nel *capitolo IV* del *libro secondo*, intitolato *Dei limiti del potere sovrano*

> Gli impegni, che ci legano al corpo sociale, non sono obbligatori che in quanto siano reciproci; e la loro natura è tale, che adempiendoli non si può lavora-

[152] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 294.

re per altri senza lavorare anche per sé […] in questa istituzione, ciascuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri [153].

Questo legame, che qui definiamo *vincolo di reciprocità* è effettivamente molto vicino al principio kantiano «agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»[154]. Con però l'importantissima differenza che la legge creata dal patto non devono essere affatto legge "universale".

Essa potrebbe – e per Rousseau dovrebbe – essere la legge specifica ed unica di una particolare comunità politica.

D'altro canto, nel contratto sociale, l'individuo deve sempre rimanere centrale al sistema. Sono sempre io singolo e irripetibile individuo a dover decidere; solo in questo modo rimarrò libero.

Riteniamo sia possibile ottenere il *vincolo di reciprocità* come risultato di due assiomi che nella *repubblica* devono essere validi allo stesso tempo; il primo dei quali deve sottolineare la necessità di *garantire* la libertà individuale come base del contratto.

Assioma 1) *Ciascuno è libero di volere il suo proprio bene.*
Assioma 2) *Ciascuno è autore della legge, e la legge si applica a ciascuno.*

Conseguenza razionale: il mio proprio bene deve essere *vincolato*, cioè limitato.

Aderendo al contratto sociale, ciascun "cittadino" è razionalmente obbligato a volere il solo bene che ciascun altro, a sua volta, è razionalmente obbligato a volere.

Ciascuno è obbligato *da se stesso* a sottrarre dalla propria volontà personale la "componente" che vuole approvare leggi tali che, se applicate a lui stesso, non fanno il suo bene. Equivalentemente, ciascuno deve rimuovere dal suo "proprio bene" quelle parti che non possono essere contemporaneamente volute da tutti. Quindi ciascun cittadino ha l'interesse di approvare leggi fondate sull'equità, poiché sa che, come suddito dello stato, dovrà obbedire a quelle stesse leggi. Il bene che residua dopo questa "sottrazione" di volontà - apparentemente una pura operazione algebrica – va a beneficio di tutti; è il *bene comune.*

---

153 Ivi, p. 291-292.

154 I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 79.

Questo è l'oggetto della *volontà generale*, che per definizione è la volontà di fare il bene comune. Sottolineiamo che è *per definizione* che la volontà generale non ha mai torto. È *per definizione* che "la volontà generale è sempre retta", come affermato periodicamente, implacabilmente da Rousseau nei capitoli *Se la volontà generale possa errare*; *Dei limiti del potere sovrano*; *Della legge*.

4.1. Come avere ragione per definizione

Seguendo questa linea di ragionamento, diventa più chiara una affermazione di Rousseau sul significato del Sovrano: «Il sovrano, per il solo fatto che è, è sempre tutto ciò che deve essere»[155]. Questa affermazione dovrebbe essere intesa come una *definizione formale del ruolo del Sovrano*, che è a sua volta una conseguenza logica della precedente definizione di volontà generale. Per il solo fatto di essere, il Sovrano è *sempre tutto ciò che deve essere*, ovvero il Sovrano è *per definizione* il soggetto collettivo la cui volontà generale è quella di fare il bene comune.

La volontà generale *è sempre retta*, perché *per definizione* il suo oggetto è il bene comune.

Il Sovrano effettua una decisione *sempre retta*, perché *per definizione* è il soggetto la cui volontà è la volontà generale[156].

---

[155] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

[156] In questo senso, concordiamo con Melissa Schwartzberg quando afferma: «The sovereign, properly understood, is constitutively incapable of willing what is wrong, [otherwise, edit] not only does it cease to oblige, but by definition, it no longer exists. To will what is at odds with the public utility is incoherent, for Rousseau: it is not a matter of the corruption of the sovereign, but the immediate disintegration of the sovereign as so constituted». M. Schwartzberg, *Rousseau on Fundamental Law*, «Political Studies», vol. 51, no. 2 (2003), p. 393. La nostra tesi che il Sovrano agisca *per definizione* per il bene comune è molto simile al suo punto di vista. Noi affermiamo che la volontà generale e il Sovrano sono entrambe definizioni basate su un singolo "oggetto", il "bene comune" o "interesse pubblico". Questo oggetto è limitato da quello che abbiamo chiamato *vincolo di reciprocità*, derivabile dagli assiomi 1 e 2. Tale *vincolo di reciprocità* risulta sostanzialmente equivalente a ciò che Schwartzberg denomina "legge fondamentale di utilità", una coercizione capace di limitare l'interesse/bene del singolo individuo, in quanto può essere solo il bene voluto dal singolo individuo e al tempo stesso da tutti gli altri. Il punto principale, tuttavia, è che il *vincolo di reciprocità* non ha la capacità di caratterizzare in pieno l'oggetto "bene comune"; di fatto, non ha la capacità di definirlo neppure parzialmente. Pertanto riteniamo che Schwartzberg non sia troppo convincente quando aggiunge che «the

Tuttavia, questa chiarificazione dell'assoluta *rettitudine* del Sovrano ha un prezzo. Il *mio* "proprio bene", anche nella sua versione "corretta" denominata "bene comune", ovvero tale da essere anche il *loro* proprio bene, l'unico bene che può essere voluto da tutti, rimane essenzialmente *indeterminato*. Infatti, *ciò che è voluto da tutti* in una particolare comunità – comunità che per Rousseau ha il *diritto fondamentale* di volere il *suo* proprio bene, di coltivare la *sua* specifica differenza – può significare sicurezza, ricchezza; può anche voler dire fratellanza, amore, saggezza; ma può anche costituire, per esempio, gli interessi collettivi tipici di una società basata sulla conquista dei beni di un'altra società confinante. Può quindi significare colonialismo, imperialismo. Sfruttamento dei beni, delle terre, delle donne, dei lavoratori di altri popoli. Violenza, distruzione, guerra. L'*interesse comune* potrebbe anche giustificare l'esistenza di una comunità basata su un culto del masochismo, sulla condivisione della reciproca sofferenza. Ritornando all'esempio estremo proposto all'inizio del nostro testo, l'*interesse comune* potrebbe ammettere come perfettamente legittima la comunità di Johnstown, una piccola collettività isolata, quasi auto-sufficiente, situata nella Guyana sudamericana, prossima a quegli "standard territoriali" ideali tanto cari a Rousseau: negli anni 1970, [il leader Jim Jones] si stabilì con circa 1,000 seguaci in quelle giungle per stabilire una comunità utopica[157]. Il problema è che la vita quotidiana dei suoi membri era strutturata dall'obiettivo di raggiungere, come bene comune finale, il suicidio collettivo.

Per essere chiari a costo di essere brutali, il vincolo di reciprocità consente un patto sociale che funziona come un club, un club che può accettare qualsiasi membro che ne condivida lo statuto. Ed esistono club per i giocatori di poker, per i sicari professionisti, per i medici senza frontiere, per speculatori finanziari…

4.2. Relativismo etico

Lo sforzo di Rousseau di attribuire una necessità logica alle regole fondamentali del contratto sociale "ovunque le stesse, ovunque tacitamente

---

fundamental law of utility is an enabling rule designed only to direct the general will to morality and justice, and is thus in no important sense a limitation».

[157] "Jonestown", History Channel Online.

ammesse e riconosciute", rimane assolutamente *fallimentare* da un punto di vista etico. La giustificazione razionale del bene comune non consente ai seguaci del patto di superare una dimensione *utilitaristica* e\o un completo *relativismo* culturale ed etico. Gli antropologi contemporanei, dopotutto, sembrano avere ragione. La reciprocità del contratto sul quale è fondata la volontà generale, considerata come la forza motrice dell'azione legislativa del Sovrano, non implica in nessun modo la rivoluzione etica che Rousseau descrive nel *capitolo VIII* del *libro primo*, intitolato *Dello stato civile*. Certamente, l'individuo potrà notare che "le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si estendono", grazie al contratto stabilito, da un punto di vista strettamente utilitaristico, ma non vi è certezza di osservare "che suoi sentimenti si nobilitano, tutta la sua anima si eleva". Seguendo gli assiomi fondanti del patto, il *meccanismo di necessità* che permette di raggiungere il "bene comune" resta il risultato di un puro calcolo per massimizzare l'utilità che un singolo individuo trova nella comunità, *a condizione che lo stesso sia vero anche per ciascun altro*. Peggio ancora, l'*utilità* in questione può possedere *qualsiasi forma e contenuto*: è sufficiente che tutti i membri concordino che un particolare genere di "utilità" costituisca il loro bene comune[158].

Concludiamo quindi che un'*etica* basata su specifici contenuti intesi come *valori* positivi non può essere una conseguenza dei due assiomi che portano al *vincolo di reciprocità*[159].

---

[158] L'unico vero "ostacolo etico" all'attività della comunità è, come abbiamo proposto fin dalle pagine iniziali, la figura del *Legislatore*. Egli è il "convitato di pietra", e lo immaginiamo seduto invisibile al centro della piazza dove i cittadini si incontrano, dove si svolgono i dibattiti e il processo elettorale. Il Legislatore, secondo la nostra lettura, attende con pazienza di colpire e distruggere ogni giustificazione razionale – basata sugli assiomi del patto – della libertà e indipendenza dei membri della *République*… Detto questo, in questa fase "costruttiva" dell'analisi del testo stiamo cercando di seguire il più vicino possibile la premessa teorica di Rousseau, che consiste nel giustificare la necessità del patto esclusivamente da un punto di vista razionale. Come già notato nell'introduzione, Rousseau esplicitamente non include il Legislatore come assioma indipendente nella clausola fondamentale del contratto sociale: il patto è introdotto nel *capitolo VI* del *primo libro*, *Del patto sociale*, mentre la necessità del Legislatore sarà dichiarata solo alla fine del *capitolo VI* del *secondo libro*, intitolato *Della legge.*

[159] Questa è la ragione per cui non siamo persuasi che la "legge fondamentale dell'utilità" di M. Schwartzberg, che è equivalente nella nostra terminologia al *vincolo di reciprocità*, possa essere considerata an «enabling rule designed only to direct the general will to morality and justice». M. Schwartzberg, *Rousseau on Fundamental Law*, cit., p. 393.

Resta almeno possibile evitare ogni riferimento alla "moralità" e parlare invece di "giustizia"? Quest'ultimo termine richiede una chiarificazione importante.

4.3. La legge come principio e la legge come fatto

Anche restando all'interno del perimetro di un paradigma puramente razionale e utilitarista, riteniamo sia necessario risolvere una confusione che appare frequente tra la legge come *principio di giustizia* – la legge come dovrebbe essere, promossa come abbiamo visto precedentemente *per definizione* dalla volontà generale – e una *legge concreta* espressa dall'Assemblea per realizzare la pubblica utilità, che non è una definizione, ma uno specifico strumento per realizzare effettivamente una particolare interesse della comunità.

Nelle regole di base del patto rousseauiano, niente implica che una legge specifica sia capace di promuovere la "giustizia" nella vita reale della comunità. Il patto, inteso nel senso dei sui assiomi fondanti e del vincolo di reciprocità da essi generato, è capace di incrementare la giustizia soltanto *come principio*, di per sé privo di ogni significato concreto. Non solo l'etica di Rousseau risulta *vuota*, ma anche il *senso di giustizia*. Vediamo perché.

Rousseau ammette apertamente l'esistenza di leggi "sbagliate" a dispetto del fatto che la volontà generale è "sempre retta". Il passaggio seguente è decisivo per comprendere come questo sia possibile:

> I singoli privati veggono il bene che respingono; il pubblico vuole il bene che non vede. Tutti ugualmente han bisogno di guida. Bisogna obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione; bisogna insegnare all'altro a conoscere ciò che vuole. Allora dall'illuminata coscienza pubblica risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale; da ciò l'esatto concorso delle parti, e infine la maggior forza del tutto. [160].

La chiave è la distinzione fatta da Rousseau tra volontà e ragione: *il pubblico vuole il bene che non vede*. Il pubblico, da intendere come collettività, comunità dei cittadini, deve imparare *a sapere quello che vuole*. L'*essere*

---

[160] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 297.

collettivo denominato "Sovrano" esercita in perpetuo la volontà generale per il "bene comune", ma *esercitare* non equivale a *raggiungere*. L'azione del Sovrano – ovvero l'azione dei membri della Repubblica nella loro capacità di cittadini – deve essere *guidata* e *corretta* dalla ragione. Solo in questo modo è possibile arrivare ad una legge scritta per il "bene comune".

Dice il Sovrano: voglio una legge "sempre retta", è la mia volontà generale. Potrei però sbagliarmi su *quale* sia tale legge. Perché il mio pensare potrebbe essere fallace.

"Io voglio il bene" risulta per Rousseau ben distinto da "Io penso al bene". Questa differenza fondamentale tra volontà e ragione gli consente di spiegare perché, nella storia concreta dell'umanità, alle buone intenzioni seguano quasi sempre le catene.

La volontà del bene comune è essere "sempre retta", ma si riduce a una definizione priva di significato, fino a quando il bene comune di cui una comunità necessita non è specificato, fino a quando esso rimane un'incognita. Il Sovrano ha necessità di capire cosa sia il bene comune e di realizzarlo nella pratica legislativa quotidiana.

Da questa prospettiva è possibile chiarire uno degli aspetti più enigmatici della volontà generale, precisamente perché la essa possa *non* essere la volontà che emerge come maggioranza dei voti di un'assemblea. A prima vista, in uno stesso *capitolo II* del *libro quarto*, intitolato *Dei suffragi*, Rousseau sostiene due posizioni differenti. Dapprima egli afferma che «All'infuori di questo contratto primitivo, la decisione della maggioranza obbliga sempre gli altri; è una conseguenza del contratto stesso»[161]. Tuttavia, alcune righe più avanti, aggiunge: «Ciò suppone pure, è vero, che tutti i caratteri della volontà generale siano ancora presenti nella maggioranza: quando cessino di esservi, qualsiasi partito si prenda, non vi è più libertà»[162].

Non è quindi affatto certo che la volontà generale sia sempre nella maggioranza. Per Rousseau, può verificarsi una situazione paradossale: un voto unanime che sia tuttavia incapace di esprimere la volontà generale, che in questo caso rimane completamente priva di espressione… «*allora la volontà generale diventa muta*»[163]. Questo è il caso più estremo

---

[161] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 328.

[162] *Ibidem.*

[163] Ivi, p. 327.

della distinzione tra volontà generale e "volontà di tutti"[164].

Non di meno, non si tratta di un paradosso. La maggioranza può essere nel torto. Perfino l'unanimità può essere nel torto. Questo accade perché molti dei cittadini dell'assemblea o perfino la loro totalità non riescono a capire cos'è il bene comune: «Deriva forse da ciò che la volontà generale sia annientata o corrotta? No: essa è sempre costante, inalterabile e pura»[165]. Pertanto è ben comprensibile perché «qualsiasi partito si prenda, non vi è più libertà». La volontà generale potrebbe non essere più nella maggioranza, ma il principio che solo seguendo la volontà generale è possibile essere liberi continua a essere valido. Potrebbe accadere che la volontà della maggioranza sia solo un aggregato di volontà personali, ovverossia che la maggioranza non segua VG; in questo caso nessun membro della comunità, sia egli nella maggioranza o nella minoranza, può compiere una scelta libera. Disgraziatamente la maggioranza continua a decidere per tutti, ma in questo contesto *nessuno può raggiungere la libertà*, perché non seguire la volontà generale non è libertà nel senso che Rousseau intende.

L'implicazione più estrema di questa visione è che, ogni volta che *certi membri* della comunità approvano a maggioranza una legge che non porta al bene comune, *nessun membro* può più considerarsi "cittadino". Perché nessuno, per definizione, è adesso libero.

