

RECENSIONI E SCHEDE

M. MASSARI, *Islamofobia. La paura e l'islam*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 150.

Massari sottolinea che stereotipi e pregiudizi offuscano l'islam, la seconda religione europea, dopo quella cristiana, e che “i messaggi dei mass media, la propaganda politica e le pratiche istituzionali contribuiscono talvolta ad alimentare questi processi, favorendo la diffusione di stereotipi fuorvianti e immagini fittizie della realtà” (p. XVII). Sottolinea anche che l'islamofobia “costituisce una forma particolare, *nuova*, di razzismo e non di *semplice* intolleranza religiosa” (p. XX).

Rileva che con gli attentati terroristici che hanno colpito gli Stati Uniti l'11 settembre 2001, seguiti a distanza di poco tempo da quelli avvenuti a Madrid e Londra, si è diffuso un profondo senso di insicurezza e di paura e si è diffusa la tendenza a erigere barriere tra noi e gli altri: il diverso, lo straniero, il migrante, il deviante, il debole, lo sconosciuto, l'islamico, il musulmano. “Si tratta – puntualizza – di soggetti che in qualche modo generano inquietudine, paura, senso di minaccia, al di là di qualsiasi valutazione obiettiva della realtà. Anzi, in molti casi, fra realtà e rappresentazione di questi individui in termini di *nemici* esiste uno scarto notevole. Ma una volta definito tale, il nemico diventa tale” (p. XVII).

Rileva inoltre che, “crollando le barriere della lontananza a seguito dei processi di globalizzazione, nel nostro orizzonte appaiono sempre più stranieri e sempre più estraneità” (p. 17). “Da qui – scrive – la sensazione diffusa di minacce e pericoli incombenti contro cui ci si mobilita sempre più frequentemente e la condizione di incertezza irresolubile con cui si confronta il mondo postmoderno” (p. 17). La paura, quindi, “spinge all'intolleranza e al rifiuto dell'altro e lo straniero, configurato e percepito in termini di minaccia, diventa il nemico” (*ibid.*).

Osserva che già vent'anni prima degli attentati contro le Twin Towers e il Pentagono si era andato consolidando l'immagine del nemico islam. “La crisi petrolifera dei primi anni Settanta del secolo scorso, –afferma– la rivoluzione iraniana, la vicenda degli ostaggi nell'ambasciata americana di Teheran e l'avvento al potere di Khomeini nel 1979 hanno costituito alcuni dei momenti essenziali nella costruzione dell'islam come figura del nemico e, in generale, del negativo. Fino ad allora, l'islam non faceva notizia sui media [...]. Alla fine di quel decennio, aggettivi come intollerante, misogino, sessuofobo, fanatico, antimoderno ecc. diventano i lemmi principali di quella sorta di dizionario immateriale sull'islam che si afferma nell'immaginario collettivo degli europei e degli americani” (p. 23). Gli attentati alle Twin Towers e al Pentagono, poi, –saggiunge– “hanno fatto sì che la definizione politica e mediatica dell'emergenza terrorismo si andasse tematizzando insistentemente [...] nei termini di un'equivalenza piuttosto sommaria tra *islam* e *terrore*” (p. XVII).

Osserva inoltre che ciò che viene rappresentato, in particolare dai mass

media, “è un islam essenzialmente politico, associato a connotazioni aggressive, al richiamo costante a forme di tradizionalismo arcaico, mentre nessuno spazio viene dedicato alla riflessione sulla complessità della vita sociale e delle questioni economiche o sulla pluralità della vita culturale del mondo musulmano” (p. 23). Nota che la “periodica ricomparsa di immagini stereotipate dell’‘altro’ musulmano [...] rivela come esista un ‘nocciolo duro’ di rappresentazioni simboliche dell’islam difficile da abbandonare” (p. 24).

Rileva che sentimenti di paura, minaccia, incertezza, accompagnati da forme di disprezzo, di discriminazione e intolleranza, e da dichiarazioni volte a sostenere la superiorità della civiltà occidentale rispetto a quella musulmana, rappresentano un grave rischio per la cooperazione internazionale e il peace kiping.