5. Un'interpretazione coerente della volontà generale

Nella presente analisi delle numerose caratterizzazioni della volontà generale proposte da Rousseau, crediamo di aver fornito elementi sostanziali a supporto della tesi che le varie concezioni di Rousseau si contraddicono fondamentalmente l'una con l'altra. Considerata come sistema autonomo, la teoria della volontà generale di Rousseau è uno *stato teorico fallito*. Ogni spiegazione omnicomprensiva della volontà generale che cerchi di "combinare" tutte le caratteristiche di VG rimane

---

164 Come evidenzia Jon Mandle, «[t]he judgment of society concerning the content of the general will can be wrong, and it is wrong when private interests successfully present themselves in the guise of the general will. But even when this happens, the general will itself is not mistaken. It is simply misidentified or ignored». J. Mandle, *Rousseauian constructivism*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 35, no. 4 (1997), p. 550.

165 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 327.

fondamentalmente impossibile.

Tuttavia, cercando di valutare l'essenza delle riflessioni precedenti, emerge almeno una interpretazione coerente della volontà generale di Rousseau, tra altre possibili visioni[166].

Per Rousseau è essenziale che ogni singolo individuo che adotta il contratto sociale rimanga personalmente libero ("resti altrettanto libero di prima") perfino quando entra a far parte della *République*. Solo in questo modo si avrà che egli «non obbedisca tuttavia che a se stesso»[167]. Il *cittadino partecipante* può imporsi una legge e rimanere libero se e soltanto se la volontà generale che crea la legge è anche *la sua propria volontà*, ovvero la «volontà generale, che egli ha come cittadino»[168].

Pertanto la *rivoluzione* del contratto sociale dovrebbe svolgersi all'interno di ciascun individuo, nella transizione tra natura e società. La volontà generale è la "parte" di volontà individuale di raggiungere "il mio bene" che *si ritrova identica* in tutti gli altri membri della comunità, indipendentemente da quale significato – da "me" e da "loro" – possa essere attribuito a questo "bene". In questo senso, esso può essere chiamato il "bene comune".

Questo chiarimento dell'assoluta *rettezza* della volontà generale ha un prezzo. La volontà di fare il bene comune è "sempre retta", ma resta una definizione priva di significato concreto. Il "*mio* proprio bene", anche nella sua "versione corretta" denominata "bene comune" – che deve essere anche il "*loro* proprio bene", il bene di tutti gli altri – rimane essenzialmente indeterminato. Ignoriamo cosa sia. Ci limitiamo a volerlo.

Esistono altri *agenti*, razionali e/o etici necessari per aiutarci a capire cosa sia questo bene. Essi possono essere trovati all'interno e all'esterno delle nostre entità personali. Questi agenti includono: la mia *ragione*; la ragione degli altri cittadini; i miei *principi etici*; i principi etici degli altri

---

[166] Per evitare contraddizioni, la "coerenza" può essere raggiunta solo a detrimento della "completezza".

[167] Questa necessità è efficacemente sintetizzata da Frederick Neuhouser: «If this solution is to succeed, the general will must regulate social cooperation in accord with the common good and at the same time be the will of the individuals whose behavior it governs. If the latter condition is met, then individuals whose actions are subject to the general will can be said to be free, for in doing so they obey only their own will». F. Neuhouser, *Freedom, Dependence, and the General Will*, «The Philosophical Review», vol. 102, no. 3 (1993), p. 367.

[168] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

cittadini; il Legislatore come "attivatore" di ragione e di etica.

La volontà generale è una "volontà" conforme all'accezione del termine secondo il senso comune; è più un verbo che un sostantivo, qualcosa come "desiderare". La volontà generale è una parte della "mia" mente (il lettore può utilizzare "mente" in maniera intercambiabile con "cuore" o "anima", può scegliere il termine che preferisce, perché nello spazio concesso a questo testo siamo costretti a lasciarli indefiniti) una parte che è completamente differente dalla ragione – e qui la diversità con Kant non potrebbe essere più evidente.

È una volontà che è "socialmente buona" come "pura intenzione". È la parte del nostro io individuale che cerca sempre il bene comune; ma il Sovrano – inteso come il Collettivo composto di cittadini individuali – sovente è privo di ragione e/o di un insieme definito di valori morali per poter comprendere, in termini concreti, di cosa sia il bene comune. IL Sovrano può compiere errori terribili.

La volontà generale è sempre retta, ma *è fondamentalmente cieca*. Il mio/nostro bene comune è troppo spesso, nella concreta realtà della storia, misterioso, sconosciuto o, al massimo, solo parzialmente conoscibile e raggiungibile. La volontà generale è, in un certo senso, *pura ambizione verso un bene comune sconosciuto*[169].

6. Problemi fondamentali

Il possesso di un'interpretazione coerente della volontà generale non implica purtroppo l'efficacia della struttura politica di Rousseau. La VG come istituzione rende molto fragile ogni società costruita conformemente ai principi del patto.

Restano irrisolti almeno tre problemi fondamentali, tutti interconnessi. La volontà generale - almeno se si accetta la nostra interpretazione -

---

[169] Gopal Sreenivasan, nel suo saggio *What Is the General Will?*, «The Philosophical Review», Vol. 109, no. 4 (2000), p. 547, chiama «the over-simple account of the general will» la seguente affermazione: «The general will is the intention to promote the common good». Sembra molto simile alla nostra definizione. Tuttavia, il diavolo è nei dettagli. La nostra *pura ambizione* è senza alcuna ragione o conoscenza "dietro" di essa. Inoltre, il bene comune a cui ci riferiamo può essere - a priori - completamente sconosciuto. Ritengo che Sreenivasan possa liquidare così sbrigativamente l'"over-simple account" solo perché i suoi termini non sono sufficientemente precisi, ovvero sono "over-simplified".

non risulta d'aiuto per la loro soluzione.

1. Come i cittadini possono identificare il "bene comune" senza errori.

2. Come i cittadini possono sviluppare autonomamente una dimensione etica, senza nessuna influenza esterna.

3. Come singoli individui, visti non come cittadini attivi, ma come soggetti passivi dello Stato, possono proteggersi dagli abusi del potere.

6.1. Problema 1. Come identificare senza errori il bene comune

La precedente analisi degli assiomi basilari del patto sociale suggerisce che Rousseau non sia stato capace di evitare una prospettiva utilitarista riguardo al "bene comune".

Un'Etica sostantiva, intesa come un insieme definito di valori morali, non può emergere dalle regole fondative di Rousseau.

La ragione fondamentale che egli sceglie per promuovere l'adozione del patto sociale da parte dei membri di una nuova comunità, da noi definito *vincolo di reciprocità*, è tale che perfino la più avida associazione di speculatori finanziari o un comitato di robot senzienti potrebbe adottare il concetto rousseauiano di "bene comune" per sopravvivere e prosperare.

Inoltre, per ammissione dello stesso autore, è richiesto un "Legislatore" come assioma indipendente interno al suo sistema. Evidenziamo che un Legislatore è necessario nel sistema di Rousseau anche senza considerare un'etica sostantiva. Il Legislatore è una necessità semplicemente perché Rousseau considera i membri della comunità come non "abbastanza intelligenti" - si potrebbe dire "non abbastanza razionali" - per realizzare i loro scopi utilitaristici. Nel capitolo già citato *Della Legge*, appena prima di chiedere al Legislatore di entrare nell'arena della Repubblica, Rousseau afferma che la volontà generale non è sufficiente, che occorre la Ragione. Entrambi gli aspetti devono cooperare per "massimizzare" l'utilità:

> Bisogna obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione; bisogna insegnare all'altro a conoscere ciò che vuole. Allora dall'illuminata coscienza pubblica risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale; da ciò l'esatto concorso delle parti, e infine *la maggior forza del tutto*.

Ecco da che nasce la necessità di un legislatore [corsivo nostro][170].

Rousseau è ben consapevole che questa figura ha poche possibilità di esistere nel mondo reale fatto di uomini. Le sue qualità, come l'autore de *Il Contratto Sociale* stesso ammette, rendono il Legislatore più simile a un dio. In ogni modo, Rousseau non pare ugualmente consapevole che se il legislatore discende dal suo mondo divino a quello umano, egli diventa estremamente pericoloso. Occorre che il Legislatore

> tolga all'uomo forze che gli son proprie, per dargliene altre che gli siano estranee, delle quali non possa far uso senza il soccorso altrui. Più tali forze naturali sono morte e annientate, più quelle acquisite sono grandi e durevoli, e più anche l'istituzione è solida e perfetta: di modo che, se ogni cittadino non è nulla, non può nulla se non per mezzo di tutti gli altri, e se la forza acquisita dal tutto sia uguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, si può dire che la legislazione ha toccato il più alto grado di perfezione che possa raggiungere [171].

La preoccupante necessità di fare piazza pulita del semplice uomo per farne un cittadino perfetto ci ricorda un importante "legislatore" che ha dato forma al destino di quella che è attualmente una delle superpotenze del XXI secolo: «su un foglio di carta bianco privo di alcun segno, le parole più nuove e meravigliose possono essere scritte, le figure più nuove e meravigliose possono essere disegnate» [172].

Se la libertà personale è cancellata e poi ricreata ex novo, come può l'individuo rimanere "personalmente" libero? Egli non è neppure più lo stesso individuo che esisteva prima dell'"operazione".

Inoltre, il Legislatore è un raffinato demagogo. L'esempio storico del Decemvirato romano citato da Rousseau è illuminante: «Nulla di ciò che noi vi proponiamo, dicevano al popolo, può passare in legge senza il vostro consenso. Romani, siate voi stessi gli autori delle leggi che devono

---

[170] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 296.

[171] Ibid., p. 76.

[172] Nostra traduzione della versione inglese del seguente brano di Mao Tse-Tung: «On a blank sheet of paper free from any mark, the freshest and most beautiful characters can be written, the freshest and most beautiful pictures can be painted». Mao Tse-Tung, *Introducing a Co-operative*, <marxist.org>, 15 April 1958 (accesso: 12 dicembre 2016).

formare la vostra felicità»[173].

Quella voce che ipnotizza i cittadini fino a far loro credere che la sua legge è proprio quella che loro volevano – la loro stessa legge – riecheggia la voce di un "politico" navigato, diremmo in termini moderni.

Nel *Capitolo II* del *libro secondo*, intitolato *Divisione delle leggi*, veniamo a conoscenza di una realtà ancora più ambigua. Il ruolo più importante del Legislatore è quello che egli riveste in segreto. Egli dovrebbe plasmare "cuore", "spirito" e "opinione" di un popolo, rendendo i cittadini capaci di assimilare le leggi nella loro vita quotidiana. Il fatto più sorprendente, nel sistema di Rousseau, è che il Legislatore deve aver a che fare con questa assimilazione personale della legge da parte del cittadino. Per di più "segretamente". Perché il segreto? Sosteniamo che Rousseau sia perfettamente consapevole che l'attività "sotterranea" del Legislatore è contraria all'idea di libertà come scelta dell'individuo. Non solo il Legislatore ha dovuto "suggerire" le leggi, in un modo più emotivo che razionale; egli ha dovuto anche "farle entrare in vigore" senza ostacoli operando "sotto copertura". Poiché questo processo può durare a lungo, ne deriva che il Legislatore è destinato a restare per molto tempo trai i cittadini. In questo caso, egli rammenta l'"avanguardia rivoluzionaria" di Lenin, con il suo ruolo perenne di educatrice del proletariato: «Dobbiamo assumerci il compito dell'educazione politica della classe lavoratrice e dello sviluppo della sua coscienza politica […] La coscienza politica di classe può essere fornita ai lavoratori solo *dall'esterno*» [corsivo nostro][174].

La contraddizione è estremamente seria: l'attività "sotto copertura" del Legislatore per far entrare in vigore i "corretti" usi sociali contrasta violentemente con lo stesso fondamento della libertà personale nella Repubblica. Almeno il processo di *interiorizzazione* della legge dovrebbe essere lasciato al popolo, dovrebbe essere realizzato attraverso la comunicazione tra cittadini nel corso delle discussioni pubbliche. Il "cuore", lo "spirito" e l'"opinione" dovrebbero svilupparsi per azione dei cittadini stessi, e provenire da loro soltanto. Altrimenti, tutto questa fatica del

---

[173] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 296.

[174] Nostra traduzione della versione inglese del seguente brano di V. I. Lenin: «We must take up actively the political education of the working class and the development of its political consciousness […] Class political consciousness can be brought to the workers only from without». V. I. Lenin, *What Is To Be Done?*, <marxist.org>, 1902.

Legislatore ha la fortissima probabilità di essere solo una sofisticata forma di manipolazione. Non è affatto certo che il Legislatore voglia "plasmare" anime libere. Egli potrebbe voler creare degli schiavi che "si sentono liberi".

6.2. Problema 2. Cittadini trattati come bambini

In questo stadio della discussione, è il momento di attribuire al "bene comune" un'esplicita dimensione etica, un insieme definito di valori morali. Dopotutto, Rousseau vuole una comunità etica. Vuole libertà civile e libertà morale. Rousseau ha bisogno della presenza del Legislatore, perché è ben consapevole che una specifica etica sostantiva è completamente assente dalla capacità costruttiva della comunità politica che adotta le "regole" costituenti il contratto sociale.

La questione più seria riguardante il Legislatore consiste proprio nel fatto che egli è il "portatore" di un'etica "dall'esterno". Solo il Legislatore può "importare" un insieme definito di valori morali, forzarli "con gentilezza" dentro le Leggi costituzionali originarie e fare entrare in vigore tali valori "segretamente" nella "mentalità" stessa del popolo. Tuttavia, per essere veramente liberi nel senso che Rousseau attribuisce a questa parola, i cittadini della comunità dovrebbero essere capaci di sviluppare la loro propria etica.

Invece, il popolo è visto da Rousseau come un bambino "collettivo" che deve essere educato[175]. Benché nel presente lavoro si sia proceduto a valutare *Il contratto sociale* come sistema autonomo, siamo ben consapevoli del fatto che nell'educazione sociale della comunità riecheggia l'educazione personale di Emile: «Che cosa stabilisco? Restare tal quale mi avete fatto essere e non aggiungere volontariamente alcun'altra catena a quella di cui mi caricano la natura e le leggi»[176].

Tuttavia, anche ammettendo che Emile sia una fonte supplementare importante per chiarire come un cittadino possa essere istruito accettare docilmente i precetti del suo educatore, la nostra obiezione principale

---

[175] «The tutor is raising one child, while the Legislator is dealing with "a people", that is, with a considerable number of adults. The startling fact is that Rousseau spoke of 'the people' as if it were Emile». J. N. Shklar, *Men and Citizens*, cit., p. 165.

[176] J.-J. Rousseau, *Emilio*, traduzione italiana di L. De Anna, in P. Rossi (a cura di), *Rousseau. Opere*. Sansoni Editore, Firenze 1972, p. 705.

rimane. Quando l'etica viene imposta, o anche gentilmente "suggerita", a individui bambini considerati incapaci di sviluppare per conto proprio in sistema etico – forse perché potrebbero sviluppare sistemi etici "pericolosi" rispetto ai valori propugnati dallo stesso Rousseau – allora riteniamo che questi stessi individui non potranno mai diventare veri "cittadini", e pertanto veramente "liberi", nel senso tecnico che Rousseau attribuisce a questo termine.

6.3. Problema 3. L'abuso del potere sovrano

L'ultima fondamentale difficoltà de *Il contratto sociale* ci fa scendere dai cieli della filosofia etica e incontrare la pericolosa storia terrena. Non facciamo qui riferimento ai perenni abusi dell'Esecutivo e del Giudiziario. Rousseau è ben cosciente di questi frequenti "accidenti" storici e vi dedica interi capitoli, spaziando dalla Repubblica Romana ai regimi assoluti de suo tempo. Per questi abusi, almeno da un punto di vista astratto, egli appresta contromisure appropriate[177]. La vera difficoltà nasce riguardo al contenuto della legge, del quale il Sovrano, in quanto potere legislativo collettivo, è il solo responsabile: all'interno de *Il contratto sociale* non esistono meccanismi istituzionale a protezione dei "soggetti" dalla tirannia della legge.

Rousseau afferma che il Sovrano è composto da tutti gli individui nel loro ruolo di cittadini, ovvero né da un Re, né da un'élite aristocratica, e pertanto «è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri»[178]. Anche accettando la logica interna de *Il contratto sociale*, la sua affermazione è un "atto di fede" e non una dimostrazione. Rousseau afferma che

---

[177] Matthew Simpson afferma che esiste una grave contraddizione tra il Sovrano, che non può mai "attaccare" un singolo soggetto, sia esso un pastore o un Principe perché può solo esprimere una legge generale e la seconda risoluzione, che chiaramente attacca gli individui, condannandoli ad abbandonare il loro potere. V. M. Simpson, *A Paradox of Sovereignty in Rousseau's Social Contract*, «Journal of Moral Philosophy», vol. 3, no. 1 (2003), p. 51. Tuttavia, quest'apparente "paradosso" pare piuttosto un tecnicismo. Nel *capitolo XXII* del *libro terzo,* intitolato *The Institution of a Government,* Rousseau sviluppa un sistema molto ingegnoso che rende la sua teoria coerente e consente al Sovrano di proporre e disporre di ogni forma di governo.

[178] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 286.

> il sovrano, da parte sua, non può caricare i sudditi di alcuna catena inutile alla comunità: esso non può neanche volerlo, perché sotto la legge di ragione nulla si fa senza causa, non meno che sotto la legge di natura. [179].

Questa difesa dell'infallibilità del Sovrano si basa puramente su una definizione, ovvero "la volontà generale è sempre retta" e su un principio vago come la "legge di ragione". Questa giustificazione mostra tutti i limiti della concezione astratta, "assiomatica" che Rousseau ha della volontà generale, del Sovrano e del "bene comune". La "legge di ragione" è un concetto che appare inspiegabilmente una volta sola nell'intero testo ed è in contraddizione con l'altra tesi dello stesso Rousseau, che distingue con chiarezza numerose volte tra il volere una legge "giusta" e il sapere quale legge è "retta". Il principio che il Sovrano *non può appesantire i sudditi di alcun onere inutile alla comunità* non può essere derivato dal fatto che egli non può neanche *volere* imporre tale onere. Questo "teorema dell'impossibilità" rimane un artificio puramente formale, che pretende di risolvere la questione semplicemente dichiarando che un Sovrano che non agisce per il bene comune non è più un Sovrano, così come un cittadino che non sceglie il bene comune non è più un cittadino. In ogni modo, come Rousseau stesso ci rammenta in molte pagine de *Il contratto sociale*, forse il Sovrano vuole sempre il bene, ma gli uomini di cui il Sovrano è composto nel mondo reale non sempre decidono per il bene. Con le parole di T.S. Eliot: *Between the idea and the reality, between the motion and the act, falls the Shadow*[180].

Eppure, nonostante i gravi pericoli nei quali una comunità può incorrere, per Rousseau il Sovrano rimane l'unico e solo giudice: «bisogna convenire anche che solo il sovrano è giudice di questo interesse[181]». come anche «il potere sovrano non ha affatto bisogno di un garante verso i sudditi»[182].

Il Sovrano è per definizione, per volontà, per ragione, al di sopra della legge. Il Sovrano può cancellare e riscrivere qualsiasi legge. L'attuale influenza di istituzioni finanziarie e politiche sovranazionali non elette

---

[179] Ivi, p. 291-292.

[180] T. S. Eliot, *The Hollow Men*, 1925, [online]
http://www.aduni.org/~heather/occs/honors/Poem.htm, 28 May 2015.

[181] J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 291.

[182] Ivi, p. 286.

come il Fondo Monetario Internazionale o la Banca Mondiale nel plasmare il destino del nostro mondo interconnesso impallidisce in confronto al potere illimitato del Sovrano nazionale di Rousseau sui suoi "sudditi".

La specifica forma di associazione descritta nel *Il contratto sociale* lancia gli individui, intesi come cittadini della République verso gli stratosferici spazi dell'utopia; al contempo consente a quegli stessi individui, intesi come sudditi dello Stato, di cadere pesantemente al suolo, prede indifese di regimi senza pietà.

CONCLUSIONI

Ci sono tracce de *Il contratto sociale* di Rousseau nell'odierna insoddisfazione dei cittadini verso le forme istituzionali delle democrazie rappresentative occidentali. Lo scopo principale di questo scritto è stato quello di analizzare criticamente le concezioni antitetiche della volontà generale proposte da Rousseau come un insieme di *meccanismi suggeriti* per la democrazia partecipativa, considerando il suo testo come un'unità concettuale autonoma.

Abbiamo proposto un'interpretazione coerente della volontà generale di Rousseau basata sulle regole fondamentali del patto, che determinano ciò che abbiamo chiamato *vincolo di reciprocità*. Seguendo questo approccio, la volontà generale emerge come *pura ambizione* verso un bene comune sconosciuto, condiviso da tutti i membri di una comunità politica ed esistente prima di qualsiasi conoscenza dettagliata e/o giustificazione razionale.

In questo senso, possiamo suggerire l'esistenza di un'affinità concettuale – che andrebbe esplorata nella sua ampiezza – tra la *volontà generale* di Rousseau e la *buona volontà* di milioni di cittadini delusi dagli attuali meccanismi elettorali, che stanno richiedendo un coinvolgimento politico *diretto* per articolare un nuovo "bene comune", anche ispirati dalle nuove opportunità tecnologiche di *democrazia digitale* offerte da internet, spesso però senza neppure "sapere" cosa fare e come farlo. Eppure, le semplici *buone intenzioni* della volontà generale ci paiono sostanzialmente incapaci di risolvere le gravi contraddizioni che minano le basi di una concreta *République*. Questo fallimento concettuale implica che la democrazia partecipativa, per lo meno *à la Rousseau*, è costretta dai suoi assiomi di base a rimanere confinata entro la sfera politica dell'utopia.

BIBLIOGRAFIA

Arendt H., *On Revolution*, Penguin, London 1963.
Barry B., *Political Argument*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.
Benedict R., *Patterns of Culture*, The New American Library, New York 1934.
Cohen J., *Reflections on Deliberative Democracy*, in T. Christiano, J. Christman (a cura di), *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Wiley-Blackwell, London 2009.
Eliot T. S., *The Hollow Men*, <aduni.org>, 1925.
Estlund D. M., Waldron J., Grofman B. N., Feld S. L., *Democratic Theory and the Public Interest. Condorcet and Rousseau Revisited*, «The American Political Science Review», vol. 83, no. 4 (1989).
Farr J., Williams D. L. (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
Feynman R. P., Leighton R. B., Sands M., *The Feynman Lectures on Physics*, vol. 1, Addison-Wesley, Reading (MA) 1963.
Grofman B. N., Feld S. L., *Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective*, «The American Political Science Review», vol. 82, no. 2 (1988).
Grygieńć J., *General Will in Political Philosophy*, traduzione di D. Gajewska, Imprint Academic, Exeter 2013.
Heinen N., *A profile of Europe's populist parties. Structures, strengths, potential*, «Deutsche Bank Research», <dbresearch.de>, 28 April 2015.
Helman G. B., Ratner S. R., *Saving Failed States*, «Foreign Policy», vol. 89 (1993).
Jonestown, History Channel Online, <history.com>, 2010.
Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1995.
Lenin V. I., *What Is To Be Done?*, <marxist.org>, 1902.
Levi-Strauss C., *Structural Anthropology II*, traduzione di M. Layton, Basic Books, New York 1976.
Levine A., *The General Will. Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1993.
Mandle J., *Rousseauian constructivism*, «Journal of the History of Philosophy», vol. 35, no. 4, (1997).
Mao T., *Introducing a Co-operative*, <marxist.org>, 15 April 1958.
McAdam, *What Rousseau meant by the General Will*, «Dialogue», vol. 5, no. 4 (1967).
Neal P., *In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right*, «The Review of Politics», vol. 49, no. 3 (1987).
Neuhouser F., *Freedom, Dependence, and the General Will*, «The Philosophical Review», vol. 102, no. 3 (1993).

O'Sullivan P., Allington N. F. B., Esposito M. (a cura di), *The Philosophy, Politics and Economics of Finance in the 21st Century. From Hubris to Disgrace*, London 2015.

Putterman E., *Rousseau on Agenda-Setting and Majority Rule*, «American Political Science Review», vol. 97, no. 3 (2003).

Rousseau J. J., *Du contrat social, ou principes du droit politique*, Gerhard Fleischer, Leipzig 1796.

Rousseau J. J., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni Editore, Firenze 1972.

Runciman W. G., Sen A. K., *Games, Justice and the General Will*, «Mind New Series», vol. 74, no. 296 (1965).

Schwartzberg M., *Rousseau on Fundamental Law*, «Political Studies», vol. 51, no. 2 (2003).

Shklar J. N., *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, London 1969.

Simpson M., *A Paradox of Sovereignty in Rousseau's Social Contract*, «Journal of Moral Philosophy», vol. 3 no. 1 (2006).

Sreenivasan G., *What Is the General Will?*, «The Philosophical Review», vol. 109, no. 4 (2000).

Venn J., *On the diagrammatic and mechanical representation of propositions and reasonings,* «Philosophical Magazine Series 5», vol. 10, no. 59 (1880).

Warburton N., *Philosophy, the Classics*, Routledge, London–New York 2001.

Williams D. L., *The Substantive Elements of Rousseau's General Will*, in J. Farr, D. L. Williams (a cura di), *The General Will. The Evolution of a Concept*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

POST-TRUTH. LA LEZIONE DIMENTICATA DELLA SOCIOLOGIA DELLA CONOSCENZA

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow
riccardo.campa@uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 97–115

ABSTRACT

In 2016, the term "post-truth" was declared the "Word of the Year" by the *Oxford Dictionaries*, because of its large use in the two main political events of the year: the referendum on the United Kingdom's membership in the European Union, which ended with the UK's withdrawal from the EU (known as "Brexit"); and the US presidential elections, ending with the victory of Donald Trump. The idea that we entered an era of post-truth politics has become widespread. This article rejects this idea by pointing out that the present situation is not new in history and that the best evidence of its "normality" is the existence of a one hundred year-old science – the sociology of knowledge – founded to study situations of this type. The author argues that the sociology of knowledge, conceived by Karl Mannheim as a *sociological history of ideas*, offers all the necessary instruments to interpret the present political situation, which sees a *globalist* ideology opposed to a *sovereign* ideology.

Nel 2016, il termine "post-truth" – reso in italiano dal termine "post-verità" – è stato dichiarato "Parola dell'anno" dagli *Oxford Dictionaries*, in ragione del copioso uso che ne è stato fatto durante il referendum per l'uscita del Regno Unito dall'Unione Europea e le elezioni presidenziali americane[183].

Le vittorie del movimento Brexit guidato da Nigel Farage e di Donald Trump alle elezioni presidenziali americane hanno profondamente diviso l'opinione pubblica mondiale. Le due visioni del mondo che ora si confrontano nelle piazze reali e virtuali del pianeta non sono facilmente

[183] A. Flood, *"Post-truth" named word of the year by Oxford Dictionaries*, «The Guardian», 15 novembre 2016.

interpretabili attraverso le categorie politiche ereditate dal Novecento. Le vecchie famiglie politiche (socialisti, comunisti, liberali, ecologisti, conservatori, repubblicani, democratici cristiani, ecc.) esistono ancora nei parlamenti, ma la spaccatura che si sta delineando ormai da qualche decennio è trasversale rispetto ai partiti tradizionali, tanto che essi, sempre più spesso, si frantumano al loro interno. Emblematico il fatto che Trump sia stato avversato dallo stesso *Republican Party*, per il quale era candidato, e che tanti sostenitori di Bernie Sanders, il candidato sconfitto alle primarie del *Democratic Party*, si siano rifiutati di votare Hilary Clinton. Il nuovo *political divide* sembra seguire la linea di un orientamento *globalista* contrapposto a un orientamento *sovranista*.

L'aspetto interessante dei due eventi politici *clou* del 2016 è che, salvo poche eccezioni, i grandi potentati economici, politici e mediatici si sono schierati compatti contro il Brexit e contro Trump, ma ciò non è servito a spostare il voto popolare nella direzione da essi desiderata.

Perciò, gli analisti di orientamento globalista, ovvero coloro che hanno giudicato negativamente questi eventi, leggendoli come un trionfo del populismo e del complottismo, sostengono la tesi che siamo entrati nell'era della politica *post-truth*[184]. In altre parole, la verità dei fatti sarebbe diventata ininfluente nel determinare l'orientamento dell'opinione pubblica. L'assunto implicito di questa posizione è che la verità dei fatti coincida con la verità "ufficiale" proposta da giornali e televisioni, mentre sarebbe Internet il mezzo che consente la propagazione delle menzogne, delle *fake-news*, delle "bufale".

D'altro canto, gli analisti di orientamento sovranista, ovvero coloro che hanno giudicato positivamente questi eventi, leggendoli come un recupero della sovranità popolare, accusano proprio i media di mentire spudoratamente e vedono in Internet una risorsa per fare circolare le verità nascoste. Per essi, le "verità alternative" hanno ormai altrettanta se non più forza persuasiva delle "verità ufficiali", semplicemente perché scaturiscono dalla *vita reale* dei cittadini, la cui esistenza quotidiana è stata sconvolta dalla globalizzazione. Assumendo questa posizione critica nei confronti dei media tradizionali, i sovranisti confermano im-

---

184 Cfr. J. Freedland, *Post-truth politicians such as Donald Trump and Boris Johnson are no joke*, «The Guardian», 13 maggio 2016; D. W. Drezner, *Why the post-truth political era might be around for a while*, «The Washington Post», 16 giugno 2016.

plicitamente l'idea che ci troviamo in un mondo *post-truth*[185].

C'è chi è convinto che Internet sia un oceano di menzogne, mentre un rivolo di verità residua passa sui media tradizionali. C'è chi, al contrario, ritiene che i media tradizionali, essendo controllati da grossi potentati economici, propaghino notizie tendenziose a beneficio delle élite e nascondano quelle scomode, mentre la verità residua circolerebbe sui *social network* e nei *blog*. C'è chi associa la verità all'*establishment* e chi l'associa all'*anti-establishment*. E c'è anche chi afferma che, a prescindere dal mezzo utilizzato e dall'ideale politico, si mente ora come mai si è mentito prima[186].

L'idea che siamo entrati nell'era della politica post-verità fa nascere più di un dubbio, perlomeno a chi ha qualche dimestichezza con la storia delle idee. Se accettassimo la tesi che, all'alba del XXI secolo, siamo entrati nell'era della post-verità, dovremmo accettare anche la tesi complementare che fino a ieri eravamo nell'era della verità. Ma spostando lo sguardo sul passato, sulla storia dei fatti e delle idee, non è difficile dimostrare che *da sempre* le parti in lotta si accusano reciprocamente di falsificare la realtà, *da sempre* i partiti politici producono notizie false o tendenziose per discreditare gli avversari, *da sempre* i filosofi e gli scienziati sociali sono consapevoli di quanto sia problematica la categoria della verità, in particolare quando viene applicata alla politica.

L'idea che, da una parte, ci siano in giro delle *fake news*, prodotte da blogger complottisti ad uso dei sovranisti, o dai potentati mediatici ad uso dei globalisti, e dall'altra dei coraggiosi *debunker* – di ambo gli schieramenti – che svelano una volta per tutte la falsità di queste notizie e ripristinano "la verità" a beneficio dell'umanità, agli occhi di chi conosce la storia del pensiero occidentale, appare come una rappresentazione quantomeno ingenua.

Se fosse vero che, fino a ieri, eravamo nell'era della verità, come si

---

[185] Donald Trump ha accusato ripetutamente i media di mentire, dal suo Twitter account: «Anytime you see a story about me or my campaign saying "sources said," DO NOT believe it. There are no sources, they are just made up lies!», <mobile.twitter.com / realDonaldTrump>, 30 settembre 2016.

[186] «The fact-checking nonpartisan organization Politifact recently rated 129 of 169 statements made by Trump as "mostly false," "false," or "pants on fire." It found that of 212 statements made by Clinton, whose assertions about her use of a private email server while secretary of state have been undermined repeatedly, 59 were similarly untrue». C. Pazzanese, *Politics in a "post-truth" age*, «Harvard Gazette», 14 luglio 2016.

spiegano tutte le opere che descrivono la manipolazione intenzionale dell'opinione pubblica pubblicate in passato? Per capire che non c'è nulla di nuovo sotto il sole, basterebbe leggere un libro come *La fabbrica del consenso* di Edward Herman e Noam Chomsky, pubblicato nel 1988[187], oppure il romanzo fantapolitico *1984* di George Orwell, concepito nel 1944 e dato alle stampe nel 1949[188], o magari andare ancora più indietro nel tempo e rileggere il *De Principatibus* di Niccolò Machiavelli[189], che nel 1513 ci parla della politica come davvero è e non come dovrebbe essere, o la *Politeia* di Platone, dove, nel quarto secolo a. C., viene difesa l'idea della menzogna per il bene dello Stato[190], o ancora i Sofisti, che ci dicono che "tutti sanno tutto", ovvero che ognuno è convinto di conoscere la verità, ma in realtà non conosce che il proprio punto di vista, la propria opinione[191].

Sono tante le lezioni della storia delle idee che ci mostrano quanto naïf sia l'idea stessa della post-verità. In questo articolo, vogliamo richiamare alla memoria una di queste lezioni dimenticate: la lezione della sociologia della conoscenza.

Nel 1929, Karl Mannheim, dà alle stampe *Ideologie und Utopie*, libro che diventa subito il punto di riferimento di una delle subdiscipline più note della sociologia: la *Wissenssoziologie*. Questa scienza in *statu nascendi* si dà come missione l'indagine dei presupposti sociali che si annidano dietro ogni verità presunta. Più precisamente:

> The sociology of knowledge […] as theory it seeks to analyse the relationship between knowledge and existence; as historical-sociological research it seeks to trace the forms which this relationship has taken in the intellectual development of mankind. […] The sociology of knowledge is closely related to, but increasingly distinguishable from, the theory of ideology, which has also emerged and developed in our own time. The study of ide-

---

187 E. Herman, N. Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988 [trad. it. *La fabbrica del consenso. La politica e i mass media*, Milano, Il Saggiatore 2014].

188 G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949 [trad. it. *1984,* Mondadori, Milano 2016].

189 N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2016 [1513].

190 Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1988.

191 M. Timpanaro Cardini (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1954.

> ologies has made it its task to unmask the more or less conscious deceptions and disguises of human interest groups, particularly those of political parties. The sociology of knowledge is concerned not so much with distortions due to a deliberate effort to deceive as with the varying ways in which objects present themselves to the subject according to the differences in social settings[192].

Mannheim è considerato il padre fondatore di questo campo di studi, ma lui stesso si dice erede di una tradizione precedente. Come abbiamo appena visto, egli considera la sociologia della conoscenza come lo sviluppo della teoria dell'ideologia e, dunque, come figlia di quella che Paul Ricœur chiamerà "scuola del sospetto". A tracciare la strada sono proprio "i tre grandi distruttori", o "maestri del sospetto", individuati da Ricœur: Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud[193]. Dietro ogni certezza, essi vedono operare forze nascoste, o comunque negate nel dibattito pubblico, e rispettivamente: gli interessi economici, la volontà di potenza, l'inconscio. Così, Mannheim racconta in poche parole la storia dell'idea di *Wissenssoziologie*:

> The sociology of knowledge actually emerged with Marx, whose profoundly suggestive apercus went to the heart of the matter. However, in his work, the sociology of knowledge is still indistinguishable from the unmasking of ideologies since for him social strata and classes were the bearers of ideologies. Furthermore, although the theory of ideology appeared within the framework of a given interpretation of history, it was not as yet consistently thought out. The other source of the modern theory of ideology and of the sociology of knowledge is to be found in the flashes of insight of Nietzsche who combined concrete observations in this field with a theory of drives and a theory of knowledge which remind one of pragmatism. He too made sociological imputations, using as his chief cate-

---

192 K. Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979 (1936), pp. 237-238.

193 Trois maîtres en apparence exclusifs l'un de l'autre la dominent, Marx, Nietzsche et Freud. […] Mais ces trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme; ce sont assurément trois grands "destructeurs"; et pourtant cela même ne doit pas nous égarer; la destruction, dit Heidegger dans *Sein und Zeit*, est un moment de toute nouvelle fondation, y compris la destruction de la religion, en tant qu'elle es!, selon le mot de Nietzsche, un "platonisme pour le peuple". C'est au delà de la "destruction" que se pose la question de savoir ce que signifient encore pensée, raison et même foi». P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Édition du Seuil, Paris 1965, pp. 40-41.

> gories "aristocratic" and "democratic" cultures, to each of which he ascribed certain modes of thought. From Nietzsche the lines of development lead to the Freudian and Paretian theories of original impulses and to the methods developed by them for viewing human thought as distortions and as products of instinctive mechanisms[194].

Mannheim aggiunge altri nomi all'elenco dei precursori. Cita Vilfredo Pareto e lo associa a Freud, per l'attenzione agli impulsi originali e alla loro successiva razionalizzazione. Nel prosieguo del discorso nominerà anche Ratzenhofer, Gumplowicz, Oppenheimer e Jerusalem, i quali sarebbero giunti alle stesse conclusioni dei maestri del sospetto, seguendo però una via parallela: la linea di sviluppo del positivismo.

L'aspetto, a nostro avviso, più interessante della sociologia mannheimiana è l'impostazione metodologica. Mannheim concepisce la *Wissenssoziologie* come lo studio della conoscenza attualmente diffusa non solo nei circoli accademici, ma anche tra la gente comune e gli agenti politici. Tuttavia, le fonti primarie alle quali fa riferimento non sono interviste e questionari, attraverso i quali il ricercatore dovrebbe cercare di intercettare l'opinione della gente comune, ma documenti scritti. Inoltre, questi documenti gli interessano nella misura in cui mostrano l'evoluzione storica del pensiero e delle società in cui esso sorge. In altre parole, la disciplina che lo studioso tedesco-ungherese ha in mente è una sorta di "storia delle idee", ma coltivata con una sensibilità sociologica. Su questo punto, è piuttosto esplicito.

> If, therefore, we are to rise to the demands put upon us by the need for analysing modern thought, we must see to it that *a sociological history of ideas* [enfasi nostra] concerns itself with the actual thought of society, and not merely with self-perpetuating and supposedly self-contained systems of ideas elaborated within a rigid academic tradition[195].

E, ancora, poco sotto, spiega che i metodi della sociologia della conoscenza sono già stati forgiati dai teorici dell'ideologia, i quali hanno preso in mano i documenti, i libri, i giornali, i manifesti, i *pamphlet* della parte opposta e hanno cercato in essi i motivi nascosti, gli interessi economici, i condizionamenti sociali. Sicché, i sociologi della conoscenza

---

[194] Ivi, p. 278-279.

[195] Ivi, p. 65.

hanno semplicemente trasformato quelle che erano le armi intellettuali delle parti in lotta in un metodo di ricerca generale nel campo della storia intellettuale e sociale.

> To begin with, a given social group discovers the "situational determination" (*Seinsgebundenheit*) of its opponents' ideas. Subsequently the recognition of this fact is elaborated into an all-inclusive principle according to which the thought of every group is seen as arising out of its life conditions. Thus, it becomes the task of *the sociological history of thought* [enfasi nostra] to analyse without regard for party biases all the factors in the actually existing social situation which may influence thought. This *sociologically oriented history of ideas* [enfasi nostra] is destined to provide modern men with a revised view of the whole historical process[196].

Nel 1936, l'opera di Mannheim viene tradotta in inglese da Louis Wirth ed Edward Shils, ma negli Stati Uniti sarà soprattutto Robert K. Merton a "lanciare" e poi sviluppare la sociologia della conoscenza con alcuni penetranti saggi, tra i quali *The Sociology of Knowledge*, apparso nel numero di novembre 1937 della rivista internazionale di storia della scienza *Isis*[197], *Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge*, del 1941, e infine *Paradigm for the Sociology of Knowledge* del 1945, ove lo studioso americano produce un tentativo di codificare e sistematizzare i contributi teorici del campo. Gli ultimi due articoli verranno poi inseriti in una fortunata raccolta di saggi, *Social Theory and Social Structure*, che costituisce un classico immancabile nella biblioteca di ogni sociologo contemporaneo. Attraverso questa traiettoria, le idee fondamentali della *Wissenssoziologie* transitano dall'ambiente culturale tedesco, in cui sono nate, a quello americano, rimbalzando poi da quest'ultimo in tutto il mondo.

Se, quand'anche con intenti diversi, tanto la teoria dell'ideologia del XIX secolo quanto la sociologia della conoscenza del XX secolo si pongono la questione del legame genetico tra un certo punto di vista e le condizioni sociali in cui esso nasce, è perché già in quei secoli è evidente la problematicità intrinseca della categoria della verità. C'è, in altre parole, la consapevolezza che non ci sono semplicemente bugiardi da una parte e sinceri dall'altra, stupidi da una parte e intelligenti dall'altra, ma *dietro*

---

[196] Ivi, p. 69.

[197] R. K. Merton, *The Sociology of Knowledge,* «**Isis»,** Vol. 27, No. 3 (Nov., 1937), pp. 493-503.

ogni rappresentazione della realtà ci sono degli interessi socioeconomici, delle pulsioni, dei desideri inconfessati, o comunque un sostrato culturale sedimentato nei secoli che spinge a vedere il mondo in un certo modo piuttosto che in un altro.

L'emergere di questa disciplina dimostra che non è fenomeno dei nostri giorni il conflitto politico esasperato, caratterizzato da odio profondo, notevole aggressività verbale e talvolta persino fisica, incommensurabilità delle posizioni, impossibilità di capirsi, di discutere, di dialogare. È proprio perché già allora si osservavano questi aspetti della politica reale, in netta contrapposizione alle belle parole scritte nelle costituzioni e nelle leggi, che alcuni scienziati sociali hanno deciso di analizzare i prodotti della cultura *dall'esterno*, in una prospettiva sociologica o antropologica.

Detto in altre parole, se qualcuno oggi è convinto che ci troviamo in una fase "patologica" della vita politica, sappia che la sociologia ha elaborato da almeno un secolo gli strumenti per studiare, analizzare, anatomizzare, diagnosticare "pazienti" di questo tipo. Per illustrare come sia possibile leggere l'odierno dibattito politico attraverso le lenti della *Wissenssoziologie,* faremo riferimento ai principi della disciplina come sono stati codificati da Robert K. Merton.

Innanzitutto, nell'accezione della *Wissenssoziologie*, il concetto di "conoscenza" è sufficientemente comprensivo per fare spazio anche alle idee politiche. Scrive Merton che «il termine "conoscenza" deve essere preso in una accezione molto ampia, in quanto gli studi in quest'area hanno considerato praticamente tutta la gamma dei prodotti culturali (idee, ideologie, principi etici e giuridici, filosofia, scienza, tecnologia)»[198].

È vero che si usano distinguere i "giudizi di fatto" (quelli della scienza) dai "giudizi di valore" (quelli dell'etica e dell'estetica), e che solo ai primi si applica la categoria della verità. I secondi, fondati sulle categorie della bontà e della bellezza, non sono né veri né falsi. Tuttavia, le dottrine politiche non sono costituite soltanto da giudizi di valore. Esse contengono almeno tre tipi diversi di proposizioni: giudizi di fatto, imperativi ipotetici e imperativi categorici. Facciamo qualche esempio preso dalla politica corrente. Proposizioni descrittive come «gli immigrati islamici sono potenziali terroristi», oppure, «gli immigrati sono brave

---

[198] R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale. III. Sociologia della conoscenza e sociologia della scienza*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 837.

persone che scappano dalla fame e dalla guerra» sono giudizi di fatto, da alcuni considerati veri e da altri falsi. Ad essi si applica, dunque, la categoria della verità (o, se si preferisce, della verosimiglianza). Proposizioni condizionali come «se vuoi il benessere del tuo paese devi frenare l'immigrazione», oppure, «se vuoi il benessere del tuo paese devi favorire l'immigrazione» sono imperativi ipotetici, dei quali si può ancora predicare la verità o la falsità. Sono, infatti, leggi socio-tecniche e dunque forme di "sapere", la cui effettività dipende dalla verità dei giudizi di fatto su cui implicitamente si fondano. Proposizioni normative come «dobbiamo avere un unico governo mondiale», oppure, «dobbiamo difendere il principio di autodeterminazione dei popoli» sono, invece, imperativi categorici. Solo a questi ultimi non si può applicare la categoria della verità o della falsità. Tali giudizi possono essere concepiti come buoni o cattivi, nel cuore prima ancora che nella mente, giammai come veri o falsi.

Oltretutto, c'è chi non esita a includere nell'ambito della "conoscenza" anche gli imperativi categorici (certo non nell'ambito della scienza empirica, ma pur sempre nell'ambito del sapere in senso lato). Il cognitivismo, o possibilità di conoscere i valori, è una posizione propria del cattolicesimo. Ma, quand'anche si rifiuti lo status di conoscenza agli imperativi categorici, restano comunque in campo indicazioni prescrittive, gli imperativi ipotetici, che si fondano su giudizi di fatto e, dunque, su un processo cognitivo. Ecco perché si può concepire la filosofia politica come un legittimo oggetto di studio della sociologia della conoscenza.

Considerato il caos assionormativo seguito al Brexit e all'elezione di Trump, leggere in chiave di *Wissenssoziologie* gli avvenimenti politici contemporanei non è solo legittimo, ma anche opportuno. Sempre Merton ci ricorda infatti che «la sociologia della conoscenza acquista significato in un determinato complesso di condizioni sociali e culturali. Con l'aggravarsi dei conflitti sociali, le differenze di valori, di atteggiamenti e di processi mentali fra gruppi si accrescono fino a che gli orientamenti che i gruppi avevano in comune vengono oscurati da incompatibili differenze. Non solo essi sviluppano distinti cosmi intellettuali, ma l'esistenza stessa di ciascuno di questi cosmi è una sfida alla validità e alla legittimità degli altri»[199].

Il sociologo americano ci ricorda anche che «la coesistenza all'interno

[199] Ivi, p. 840.

della stessa società di questi punti di vista e interpretazioni opposte conduce ad una reciproca e attiva *diffidenza* tra gruppi. In un contesto di diffidenza, l'oggetto di indagine non è più il contenuto delle opinioni e delle affermazioni per determinare se esse siano valide o meno, non si confrontano più le opinioni con l'evidenza, ma ci si pone un'altra domanda: come avviene che siano asserite proprio queste opinioni?»[200].

Insomma, quando le affermazioni di una parte sembrano all'altra un abominio o una pazzia, significa che siamo di fronte a un fenomeno che non può più essere semplicemente rubricato come dibattito politico o accademico. Se il fenomeno riguarda una persona, diremo che è un "caso psicologico" o un "caso psichiatrico". Sigmund Freud notava che, se una persona sostenesse che il centro della terra è fatto di marmellata, il risultato della nostra obiezione sarebbe «una *deviazione dei nostri interessi; invece di rivolgerci ad investigare* se l'interno della terra è realmente fatto di marmellata o no, *noi ci chiederemmo che genere di uomo può essere un individuo che si è messo in testa un'idea di questo genere*»[201]. In altre parole, si scivolerebbe nel giudizio *ad hominem*.

Se, però, a sostenere tesi ritenute "folli" sono gruppi estesi di persone, milioni di persone, non siamo più nel campo della psicologia o della psichiatria. Siamo di fronte ad un "caso sociologico". Tanto più se l'accusa di follia o di abominio, tra i gruppi in conflitto, *è reciproca*. In questa situazione, entrano in gioco quelle che Merton chiama "spiegazioni funzionalizzate". Oggi il funzionalismo non è più di moda e dunque si evita come la peste il termine "funzione", ma poiché – aldilà delle mode intellettuali – la sostanza del problema esiste ancora, si parla comunque di motivi nascosti, di determinanti socio-culturali, di interessi materiali, di condizionamenti ambientali, ecc. Si cerca in ogni caso di capire *cosa c'è dietro* una certa narrazione.

Del resto, sono gli stessi partiti in causa che cercano di capire cosa ispiri davvero le affermazioni della parte avversa. Gli agenti politici applicano però solo agli avversari e mai a se stessi questo trattamento sospettoso. In entrambi gli schieramenti si sospetta il complotto. I sovranisti ritengono che dietro la posizione globalista ci siano i soldi delle

---

[200] *Ibidem.*

[201] S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1976. Cit. da R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 840.

grandi banche d'affari che fluiscono nelle tasche degli *opinion leader* e l'ingenuità di chi, pur non guadagnandoci nulla, si lascia abbindolare e partecipa alle manifestazioni colorate. I globalisti ritengono che dietro la posizione sovranista che si diffonde in Occidente ci siano i soldi della Russia, talvolta gli hackers e i servizi segreti di Vladimir Putin, ed è pura paranoia credere che le banche d'affari abbiano in mano le leve del potere nei paesi capitalistici.

I litiganti si accusano reciprocamente di stupidità, di complottismo, di disonestà intellettuale, mentre un'indagine sociologica si pone come obiettivo l'individuazione delle basi esistenziali alle quali ricondurre *tutte le narrazioni in campo*. Anche lo scopo complessivo della *Wissenssoziologie* è diverso. Mentre le parti in conflitto credono che ricondurre certe posizioni assionormative o analitico-descrittive a un qualche "sostrato sociologico" serva a screditarle, a metterle fuori gioco, a confutarle, il sociologo non ha né questa convinzione né questo scopo. Il sociologo della conoscenza prende sul serio le accuse complottistiche delle parti in lotta *e cerca di verificarle*. In altri termini, si spinge aldilà dello scontro retorico di superficie, allo scopo di arrivare a una comprensione più profonda dell'intera questione.

Com'è facilmente comprensibile, questo tipo di approccio non ha mai riscosso grande simpatia nei gruppi analizzati, né nella sua forma originale (la teoria dell'ideologia) né nella sua forma evoluta (la sociologia della conoscenza). Distinguendo tra rapporti di produzione e sovrastruttura ideologica (Karl Marx), tra istinti naturali e morale del risentimento (Friedrich Nietzsche), tra pulsioni libidiche e meccanismi di difesa (Sigmund Freud), tra residui e derivazioni (Vilfredo Pareto), ecc., molti studiosi hanno dato l'impressione di voler distinguere, più o meno apertamente, tra realtà e illusione, tra realtà e apparenza, o quantomeno tra realtà che conta e realtà che non conta. Perciò, sempre con le parole di Merton, «qualunque sia l'intenzione degli studiosi, le loro analisi tendono ad avere una qualità corrosiva: tendono a denunziare, secolarizzare, ironizzare, satireggiare, alienare e svalutare il contenuto intrinseco di professate credenze o punti di vista accettati. Si considerino solo le connotazioni dei termini scelti in questi contesti per indicare credenze, idee e pensieri: inganni vitali, miti, illusioni, derivazioni, folklore, razionalizzazioni, ideologie, facciata verbale, pseudo-ragioni, ecc.»[202].

---

[202] R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 841.

Sembra quasi che il sociologo voglia ergersi al di sopra delle parti, assumendo una posizione di obiettività e dunque di superiorità, di fronte alle illusioni e alle idiosincrasie, se non proprio alle menzogne, dei soggetti "anatomizzati". Del resto, poca simpatia ispirano pure gli intellettuali postmoderni quando definiscono "narrazioni" le visioni del mondo degli altri studiosi (i positivisti, i moderni, i razionalisti) e mai la propria, sicché negano in linea di principio il concetto di oggettività, ma sembrano trattare la propria lettura della realtà come più appropriata (vera? oggettiva? valida?). Sulla sociologia della conoscenza gravano, insomma, due sospetti: 1) lo snobismo intellettuale; 2) la fallacia relativistica. Perciò, si capisce chi, sentendo parlare di questa disciplina, storce la bocca.

In realtà, ci sono state approfondite discussioni di questi problemi, sono state trovate diverse soluzioni e, intorno a queste soluzioni, si sono formate scuole di pensiero. Metteremo brevemente a confronto la posizione di Mannheim e quella di Merton. Vi sarebbe poi da aprire tutto un capitolo sulla sociologia della conoscenza post-mertoniana, ma abbiamo già parlato della questione in altri due libri[203] e la discussione ci porterebbe troppo lontano. Qui vogliamo presentare la soluzione *originaria* a questi problemi ed essa nasce proprio dal confronto critico tra Merton e Mannheim.

Lo studioso tedesco-ungherese cerca di sfuggire alla fallacia relativistica attraverso tre strategie: 1) Criteri dinamici di validità; 2) Garanzie strutturali di validità; 3) Relazionismo (o prospettivismo).

Secondo il criterio dinamico di validità, per capire chi ha una visione ideologica o utopica della realtà, ovvero chi distorce i fatti per giustificare un assetto della società che in realtà sta cadendo a pezzi (ideologia), oppure chi distorce i fatti prefigurando un futuro assetto della società che in realtà non si presenterà mai (utopia), è sufficiente aspettare e vedere chi vince. Si tratta dunque di operare una diagnosi retrospettiva, basata sul principio pragmatico *might is right*. In altre parole, non possiamo sapere chi ha ragione quando siamo ancora completamente immersi nel dibattito (nel nostro caso quello tra globalisti e sovranisti). Soltanto, *ex post facto* possiamo capire davvero chi era allucinato e chi leggeva correttamente la realtà.

---

[203] Cfr. R. Campa, *Epistemological Dimensions of Robert Merton's Sociology*, Copernicus University Press, Torun 2001; Id., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.

Applicando il criterio dinamico di validità, alla luce dei risultati del Brexit e delle elezioni americane, ora dovremmo concludere che negli anni scorsi i sovranisti avevano una percezione corretta della realtà, mentre i globalisti vivevano in un mondo di fantasie.

Sappiamo bene, però, che questo criterio non è risolutivo, perché in situazione di crisi i perdenti tendono a dividersi in due gruppi. Una parte ammette l'errore e riorienta la propria posizione. L'altra parte continua a sostenere la propria narrazione. Ciò accade per due ragioni fondamentali. La prima è che la filosofia politica, come abbiamo spiegato sopra, contiene almeno tre tipi di asserzioni: giudizi di fatto, imperativi ipotetici, imperativi categorici. L'imperativo categorico della costruzione dello stato globale o della difesa della sovranità nazionale non potrà mai essere inficiato da una sconfitta, semplicemente perché un valore non può essere negato da un fatto (e viceversa). L'utopista che perde potrà sempre dire che *i tempi non sono maturi*, ma non abbandonerà l'utopia. L'ideologo che perde potrà sempre dire che *ha perso una battaglia ma non la guerra*. Chi abbandona il fronte in seguito alla sconfitta è chi, fondamentalmente, non conduce la battaglia sulla base di un ideale, ma per motivi opportunistici. È globalista o sovranista a seconda di quella che, contingentemente, è la sua convenienza personale.

Vi è, dunque, chi non abbandona mai il principio, anche nella sconfitta, o perché ha interessi economici intrinsecamente legati all'applicazione di quel principio (il capitale transnazionale nel caso della globalizzazione, l'industria nazionale nel caso del sovranismo), o perché è un idealista che pur non guadagnandoci nulla, o magari perdendoci, difende l'idea in se stessa di un mondo senza confini o dell'autodeterminazione dei popoli. Questo si applica sia ai globalisti, nel periodo post-2016, sia ai sovranisti, che hanno subito diverse sconfitte negli anni novanta del secolo scorso, ma non per questo si sono arresi al progetto del "nuovo ordine mondiale".

La seconda ragione per cui il criterio dinamico di validità non risolve il problema è diretta conseguenza della prima. I perdenti che non si arrendono sposteranno la battaglia sul piano storiografico. Sosterranno che non c'è stata affatto la vittoria dell'avversario, anche se così sembra. Grideranno che l'avversario ha barato. Diranno che il sistema elettorale premia una minoranza (questo è un argomento spesso utilizzato, perché tutti i sistemi elettorali sono costruiti per garantire la governabilità). E via dicendo. Merton circoscrive la validità del criterio proposto da Mann-

heim con queste parole: «Come Schelting ha mostrato, questo criterio retroattivo presuppone proprio i criteri di validità che Mannheim desidera sostituire: in quale altro modo, infatti, può l'osservatore dimostrare che la sua visione del processo storico è corretta?»[204].

Il secondo criterio proposto da Mannheim è quello della "garanzia strutturale di validità". Si tratta, in pratica, di quello che sopra abbiamo icasticamente chiamato "snobismo intellettuale". Mannheim era effettivamente convinto che i sociologi della conoscenza potessero offrire un punto di vista obiettivo, sganciato dalle idiosincrasie dei gruppi in lotta, non solo perché sarebbero capaci di guardare il dibattito *dall'esterno*, ma perché sarebbero stabilmente locati all'*esterno* rispetto ad esso. Perlomeno, il discorso varrebbe per quegli intellettuali che non sono socialmente e politicamente impegnati (nel nostro caso, che non sono né globalisti né sovranisti). In parole semplici, l'intellighenzia costituirebbe una sorta di casta sacerdotale, di classe a sé. L'obiettività degli intellettuali deriverebbe dal fatto che essi sono reclutati da tutte le classi sociali e gruppi politici, ma poi socializzati, educati, indottrinati al rigore del pensiero scientifico e dell'ethos della scienza.

Anche questa posizione viene respinta da Merton come insoddisfacente. Innanzitutto, non è nuova. Già Hegel e Marx avevano, in precedenza, proposto una soluzione analoga. «Lo storicismo idealistico di Hegel garantiva della sua verità assumendo che l'*absolute Geist* era tornato in se stesso nella filosofia hegeliana in quanto la storia aveva finalmente raggiunto la sua meta. Per Marx, lo stesso genere di postulato trova nel proletariato l'attuale esponente di un processo storico immanente che dà soltanto ad esso la possibilità di un pensiero sociale corretto. E Mannheim trova una garanzia strutturale della validità del pensiero sociale nella "posizione aclassista" degli "intellettuali socialmente non impegnati" (*Sozialfreischwebende Intelligenz*)»[205]. Oltre a non essere nuova, la soluzione non regge sul piano epistemologico. Merton nota sarcasticamente, che «[q]uesti tentativi per salvarsi da un estremo relativismo ricordano gli sforzi del barone di Münchausen di emergere da una palude tirandosi per i baffi»[206].

Chi frequenta gli ambienti accademici sa bene che molti intellettuali

---

[204] R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, cit., p. 919.

[205] Ivi, p. 924.

[206] *Ibidem.*

mostrano esattamente quelle idiosincrasie e quella partigianeria che ritroviamo nel mondo politico e nella società civile. Mannheim ribatterebbe che lui si riferisce soltanto a quelli *ideologicamente neutrali*. Certamente, esistono studiosi che mostrano un grado di obiettività, di distanza dalle proprie idee, di onestà intellettuale superiore a quello di altri loro colleghi, che paiono invece completamente intossicati dalle proprie idee. Ma una analoga situazione la possiamo trovare anche tra la gente comune, al di fuori delle mura accademiche.

Per Merton, il sociologo della conoscenza non deve di necessità essere un "alieno". Può tranquillamente avere una propria posizione politica. Può essere socialista o liberale, conservatore o anarchico, e nel contempo studiare dal punto di vista sociologico queste e altre dottrine politiche. Nel nostro caso, possiamo ammettere che un sociologo della conoscenza possa contribuire allo studio del dibattito in corso sul referendum britannico o le elezioni americane, da un punto di vista *esterno*, pur essendo lui stesso o lei stessa un *insider*, ovvero un globalista o un sovranista. Del resto, i sociologi vivono in questo mondo, né condividono il clima culturale, e subiscono personalmente le conseguenze delle dinamiche storiche. Possiamo aspettarci che ragionino provvisoriamente come se fossero extraterrestri, ma non che lo diventino.

Certamente, per stabilire la genesi storico-sociale delle dottrine politiche, per anatomizzarle, per metterle a confronto, per relazionarle con i sostrati, un sociologo deve prima porle tutte idealmente sullo stesso piano. Nel caso specifico, deve innanzitutto riconoscere la *pari dignità* del globalismo e del sovranismo. Se questa stessa operazione preliminare disturba la coscienza di qualcuno, significa che non è tanto il sociologo quanto questo *qualcuno* che vuole ergersi, per principio, in una posizione di superiorità morale e intellettuale rispetto agli altri. Ma questo porsi moralmente al di sopra delle altre parti in lotta non rappresenta di certo la soluzione del problema. Anzi, *questo è il problema.*

Questa osservazione introduce il terzo criterio formulato da Mannheim, che Merton pare sottoscrivere: il "relazionismo" o "prospettivismo". Se è vero che ogni convinzione personale è relativa al punto di osservazione e l'idea che questa convinzione (e solo questa) sia "vera" riposa sulla *fede* che ci si trovi nel punto d'osservazione privilegiato, è anche vero che, almeno per quanto riguarda i giudizi di fatto e gli imperativi ipotetici, in ultima istanza, *qualcuno ha ragione e qualcuno ha torto.* Se un globalista afferma che «non ci sono terroristi tra i rifugiati» e poi un

rifugiato politico commette un atto di terrorismo, possiamo concludere che l'affermazione del globalista è falsa. Allo stesso modo, se un sovranista afferma che «gli immigrati non hanno voglia di lavorare» e poi si dimostra che qualche immigrato lavora, possiamo concludere che l'affermazione del sovranista è falsa. Ma lo stesso discorso vale per le affermazioni vere. Se il sovranista afferma che «gli immigrati musulmani violentano le donne svedesi e tedesche» e il fatto viene confermato dagli inquirenti, dobbiamo concludere che l'affermazione è vera. Allo stesso modo, se il globalista afferma che «sono state le potenze occidentali a scatenare le guerre che ora mettono in fuga i profughi» e l'affermazione risulta confermata, dobbiamo concludere che l'affermazione del globalista è vera. In altre parole, la sociologia della conoscenza basata sul principio relazionista ci dice quali sono le ragioni per cui il globalista e il sovranista vedono alcuni fatti e non altri, parlano di alcuni fatti e non di altri, si sbagliano su alcuni fatti e non su altri, ma non ci dice che la verità non esiste. Ci dice soltanto che non è suo compito stabilire questa verità.

La missione dei sociologi della conoscenza è investigare situazioni di fatto, mettendo in relazione certe affermazioni, certe visioni parziali, con certi interessi. Poiché il termine "relativismo" ha ormai assunto una forte connotazione ideologica, legata al rifiuto e al superamento totale del concetto di validità epistemica (o etica), Mannheim sostituisce questo termine con quello, meno compromesso sul piano filosofico, di "relazionismo" o "prospettivismo".

Il sociologo della conoscenza non intende screditare una particolare dottrina né, tantomeno, vuole screditarle tutte, precipitando nello scetticismo assoluto e nella fallacia relativistica. Anzi, cerca le basi esistenziali di tutte le dottrine, inclusa la propria, proprio perché vuole assumere una posizione *più realistica*. Di fronte a gruppi che si autorappresentano come animati da grandi ideali e accusano di abominio, corruzione e complottismo i gruppi avversi, il sociologo della conoscenza prende atto della posizione ideale di tutti i contendenti, per poi notare che nessuna formazione politica funziona senza soldi e nessuna ideologia sopravvive senza un sostrato materiale di interessi che ne consenta l'esistenza.

In altre parole, la questione epistemologica della validità dei giudizi di fatto contenuti nelle dottrine politiche va distinta da quella propriamente sociologica della base esistenziale degli stessi. Possiamo essere consapevoli delle determinanti sociali del nostro o dell'altrui pensiero, senza che quest'ultimo ne risulti inficiato. La verità appartiene a un'altra

sfera, che può essere eventualmente sondata con strumenti logico-empirici. Di qui la nota affermazione di Merton: «La "rivoluzione copernicana" in quest'area di indagine è stata l'ipotesi che non soltanto l'errore o l'illusione o le credenze non autentiche fossero socialmente (storicamente) condizionate, ma che lo fosse anche la scoperta della verità»[207].

Merton aggiunge che Mannheim, assumendo la posizione prospettivistica, non fa altro che tornare sui propri passi per riabbracciare quella che era già la posizione epistemologica di Heinrich Rickert e Max Weber. «Il pensiero determinato dalla situazione non è più inevitabilmente pensiero ideologico, ma implica una certa "probabilità" che colui che occupa una determinata posizione nella struttura sociale debba pensare in un certo modo. La validità delle proposizioni non è più accertata attraverso l'analisi *wissenssoziologische*, ma mediante l'analisi diretta dell'oggetto. […] La concezione di Mannheim del "prospettivismo" è in sostanza uguale alla concezione di Rickert e Weber della *Wertbeziehung* (per cui i valori sono importanti per la formulazione del problema scientifico e per la scelta dei dati, ma non sono rilevanti per la validità dei risultati)»[208].

In conclusione, non si può nascondere che, per coltivare la sociologia della conoscenza, serva una certa dose di scetticismo, disincanto, disillusione. Tuttavia, chi ha denunciato il carattere autoconfutatorio dello scetticismo o della stessa *Wissenssoziologie*, ideologia tra le ideologie che relativizzerebbe tutto fuorché se stessa, non tiene conto del fatto che esistono diverse scuole di pensiero all'interno di questa disciplina. In passato, noi stessi abbiamo riversato queste critiche contro le forme più estreme di sociologismo, ma la sociologia della conoscenza nella sua forma originale non afferma che non esistono verità o fatti. Afferma soltanto che è opportuno cercare *altre* verità e *altri* fatti che risultano scomodi per entrambi gli schieramenti politici e sui quali i cultori delle altre discipline sorvolano, perché li ritengono poco edificanti.

Una domanda, a questo punto, può sorgere spontanea nel lettore: se siamo tutti comunque partigiani, quale giovamento può venire dall'assumere una prospettiva che sembra tanto una forma di autocritica? In altre parole, perché mai un globalista o un sovranista dovrebbero uscire momentaneamente dalla trincea, indossare le lenti della *Wissensso-*

---

[207] Ivi, p. 843.

[208] Ivi, pp. 920-921.

ziologie e guardarsi dall'esterno?

Una metafora calcistica può aiutare a capire l'utilità di questa prospettiva, anche in termini pragmatici. È impossibile che una squadra di calcio sia sempre perfetta. Perciò, se i giocatori, dopo una sconfitta, invece di interrogarsi sui propri errori, iniziano a recriminare sui rigori non concessi, ad accusare l'arbitro di essere corrotto, a insultare gli avversari per le loro scorrettezze, a rimproverare il pubblico per non averli sostenuti abbastanza, a lamentarsi delle condizioni del campo di gioco, a protestare perché il pallone era troppo leggero o troppo pesante, *brief*, a razionalizzare la situazione per confermare la narrazione che loro sono sempre e comunque i più bravi, non faranno mai progressi. Al contrario, se i giocatori, invece di demonizzare l'avversario, pur mantenendo fermo il principio di voler vincere il campionato (l'imperativo categorico), si interrogano sull'origine profonda dei propri errori e dei propri successi tecnici e tattici (i giudizi di fatto e gli imperativi ipotetici), è molto probabile che riescano a crescere, a migliorare, a modificare l'assetto di gioco quando necessario, per raggiungere l'obiettivo finale.

BIBLIOGRAFIA

Campa R., *Epistemological Dimensions of Robert Merton's Sociology*, Copernicus University Press, Torun 2001;

Campa R., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.

Drezner D. W., *Why the post-truth political era might be around for a while*, «The Washington Post», 16 giugno 2016.

Flood A., *"Post-truth" named word of the year by Oxford Dictionaries*, «The Guardian», 15 novembre 2016.

Freedland J., *Post-truth politicians such as Donald Trump and Boris Johnson are no joke*, «The Guardian», 13 maggio 2016.

Freud S., *Introduzione alla psicanalisi (Nuova serie di lezioni)*, in Id., *Opere di Sigmund Freud*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

Herman E., Chomsky N., *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988 [trad. it. *La fabbrica del consenso. La politica e i mass media*, Milano, Il Saggiatore 2014].

Machiavelli N., *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi, Torino 2016 [1513].

Mannheim K., *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1979 (1936).

Merton R. K., *Teoria e struttura sociale. III. Sociologia della conoscenza e sociologia*

della scienza, Il Mulino, Bologna 2000.
Merton R. K., *The Sociology of Knowledge,* «Isis», Vol. 27, No. 3 (Nov., 1937), pp. 493-503.
Orwell G., *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949 [trad. it. *1984,* Mondadori, Milano 2016].
Pazzanese C., *Politics in a "post-truth" age*, «Harvard Gazette», 14 luglio 2016.
Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1988.
Ricœur P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Édition du Seuil, Paris 1965.
Timpanaro Cardini M. (a cura di), *I Sofisti. Frammenti e testimonianze*, Laterza, Bari 1954.

Second Section

Contributions in English

DEFINING HONOR. A LOOK AT MODERN LEXICOGRAPHICAL WORKS

Dawid K. Wieczorek

Jagiellonian University in Krakow
dawid.wieczorek@doctoral.uj.edu.pl
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 119-132

ABSTRACT

This article outlines the origins of the word "honor" in Western Civilization, and the definitions given to it in the first modern lexicographical works. The study is limited to major European languages: English, French, German, and Italian. Polish tradition is also included because of the similar spelling, and similar meanings that can be found in given examples. The history of the term-and-concept "honor" reaches at least Ancient Roman tradition and lasts until contemporary times. The conclusion of this analysis is that the existence of the word "honor" in Western Civilization for over two thousand years reveals its culture-forming importance. It is not only because of the huge importance it was given by some of the most prominent Western thinkers. Another reason why the term-and-concept of "honor" is important nowadays is its importance in understanding the phenomenon of modern terrorism.

1. ORIGINS OF THE WORD *HONOR*

The Oxford Dictionary, among many variants, defines honor[209] first of all as "high respect; esteem".[210] The roots of this word reach back to the Ancient times, mostly Roman tradition. The Old-Latin word *honos* is perceived as the antecedent of the Modernized-Latin language *honor*. Honos was the name of one of the Roman gods that was the patron of bravery and justice, especially during warfare. Honos at the very beginning was just a name for a god (Platner 1929, 258-260). It was around the 3rd Century BC when the Roman politician and warlord, Fabius Maxi-

[209] *honor* is the American spelling for the British *honour*.
[210] oxforddictionaries.com [25-11-2016].

mus, ordered a temple devoted to this god to be raised (ibid.). Although the temple does not exist anymore, Samuel Ball Platner proves that the god itself was depicted with two attributes, a spear and the horn of plenty implying the military character of this god[211]. The spear is a symbol of war, and the horn of plenty reflects inner wealth, courage, and overcoming fear in battle.

The co-appearance of these symbols in the figure of the god reveals the importance of the previously mentioned traits for the Ancient Romans. After almost two centuries, Marcus Tullius Cicero writes about *honor* – a modernized but equivalent version of *honos*. Basically, there are two sources of wealth: the first one is connected to material goods (money, possessions, etc.), and the second source is moral. Although Cicero gives no clear definition of honor, to quote him "honor is the reward of virtue" [*honor est praemium virtutis*] (Stone 2005, 167), and it can be described both as moral and ethical. More than that, it is not completely separated or alienated from business. According to George Bragues:

> Cicero is not so naïve as to fail to see that the beneficial and the honorable may come into tension, noting various examples from business to illustrate the dilemma. But he insists a businessperson can be ethical and prosper at the same time once he/she comprehends the social fellowship of humanity (Bragues 2010, 21).

There is also another important work of Cicero, *On Moral Duties*, in which he mentions honor in various contexts almost thirty times (Cicero/Miller 1928). There are also other examples from this period for using the word honor. It can be found in the writings of Titus Livius (Livius / Kościołek 1968), Ovid (Ovid 2004), Plautus (Riley 1912), Quintilian (Quintilian / Butler 1920), Aulus Gellius (Gellius / Rolfe 1927), Sallust (Sallust / Ahlberg 1919), Suetonius (Suetonius / Thomson), Valerius Maximus (Maximus / Kempf 1888) and Tacitus (Tacitus / Church et al. 1942). Besides the different contexts of using this word, such as religion, military warfare, morality, ethics, and many others, one can find a common root for all of them – it is honesty and respect.

Boetius, who translated the works of Aristotle, also contributed to the popularization of honor. Aristotle used the word *time*, translated by

---

[211] Honos was also depicted on Ancient Roman coins, e.g. see the collection at <davy.potdevin.free.fr> [24-11-2016].

Boetius into Latin as *honor*. Despite different origins, it shares the meaning related to respect and honesty. There was also a Latin grammarian, Gaius Marius Victorinus, who translated works of Aristotle, among others. He is also important because he wrote commentaries to the works of Cicero. Paul Vincent Spade claims even that all knowledge about logic, until the 12th Century, is owed to these translations (Spade 2013). From the time of these translations onwards, we can speak of two important phenomena for the further development of Western Civilization: 1) the broadening of the semantics of honor due to the preservation and translation of works from different traditions (Roman, Greek, Hebrew, and Christian); 2) the strong influence of Greek and Roman philosophers on the Middle Ages.

The Middle Ages was not a very profound period in history when it comes to honor, mostly because of it being replaced with another related word, *dignitas*, probably more appropriate for the dominant religion at that time, Christianity. Nevertheless, honor still can be identified when it comes to chivalry. Knights' honor is mentioned among others by Richard Barber (Barber 2000), who writes about chivalry in the Middle Ages. As this social group was mainly involved in wars, honor was associated with glory and fame, but also with courage. There are many literary examples proving the usage of the word honor, such as *The Song of Roland*, *Beowulf*, or the tale of King Arthur just to name a few of them. Many works at that time remained anonymous, but we can find some passages on honor in works of one of the most important thinkers of the Middle Ages, Thomas Aquinas. He writes about honor in *Summa Theologiae*, mainly discussing magnanimity. In answering question number 129 on whether magnanimity is about honors, he explains: "But honor is a concupiscible good since it is the reward of virtue. Therefore it seems that magnanimity is not about honors." (Aquinas 1947, II: 129). This is strong evidence that Aquinas shared Cicero's understanding of honor. Since the Middle Ages, honor has become specific for some social groups reinforced by so called "honor codes". These are written or spoken sets of rules and behavior shared by communities or social classes. As chivalry developed into nobility in many European countries, honor was still present in their codes of behavior. It is still visible in dueling codes, but also in the education that aristocrats / nobility received, e.g. the model of education advised by John Locke in *Some Thoughts Concerning Education* (Locke 1693).

Indeed, the peak of popularity of honor codes dates much later, i.e. Modern Times. Enlightened philosophers started returning to the classical philosophy of the Ancient Greeks and Romans, reading it anew, and honor was one of their subjects of interest. Since the appearance of the new, Cartesian model of thinking, we can also speak of more precise conceptualizations and examples of honor.

In order to understand what honor used to mean in the past, and what is means today, it is not enough to identify moments when word honor was only mentioned, but an attempt at reconstructing the meanings of honor is needed as well.

2. Defining Honor. Chosen Lexicographical Examples

Probably the first methodologically-disciplined work attempting to explain the meaning of honor was *Honor redivivus: or, The analysis of honor and armory* written by Matthew Carter, published first in 1660. There we find a plenty of examples of usage of word honor, also referred both: to the Ancient works and real-life examples (Carter 1660, 2, 7). Carter makes classifications of nobility as the referred to honorableness later. He distinguishes "three *Species*: Nobility supernatural, Nobility natural, and Nobility civil or political" (Ibidem, 2). Per this classification, e.g., not noble man could not marry noble person. The Sense of nobility have influenced the sense of honorability, and effected in shaping society, which is another analogy to Ancient Times. Another thinker outlining meanings of honor, Benjamin Truman, gives honor a specific context of dueling in chosen countries. He combines and compares different honor-related rites and customs related to this form of solving problems. But it is not a type of analysis that could give clear definition of honor. Instead, Truman describes a lot of different duels throughout times and places that could be useful in describing honor as a phenomenon. But there is an essay of Robert Ashley, dated between 1596 and 1603 where he clearly defines honor as "A certain testimony of virtue shining of itself, given of some man by the judgment of good men" (Ashley 1947, 34). This is another evidence for continuation of Ancient meaning given by Cicero, and shared by Aquinas.

The historical momentum signed by the invention of the press, and the enormous work of *Encyclopédistes* turned the attention of scholars to

lexicons, *Encyclopaedia*, and specialist dictionaries, as comprehensive works explaining and defining different words, notions, concepts, ideas. Brief and synthesized definitions not only helped to navigate and communicate in the field of new sciences, but they are also a good point of reference when reconstructing meanings of honor.

Since 18th and 19th centuries, such philosophers as Johann Gottfried Herder, continued to develop the idea of nation that entailed the development of national languages. Instead of *lingua franca*, since Enlightenment we should take into consideration also other languages. Accordingly, national dictionaries of most important traditions (French, Anglo-Saxon, Italian, German) of that time should be investigated to find out whether Ancient meaning of honor given above is anyhow equivalent with new locally-born and linguistically formalized traditions. France, United Kingdom, Italy or Germany were not isolated cultures but they affected each other to some degree. Despite being most influential at the time of Enlightenment, they also influenced other linguistic traditions, such as e.g. Polish. Samuel Bogumił Linde, author of the first edition of *Dictionary of Polish Language* does reveal how impactful Western traditions were in fact. His work appeared after *A Dictionary of the English Language* edited by Samuel Johnson and the French *Dictionnaire de l'Académie française*, but it came before the famous Grimm brothers' *Deutsches Wörterbuch* – this is the reason why it should be considered in this analysis. Furthermore, comparing the pivotal lexicons and dictionaries to the most recent editions might help finding contemporary definition(s) of honor.

When it comes to early leading European lexicographical works, one has to mention *A Dictionary of the English Language in which the Words are Deduced from their Originals* edited by Samuel Johnson. Surprisingly, there is no entry fully devoted to honor or the British version —*honour*— but this word and its variations, such as *honour, honourable,* or *dishonourable* are used to describe other concepts (Johnson 1755). The later, Oxford version of the dictionary of the English language includes a separate entry referring to honour (Sampson / Weiner 1989). Here appears the distinction between the North American and British traditions. Apparently, the major distinction lays in the spelling of the word, but not in its meaning. In this work one can find many other spellings of honor, such as *honur, honure, honnoure, honnor, honore,* or *honor-em*. which is support-

ed by various examples dating back to William Shakespeare literary works. All the above, regarding their context, basically mean: reputation, esteem, official honors, a gift, ornament, or grace and beauty (Ibidem). There is a mention of the mute letter *h* that confirms the Latin roots of this word; it can be supported by the fact that in today's Italian language honor is expressed by the word *onore.*

In general, the analysis of the honor entry in the Oxford dictionary leads to distinguishing approximately ten major meanings: first of all, it means respect, esteem or glory, especially when referring to a high social rank, position or title. This type of honor can be awarded and received, but also reached, e.g. on the battlefield or during a duel. This implies reputation, fame, and the good name of the honoree (Ibid.). Secondly, honor can refer to the last feature above, namely a good name. In the context of the monarchic state it is especially visible in the United Kingdom, a country where the highest social classes use noble titles (Earl, Duke, Lord, etc.). In addition to titles, one can detect honors as privileges. The exclusive character of honorable groups such as aristocrats implies a knowledge of how to proceed in different situations, how to behave and what is the right thing to do in order to follow honor codes (Ibid.). In such groups one's *word of honour* is very important; it means a statement or promise without any backing in legal acts or contracts but the spoken word. Keeping one's promises is the feature of *gentlemen* who are then considered trustworthy. Thirdly, honor oscillates around the chastity of women. This meaning of honor is the highest value appreciated among women, although looked at from a male perspective. When her chastity is lost, then a woman's honor is lost. Today, some cultures still cultivate this type of honor, treating it as being deadly serious. Deadly, because some Pakistani families are entitled to kill their family members when having extramarital sex or living a lifestyle contradictory to a more traditional one.

The fourth meaning, according to *The Oxford English Dictionary* means exaltation or awarding of a special social function, position, or rank. In this sense honor is compared to gold, but with an even higher value. The next meaning is linked to the previous, but accentuating more a feature of a man or woman expressing his/her status. Usually, this type is seen during official ceremonies, celebrations, and manifestations. One can also pay honor to an individual, which means not only awarding some medals but financial prizes, too. Honor also still remains a form of courtesy;

in this regard some references were made to the meaning of "etiquette", as more broadly described by Denisa Ćechová in contemporary literature. What is essential in the context of honor groups is that by not obeying some rules, one can be excluded from them (Ćechová 2016, 13). In general, some honor-related manners, rites, and habits are visible in everyday life — from parties, the eating of meals, to funerals (Sampson / Weiner, op. cit.). Moreover, a *salvo of honor* is often committed when war heroes or people of noble birth in some countries die.

Sampson and Weiner mention honor in the educational space, especially the academic and university ones. Honor can mean a special award for proficiency and excellence in scientific disciplines. When somebody is an excellent graduate in France, then usually the highest academic degree is called *très honorable avec felicitations*; this can also be called an "honorable mention". Not only good work but a minted coin can be a mark of honor. Scholarships and special awards are also marks of honor. Outstanding students are usually offered some extra exclusive courses accompanied by a special honorary paycheck. Academia can be compared to some honor groups as well: hierarchical, with particular codes of behavior, sometimes dress codes, language and other related elements. Esteem is one of the more valuable elements of these societies, and measured by titles, awards, degrees and so on.

The seniority over lands, even during feudal times, is another meaning mentioned in the dictionary (Sampson / Weiner, 357). It can be both a phenomenon as well as a person, but it is not always honorable men who are named heroes. It depends on the actions undertaken to prove honorability. For example, a soldier can be a hero but an aristocrat ruling some lands will not be viewed the same way. Besides this, authors in literature also mention honors in games, especially card games. It appears in many linguistic forms and phrases, for example: a *debt of honor, upon one's honor* or *codes and laws of honor.* The meanings change when forming compound words — *honor roll, honor—giver/seeker, honors degree* are just a few that illustrate this.

Despite the slight difference between the spelling of honor in British and American traditions, the second one in its meaning is very similar to the British. The *American Heritage Dictionary of the English Language* edited by William Morris (Morris 1992, 868) defines and describes the uses of the word honor. It is 1) "High respect, as that shown for special merit; esteem"; "A source of cause of credit: *was an honor to the profession*"; "3.a.

Glory or recognition; distinction". They can be symbolized with "A mark token, or gesture of respect or distinction: [for example] *the place of honor at the table*." The same as in previous works, honor has its place in military contexts: "C. A military decoration"; and when referred to titles "D. A title conferred for achievement". It corresponds with descriptions of a man's character and personality: "4. Nobility of mind; probity". According to Morris, honor regulates codes of behavior: "9.a. A code of integrity, dignity, and pride, chiefly among men, that was maintained in some societies, as in feudal Europe, by force of arms; "B. Principled uprightness of character; personal integrity". It does not mean that women are not honorable. The honor of women is expressed as *chastity*: "C. A woman's chastity or reputation for chastity". Again, the analyzed notion appears in sports and academia: "10. honors. Social courtesies offered to guests: *did the honors at tea*" (Ibidem). In addition, one can also find synonyms, idioms, and collocations in the *American Heritage Dictionary of English Language* such as *hommage, reverence, veneration*, *awe, deference, honorable, discharge, honorable mention, honorarium, honorary, honoree*, *honorific*, and *honor society*.

When moving forwards in Western specialist works, it is essential to consider the French *Dictionnaire de l'Académie française*. In this work, reedited until today, one can find very metaphysical references of honor (*honneur*), especially in Augustine of Hippo's works, and the relation of honor to the Christian God (*Dictionaire*… 1694, 568). Special attention is put on *outer* honor, i.e. its social aspect. Basically, besides these, the other meanings are very similar to the previously analyzed sources.[212] *Deshonneur* (Eng.: dishonor) and *honneste* (Eng.: honesty) are both very important notions for judging someone's honorability. The latter concepts

---

[212] *Ibid.*, On dit prov. *A tous Seigneurs tous honneurs,* pour dire, qu'Il faut rendre honneur à chacun selon son rang & sa qualité.

On dit par civilité, *Sauf vostre honneur*, pour dire, Sauf le respect que je vous dois. Il est vieux. *L'honneur sauf je consens à cela, pourveu que cela ne prejudicie pas à l'honneur, l'honneur sauf.*

Honneur, signifie encore, Vertu, probité. *C'est un homme d'honneur, un vray homme d'honneur. c'est un homme plein d'honneur. il aime l'honneur, il aimeroit mieux mourir que de faire une mauvaise action. il y a de l'honneur en son fait. ce sont des gens d'honneur. il n'a ni coeur ni honneur. il est sans honneur. faire reparation d'honneur à une personne qu'on a offensée en son honneur.*

On dit par maniere de serment, *Sur mon honneur. je vous en respons sur mon honneur.*

En parlant des femmes, *Honneur,* signifie Pudicité, chasteté. *C'est une femme d'honneur, sans honneur. Elle a fait faux bond a son honneur. Elle a forfait à son honneur*".

also imply a virtue, a breaking through ethics, and crossing over to morals. More contemporary works, such as *Le Grand Robert de la langue française* De Paul Robert 1989, 235-239) do not differ much from their enlightened ancestors. Maybe some other examples are used to portray the above-mentioned meanings but the core meanings are basically repeated.

What sketches the semantic bounds of honor in Western civilization is confirmed by the Italian tradition. Although Italy was only formed as a united country in 1861, Italian language came into existence long before political unity. One needs to mention an influential work in the language — Angelo Monosini's *Floris Italicae linguae libri novem.* Nevertheless, the heavy critique of this work[213] redirects the analysis onto *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana* (Devoto et al. 1991), which is comparable with previous sources. First of all, the spiritual or metaphysical meaning of honor is displayed. This type of honor can be preserved even when losing all material goods: *tutto è perduto, fuorchè l'onore (*Ibidem, 2066). Then the military aspect is mentioned, as well as the so-called word of honor: *parola d'onore*. A person who gives their word of honor is truthful, sincere, and such a man is called *un uomo d'onore*. But what is especially interesting — that was not identified in previous works — is a crime or honor killing, or an honourable kill — *delitto d'onore* (Devoto, op. cit.) — that is somehow comparable with honor killing among some Arabic cultures, but also in the southern United States of America (McConnell 2013).

There is also educational aspect elaborated a bit more broadly, namely there is a phrase *scolari che fanno onore al maestro* describing honor that students bring to their master. Not only is this an example of idealistic orientation in education, but the hierarchical structure of educational processes. The teacher is not only an instructor or tutor supporting the individual development of students, but also taking care and responsibility for their morals. Besides further aesthetical meanings, there are some other words describing honorability: *onorévole* means simply honorable, usually referring to a personal feature acting towards honorable deeds, as well as a noun *onorévolezza* — honorability, and *onorévolmente* — de-

---

[213] *Cf.* A. Monosini: *Floris Italicae linguae libri novem*: *cf.* H. Burger: *Phraseology*, de Gruyter 2007, Vol.2; F. Pignatti / A. Monosini: *Etimologia e proverbio nell'Italia del XVII secolo – Floris italicae linguae libri novem*, Vecchiarelli Editore 2011; M. Vitale: *Studi di Storia della Lingua Italiana*, LED Edizioni Universitarie 1992.

scribing some actions as honorable. Anyway, these are more social phenomena, rather than straight definitions.

When it comes to Germanic tradition, there is a different word for honor – *Ehre*, although the meanings are covering those previously mentioned. The very first modern dictionary analyzed is *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm.* At first one finds the etymology of the word (Grimm 1971, 54-58), and later the meanings: metaphysical, military, female and personal honor, as well as other contexts connected with titles, esteem and others. Even more specific is the contemporary *Historisches Wörterbuch der Philosophie* edited by Joachim Ritter (Ritter 1972). In this case, etymological roots are sought in the ancient words of *honor, bona,* and *fama* that eventually shaped *Ehre* (Ibidem). By reference to ancient authors, such as Homer, the notion is meant to be central to the meaning of human life — *In beiden zeigt sich die E[hre] als von zentraler Lebensbedeutung* (Ibid., 391).

Finally, to give an example of how impactful these traditions were, let's see the Polish example. In the *Dictionary of Polish Language* Bogumił Linde gives some root-meanings of honor that are: reverence, veneration, and honesty (Linde 1808, 834). He makes references to other European languages, among others German, where *Ehre* is mentioned as being the equivalent to honor. There is also some typology that outlines two major types of honor: inner and outer (Ibid., 24). Inner honor is personal, while outer honor can be much more visible for others because it appears in titles, awards, medals, and other visible signs of honoring each other. At the same time, inner honor is not that well defined because it refers to somebody's morals, wisdom, and deeds perceived as being "honorable". Comparing Linde's work with recent editions of the *Dictionary of Polish Language*, some common meanings of honor can be outlined.[214] Honor means the feeling of personal dignity, honorableness and good name, some privilege of credit, but honor also appears in card games to describe particular card configurations. Honors (in the plural form) also mean majesty, as well as decorations and visible signs of respect. Various contexts of the use of honor are often expressed with other words, such as 'respect', 'ambition', 'pride', 'esteem', and 'dignity'. The analysis also included the communist version of the dictionary where one can also find the analyzed concept. In this case some elements of heavy political

[214] *Słownik Języka Polskiego* PWN, <sjp.pwn.pl> [24-03-2016].

correctness and ideological influences can be noticed (Friedman / Narveson 1995). Witold Dorszewski's edition places honor in the context of work, which is the honor and duty of a citizen (Dorszewski 1958-62). Hard work, such as that of miners' for example, is respected even more than others, while post 1989 editions revert back to Linde's meanings, just elaborating them more or less, but eventually without communist ideological baggage.

As can be noticed from the above illustrations, honor has a common meaning repeated in Western linguistic tradition. Moreover, this notion can be expressed in other words which makes it an idea. Thus, it can be found in a *New Dictionary of the History of Ideas* (Horowitz 2004, 1002). Sonya Lipsett-Rivera sketches the tales of the idea of honor in various contexts, therefore displaying most of meanings identified in lexicographical works. One of main outcomes of her analysis is the application of one model of honor to different cultures. Consequently, she claims that honor is not only a polysemic idea but it can be also expressive of an ethical value, dependent on the social circumstances it appears in. The cultural factor is progressing in parallel with honor.

3. Conclusions

In this article, we outlined the origins of word "honor". They are reaching back to Ancient Rome, but we have also proved that other traditions, mostly Greek, contributed to the contemporary meaning of honor. It is an interesting fact that major European languages preserved the Latin semantic root of *honor*. Local translations are just slightly modified versions of honor (*honour, honneur, Ehre, onore* etc.). It shows that Latin-language tradition was dominant throughout ages, and affected shapes of local / national languages. Moreover, we outlined a variety of different meanings of honor and its linguistic equivalents. Despite this variety we can identify the core meaning that is common for most of conceptualizations. Honor, mostly during the Enlightenment, became a concept (or idea) expressible in many other words, and described by them. Among them we find "good name," "esteem," "respect," "honesty," "chastity," "fame," and others. But this core meaning is always connected to the situation of respecting somebody or something—an honorable deed. This admiration and respect can effect in

improving social status, gaining fame, belonging to a new group. It reveals honor's importance for society, and strong culture-forming function.

Another important aspect is that, in most cases, the meaning of honor implies actions. This word is linked to social actions and interactions since the beginning of its existence. Only the brave, free, honest and truthful, were honorable during Ancient wars. These were deeds, not only spoken declarations, that could prove or redeem somebody's honor—in most extreme cases these were duels meaning bloodshed very often.

Lipsett-Rivera points out another point, namely application of honor to different cultures (than the Western one). The meaning delineated above is specific for Western civilization only, while contemporariness can be characterized with increasing multiculturalism crossing over Western roots. Nomadism is nothing new to the history of mankind. Anyway, in some cases, applications of core-Western concepts, such as honor, to the new context that is not strictly Western, can bring misunderstanding and conflict—see the example of Crusaders. The situation can be even reversed: application of non-Western concepts onto the Western context can bring similar consequences. It should be borne in mind especially when it comes to big concepts shaping human life: e.g. good, god, truth, beauty, common good, and so on. Due to relations of honor to social participation, social rank and esteem, probably we might include honor to these big concepts. There is also an example below to illustrate the seriousness of the intercultural word-applications:

> This is why the most belligerent statements of the terrorists mention „honor" or „manhood" much more often than they do any distinctively religious concept. "We believe that we are men, Muslim men who must have the honor of defending Mecca," says Osama bin Laden, contrasting his own forces with "the weakness, feebleness, and cowardliness of the US soldier" (Bowman 2007, 21).

The new contexts of using word *honor* reveal the importance for further study, namely the analysis of honor as social phenomenon. Maybe honor itself, as a word, is now seen as old-fashioned. Maybe we have more accurate ones, fitting better to contemporary context. Although nowadays we face the realm of contemporary international terrorism that

literally uses word honor as a mean for justification of its deeds. Henceforth, it is not just a matter of historical curiosity about what honor has meant in the past or how knights had run their life. Now it is a matter of security that brings our attention back to this concept–whether we want it or not.

BIBLIOGRAPHY

Aquinas 1947. *Summa Theologica*. (Benziger Bros. edition, 1947 Translated by Fathers of the English Dominican Province.

Ashley, R. and Heltzel, V. B. (ed.) 1947. *Of Honour*. California, USA: Huntington Library.

Aulus Gellius 1927. *The Attic Nights*, J. C. Rolfe (transl.), Cambridge. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Londyn: William Heinemann, Ltd.

Barber, R. and Kozłowski (transl.) 2000. J., *The Knight and Chivalry*, Boydell Press.

Bragues, G. 2010. "Profiting with Honor: Cicero's Vision of Leadership." *Journal of Business Ethics*. Vol. 97, No. 1 (November 2010), pp. 21-33.

Burger, H. 2007. *Phraseology*, de Gruyter 2007, Vol.2.

Ćechová, D. 2016. *British Royal Wedding Protocol and Etiquette*, online publishing: http://is.muni.cz/ [2016-05-19]

Cicero / Miller, W. (transl.) 1928. *De Officiis*, W. Miller (transl.) London: William Heinemann Ltd / New York: G. P. Putnam's Sons.

De Paul Robert 1989. *Le Grand Robert de la langue française* (deuxième édition), Tome V, Dictionnaires LE ROBERT: Paris.

Devoto, G. / Oli, G. C. / Magini L. (eds.) 1991. *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana*, Milano: Selezione dal Reader's Digest.

Dictionnaire de L'Académie française, Paris 1694.

Dorszewski W. (ed.) 1962. *Słownik Języka Polskiego,* Warsaw: Wydawnictwo PWN 1958-1962.

Ehre [in:] *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm 16 Bde. in 32 Teilbänden,* Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971, Bd. 3.

Friedman, M. and Narveson, J. 1995. *Political Correctness: For and Against*, Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Johnson, S. 1755. *Dictionary of the English Language in which the Words are Deduced from their Originals*, London.

Linde, S. B. 1808. *Słownik Języka Polskiego, wydanie drugie, pomnożone, staraniem i nakładem Zakładu Narodowego imienia Ossolińskich. Tom II. G – L.* Lvov: Drukarnia Zakładu Ossoliłskich 1855-56 Warsaw.

Lipsett-Rivera, S. 2004. "Honor, the Idea of" [in:] *New Dictionary of the History of Ideas*, M. C. Horowitz (ed.): Detroit / New York / San Francisco / San Diego

/ New Haven, Conn. / Waterville, Maine / London / Munich, Charles Scribner's Sons.

Livius, Titus and Kołciołek, A. (transl.) 1968. *The Rise of Rome, Books 1–5* [*Dzieje Rzymu od założenia miasta: księgi I-V*], Warsaw: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Locke, J. 1693. *Some Thoughts Concerning Education,* London: A. & J. Churchill.

McConnell, D. 2013*: American Honor Killings. Desire and Rage Among Men*, New York: Akashic Books.

Morris, W. 1992. *American Heritage Dictionary of the English Language, 3rd edition*, Houghton Mifflin Company: Boston / New York.

Ovid 2004. *Metamorphoses* [*Metamorfozy*]. Warsaw: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Pignatti F. and Monosini, A. 2011. *Etimologia e proverbio nell'Italia del XVII secolo – Floris italicae linguae libri novem*. Vecchiarelli Editor.

Quintilian and Butler H, E. (transl.) 1920. *Institutio Oratoria*. Cambridge. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, Ltd.

Riley, H. Th. 1912. *The Comedies of Plautus*. London: G. Bell and Sons.

Ritter, J. (ed.) 1972. *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel / Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag.

Sallust 1919. *Catilina, Iugurtha, Orationes Et Epistulae Excerptae De Historiis. Bellum Iughurtinum*. A. W. Ahlberg (transl./ ed.), Leipzig: Teubner.

Sampson, J. A. and Weiner E. S. C. (eds.) 1989. *The Oxford English Dictionary, 2nd edition, Vol. VII (Hat Intervacuum)*. Oxford: Clarendon Press.

Samuel Ball Platner, S. B. 1929. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (completed and revised by Thomas Ashby). London: Oxford University Press.

Spade, P. V. 2015. „Medieval Philosophy." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2013 Edition, E. N. Zalta (ed.), [accessed at:] plato.stanford.eu [22-11-2015].

Stone, J. R. 2005. *The Routledge Dictionary of Latin Quotations: The Illiterati's Guide to Latin Maxims, Mottoes, Proverbs and Sayings*. Psychology Press.

Suetonius 1889. *The Lives of the Twelve Caesars; An English Translation, Augmented with the Biographies of Contemporary Statesmen, Orators, Poets, and Other Associates*. A. Thomson (ed.), J. E. Reed (transl.). Philadelphia, USA: Gebbie & Co.

Truman B., C. 1884. *The Field of Honor. A Complete and Comprehensive History of Duelling in All Countries*. New York: Fords, Howard & Hulbert.

Valerius Maximus 1888. *Factorvm et Dictorvm Memorabilivm, Libri Novem*. K. F. Kempf (transl./ ed.), Leipzig: Teubner.

Vitale, M.1992. *Studi di Storia della Lingua Italiana*. LED Edizioni Universitarie.

Third Section

Contributions in German

IN MEMORIAM
MICHEL HENRI KOWALEWICZ (1958-2016)

Jens Loenhoff

Essen-Duisburg University
jens.loenhoff@uni-due.de
Orbis Idearum, Vol. 4, Issue 1 (2016), pp. 135–140

Nach kurzer schwerer Krankheit ist Michel Henri Kowalewicz im Herbst 2016 verstorben. Wir, seine Kollegen und Freunde, die Michel im Laufe seines Lebens in allen Teilen der Welt gewonnen hat, blicken auf viele Jahre wissenschaftlicher Zusammenarbeit zurück, auf lebhafte Diskussionen und fruchtbaren intellektuellen Austausch. Das von ihm hinterlassene Werk verdankt sich nicht nur einem ungewöhnlichen Geist, sondern auch einer außergewöhnlichen und bewegten Biographie, die von sprachlichen, kulturellen und disziplinären Grenzgängen geprägt war.

Als Sohn einer deutschen Mutter und eines polnischen Vaters in Poznan geboren nahm Michel nach dem Abitur zunächst an der dortigen Adam Mickiewicz-Universität das Studium der Germanistik auf. Ein Stipendium seiner Alma Mater ermöglichte ihm bald einen einjährigen Studienaufenthalt an der Philosophischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität, der seine zukünftigen Forschungsinteressen nachhaltig beeinflussen sollte. Neben dem Lehrangebot waren es die Besuche in den großen Museen, Theatern und Bibliotheken, die seine wissenschaftliche Neugier an jenen nationalen und religiösen, kulturellen und sprachlichen Minderheiten weckte, die nicht nur die Entwicklung Berlins, sondern auch das aufgeklärte Denken des 18. Jahrhunderts entscheidend geprägt hatten. Seine Faszination an der Vielfalt der Sprachen und Kulturen sind jedoch bereits in der deutsch-polnischen Geschichte seiner Geburtsstadt und der eigenen multikulturellen Herkunft angelegt. Sie hat, so darf man rückblickend wohl sagen, das Fundament für sein akademisches Interesse am wechselseitigen Einfluss von Philosophie, Religion, Literatur und Kunst jenseits nationaler und kultureller Grenzen gelegt, das seine Forschung bis zum Schluss tragen sollte. Erste eigene

Studien handeln von den Aktivitäten der Berliner Akademie der Wissenschaften, der Calvinistischen Gemeinde Berlins und Aufklärern wie Moses Mendelssohn und Lessing, Autoren, die bis in spätere Publikationen thematisch blieben. Seine akademischen Lehrer in Polen, Deutschland und Frankreich erkannten früh die Begabung ihres Studenten und durften sich bald bestätigt fühlen, wurde der ambitionierte Nachwuchswissenschaftler bereits in jungen Jahren für seine ersten eigenständigen Arbeiten mit Preisen und Stipendien bedacht. Seine zur Studienzeit geknüpften Kontakte zur Universität Metz und dem dortigen *Centre des Périodiques de Langue Allemande de Lessing à Heine* sowie die Unterstützung durch namhafte französische Germanisten verhalfen ihm nach dem Examen in Poznan 1983 zur Übersiedlung nach Frankreich, um in der *Groupe d'Études Comparatistes sur l'Europe du Nord* mitzuarbeiten, wo sein ideengeschichtliches Forschungsprofil weiter Gestalt annahm. Ein Promotionsstipendium der *Mission Historique Française en Allemagne* ermöglichte Forschungsaufenthalte am *Max-Planck-Institut für Geschichte* in Göttingen, der *Herzog-August-Bibliothek* in Wolfenbüttel und der *Lessing-Akademie*, während der er sein Dissertationsprojekt *Lessing et la Pensée Médiévale* konzeptualisieren konnte, das sich über Lessing hinaus mit der Rezeption des Mittelalters im Kontext der deutschsprachigen Aufklärung beschäftige und das Mitte der 1990er Jahre an der *Faculté des Sciences Humaines* der Universität Metz erfolgreich abgeschlossen werden konnte. Die vielfach beachtete und in der Fachdiskussion positiv aufgenommene Dissertation trug ihm bald eine Einladung zur Mitarbeit am *Centre d'Études du Moyen Âge et de la Renaissance* an der Universität von Amiens ein. Mit der Arbeit am *Centre d'Étude du XVIIIe Siècle* an der Université Paul-Valéry in Montpellier und dem dann folgenden Wechsel an das dort ansässige *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) begann für Michel 1996 ein neuer und wichtiger Abschnitt seiner wissenschaftlichen Biographie. Im Rahmen eines umfassenden und breit angelegten Projekts des CNRS mit dem Titel *Archives de l'Est/Littérature et Relations Culturelles avec la Russie 1750-1830* verfolgte er ab 1997 ein eigenständiges Forschungsprojekt mit dem Titel *La Russie des Lumières au Croisement des Influences Allemandes et Françaises: Sciences, Arts, Littérature, Philosophie et Politique, 1740-1812: Contribution à l'Histoire des Transferts Interculturels*, das mit intensiven und langfristig angelegten Archivforschungen in Frankreich, Russland und Deutschland verbunden war und zur Intensivierung der bereits bestehenden und zum Aufbau neuer

wissenschaftlicher Netzwerke führte, sei es in Italien, Großbritannien, den Vereinigten Staaten oder den Niederlanden und Spanien. In Oxford war es die *Voltaire Foundation* und die *International Society for Eighteenth-Century Studies*, mit der er eng verbunden war, in Italien die Philosophischen Institute der Universitäten Padua, Mailand und Rom, denen er im Kontext der italienisch-polnischen Wissenschaftskooperation und der Mitwirkung in italienischen Gremien der Forschungsförderung auch später noch verbunden blieb. In Deutschland hat ihn zu dieser Zeit die Zusammenarbeit mit den Universitäten in Berlin, Potsdam und Saarbrücken besonders inspiriert, wo schon länger historische und systematische Forschungen zu Problemen des Kulturtransfers und des Kulturaustausches insbesondere im deutsch-französischen Kontext betrieben wurden. Auch entstanden in diesem Forschungszusammenhang erste Kontakte an die Jagiellonen-Universität in Krakau und dem dortigen Arbeitskreis zur Ideengeschichte sowie der *Polnischen Akademie der Wissenschaften* in Warschau.

Stets interessierten ihn die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Aufklärung in Ost und West, in „Lumières", „Enlightenment" und „Illuminismo", deren vielfältige Spielarten er anhand sorgfältiger Lektüren bislang kaum beachteter Archivquellen rekonstruierte, etwa anhand der Korrespondenz zwischen dem Sekretär der Russischen Akademie der Wissenschaften in Sankt Petersburg, Johann Albrecht Euler, dem Sohn des berühmten Mathematikers Leonard Euler, und dem Akademiemitglied und deutschen Universalgelehrten Gerhard Friedrich Müller, der im Auftrag der Russischen Zarin Sibirien erforschte. Diese und zahlreiche andere Detailstudien ermöglichten die Rekonstruktion der wechselseitigen Einflüsse zwischen der französischen, deutschen und russischen Aufklärung im Kontext der europäischen Gelehrtenkommunikation im 18. Jahrhundert.

Die Ergebnisse dieser Forschungen gingen schließlich in die im Jahr 2004 an der Universität von Amiens eingereichte und vor einem internationalen Gutachtergremium erfolgreich verteidigte Habilitationsschrift mit dem Titel *De Doctrinae et Culturae Translatione. A Propos de la Réception du Moyen Age et de la Communication Savante au XVIIIe Siècle* ein. 2005 folgte ein Ruf auf eine Professur für Philosophiegeschichte an die Universität Danzig. Die Wahl in die dortigen Universitätsgremien nutzte er, um weitere wissenschaftliche Partnerschaften aufzubauen wie z.B. ein Abkommen zwischen der Universität Danzig und der Universität Duis-

burg-Essen und der Konzeption eines „Joint Master Degree“, die in engem Zusammenhang mit seiner neuen Funktion als Beauftragter des Rektorats zur Gründung eines interdisziplinären Forschungsinstituts für Interkulturelle Kommunikation stand, das die diesbezüglichen Forschungsaktivitäten an der Universität Danzig koordinieren und bündeln sollte.

Auch nach seiner Rückkehr nach Polen blieb Michel französischen Universitäten und Forschungseinrichtungen als assoziiertes Mitglied verbunden, etwa dem *L'Institut de Recherche sur la Renaissance, l'Age Classique et les Lumières* am CNRS in Montpellier, dem *Centre d'Études des Mondes Russe, Caucasien et Centre-Européen* am *Maison des Sciences de l'Homme* in Paris oder durch verschiedene Lehraufträge und Gastprofessuren, wie zuletzt an der Juristischen Fakultät der Sorbonne und der University of Social Sciences and Humanities, auf deren Campus in Sopot er viele Jahre Lehrveranstaltungen anbot.

Mit seinem Wechsel an die Jagiellonen-Universität in Krakau im Jahre 2009 übernahm er auch die Leitung des *Zentrums für Ideengeschichte* an der Philosophischen Fakultät, dessen Aufbau und internationale Vernetzung er durch die Veranstaltung zahlreicher Tagungen und der Einwerbung von Forschungsgeldern ebenso energisch vorantrieb, wie die von ihm und Riccardo Campa herausgegebene und mit Unterstützung der Universität Padua publizierte Zeitschrift *ORBIS IDEARUM - European Journal of the History of Ideas*. Die Beiträge Michels zur Ideengeschichte, der Rekonstruktion intellektueller Netzwerke und der interkulturellen Kommunikation unter Gelehrten im Kontext der europäischen Akademien, Universitäten und Bibliotheken haben eindrucksvoll gezeigt, was man der Gegenwartsfixierung und dem Aktualitätsbezug Interkultureller Kommunikationsforschung zur Seite stellen kann und muß, um diesbezügliche Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Blick zu bekommen. Erst die Erinnerung an die Geschichte der Kultur des Dialogs und des gepflegten wissenschaftlichen Disputes, an die Verbreitung von Texten und Ideen der Aufklärung in Europa und die Mentalitäten der Wissenskulturen der Aufklärung lassen erkennen, welche Bedeutung solchen Gelehrten-Netzwerken und der Korrespondenz als Leitmedium und dominanter Kommunikationsform bereits im 18. Jahrhundert zukommt. Es sind hier die Frühaufklärer Gotthold Ephraim Lessing, John Locke, François Fénelon oder Hermann Samuel Reimarus, die ihn intensiv beschäftigten, die Encyclopädisten Jean Henri Samuel Formey und

Jean-Baptiste Robinet, ferner die Mitglieder der Russischen Akademie der Wissenschaften in Sankt Petersburg, vor allem Daniel Bernoulli, Leonhard und Johann Albrecht Euler, Gerhard Friedrich Müller, Jakob von Stählin und Daniel Dumaresq. Auch weniger bekannte Nebenfiguren der Szene wie etwa die Bildhauerin Marie Anne Collot oder der Geograph Anton Friedrich Büsching fanden sein Interesse, schließlich einflussreiche Reformer wie Anton Hermann Francke oder der Schweizer Aufklärer Bartolomeo De Felice. Namen, die selbst manchem „Dixhuitièmiste" nicht immer geläufig sind, deren Werke auf Latein, auf Russisch, Französisch und Deutsch er las. Auch Philosophen und Wissenschaftler des 19. und 20. Jahrhunderts wie Ernest Renan, Sigmund Freud und dem in Danzig geborenen Heinrich Rickert, dessen Kulturphilosophie und dessen Begriff der „Weltanschauung" ihn in den letzten Jahren intensiv beschäftigte, interpretierte er als wirkungsmächtige Stichwortgeber einer transnationalen Gelehrtenrepublik.

Belesen und weit über sein Fachgebiet hinaus gebildet war er selbst ein Gelehrter alten Stils, wie er an den zeitgenössischen Universitäten zunehmend weniger vertreten ist. Er hatte wissenschaftliche und methodische Überzeugungen, die empfindlich machen gegenüber Beliebigkeit und Belanglosigkeit, wie sie sich im Getriebe von Profilierungswahn getriebener Universitäten vielfach eingestellt haben. Die Rastlosigkeit, mit der er zwischen Polen, Frankreich, Italien, Deutschland und den USA unterwegs war und mit der er sich für die ideengeschichtliche Forschung engagierte, ging vielfach an die Grenzen der Belastbarkeit, allein er hat es sich nicht anmerken lassen. Seine von sorgfältiger Detailarbeit mit historischen Quellen geprägten Beiträge offenbaren das Potential einer Ideengeschichte, die mehr zu umfassen versteht, als Theorie- und Begriffsgeschichte, die methodologisch und konzeptionell breiter und tiefer arbeiten kann und muß, wenn sie die Genese der in Medium des Symbolischen geronnenen Vorstellungen und ihrer Wirkungen rekonstruieren und begreifen möchte. Es wundert daher kaum, dass die Thematisierung kultureller Beziehungen und geistesgeschichtlicher Konstellationen einschließlich der grenzüberschreitenden Qualität von Ideen und Erkenntnissen den roten Faden seiner zahlreichen Arbeiten bildet, die von der Epoche der Aufklärung bis ins zeitgenössische Europa reicht, das nicht nur um seine historische Selbstbestimmung, sondern auch um eine gelungene Selbstbeschreibung ringt und dessen Blick in die Zukunft von der Reflexion seiner Geschichte abhängt. Ein Blick, der

ihn, den Sohn einer Deutschen und eines polnischen Juden, ganz persönlich bewegte, der Blick eines Wissenschaftlers an einer exzellenten polnischen Universität und eines französischen Staatsbürgers, der privat mitunter von schmerzlichen Erinnerungen sprach, die haben erahnen lassen, wie sich manche Situationen und Begegnungen zwischen Ost und West anfühlen mochten, in die man als kultureller Grenzgänger im Kalten Krieg und auch noch nach dessen Ende geraten konnte. Einige seiner Sensibilitäten und Verwundbarkeiten dürften auch mit diesen Erfahrungen zusammengehangen haben.

Wir, seine Kolleginnen und Kollegen vermissen den international präsenten Ideenhistoriker und akademischen Weltbürger, den hervorragenden Gastgeber zahlreicher internationaler Tagungen, den überzeugten Europäer und Menschen mit Herzensbildung, vor allem: den lieben und unvergessenen Freund.

November 2016