Sottolinea che, dopo l’11 settembre 2001, il sentimento di minaccia associato all’islam ha legittimato il risentimento, l’odio verso l’altro, il senso di superiorità e la volontà di dominio nei suoi confronti, determinando rischi gravissimi per la tenuta stessa dei valori democratici e la salvaguardia dei diritti fondamentali. Rileva che le diverse comunità musulmane esistenti nei vari paesi occidentali sono divenute oggetto crescente di manifestazioni di protesta, di disprezzo; che non si contano i casi segnalati in tutta Europa di donne uomini musulmani insultati e malmenati per strada; che numerosi sono gli atti vandalici contro moschee, centri di preghiera ed esercizi commerciali gestiti da musulmani; che molti cittadini europei hanno assunto “la differenza culturale e religiosa come veri e propri simboli di un’alterità radicale e inassimilabile” (p. XIX), “un nuovo terreno semantico chiave per argomentare la differenza e sostenere l’esclusione” (COLOMBO E., *Rappresentazioni dell’Altro. Lo straniero nella riflessione sociale occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 94).

Per quanto riguarda gli immigrati, Massari osserva che essi generalmente vengono considerati come lavoratori ospiti, soggetti socioeconomici, e che, a partire dalla seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso, “il processo di graduale visibilizzazione della dimensione religiosa di queste popolazioni immigrate e della loro identità islamica inizia ad acquisire rilevanza crescente” (p. 32). In coincidenza con la progressiva stabilizzazione sul territorio europeo, gli immigrati – rileva – non sono più lavoratori ospiti, ma residenti permanenti, quindi, non più soggetti socioeconomici, ma soggetti socioreligiosi e “l’islam viene tolto dalle valigie e socializzato, vissuto collettivamente, mostrato, reso pubblico sulla scena sociale, politica e istituzionale, attivando modi peculiari di essere musulmani nel contesto europeo” (*ibid.*). E così, nell’arco di pochi anni, l’islam è divenuto la seconda religione in Europa, con circa 14 milioni di persone.

All’origine della progressiva visibilità dell’islam in Europa – puntualizza Massari – vi è un fenomeno sociale – l’immigrazione – “che nulla ha a che fare, quanto meno in modo diretto, con la religione” (p. 35). L’islam in Europa –

osserva- nasce “non come il risultato di un disegno specifico, quanto, piuttosto, come conseguenza *inattesa* di progetti esistenziali, motivazioni individuali, iniziative personali orientati alla ricerca di condizioni di vita più soddisfacenti e di un maggior benessere economico” (*ibid.*).

Per quanto riguarda l'Italia, rileva che il fenomeno migratorio musulmano ha avuto inizio in epoca molto più recente rispetto ad altri paesi europei. Rileva altresì che l'“islamizzazione dell'immigrazione”, cioè “la visibilità dell'appartenenza all'islam all'interno delle comunità immigrate, è stata molto più rapida” (p. 45) e che la trasformazione dell'immigrato da soggetto socioeconomico in soggetto socioreligioso più veloce rispetto agli altri paesi europei. Osserva che la presenza dei musulmani in Italia non è una novità assoluta, dal momento che già nel VII secolo vi erano stati conquistatori musulmani in Sicilia e veri e propri emirati a Bari e Taranto, e che negli anni Settanta del Novecento iniziano a giungere i primi studenti musulmani.

Osserva infine che l'odio e l'avversione nei confronti dell'islam, “a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, sono divenuti più espliciti, più estremi, più pericolosi – rispetto a quanto registrato in passato –, costituendo ormai un elemento ricorrente dei contenuti dei mass media e fatti propri da varie componenti della società” (p. 64). Quindi un'ostilità che “sortisce effetti perversi nella vita quotidiana di individui concreti (i musulmani) che si trovano, talvolta, a vivere ogni giorno esperienze di discriminazione sul piano politico, economico e sociale” (p. 65). Mette in risalto che discriminazione, pregiudizio, violenza, esclusione sociale sono i quattro diversi aspetti, strettamente interconnessi fra loro, che compongono l'islamofobia.

Conclude che l'islamofobia “è una forma di razzismo (di *nuovo* razzismo) – e non di *semplice* intolleranza religiosa-” (p. 128) e che “oltre che *un'ideologia*, e cioè un insieme di idee, opinioni, stereotipi, pregiudizi, l'islamofobia si concretizza come vero e proprio *rappporto sociale* che conduce alla discriminazione, all'odio, al disprezzo e all'esclusione” (p. 129). (*Pietro Birtolo*)

M. ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 2005, tr. it. di G. De Paola, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, “Le terre / Interventi”, 117, Fazi Editore, Roma 2005, pp.224.

Figura curiosa di intellettuale non integrato, fondatore nel 2002 di una Università popolare a Caen nella quale tiene lezioni di filosofia a uomini di ogni età e ceto sociale, Michel Onfray rappresenta senza dubbio uno dei fenomeni postumi di quella tendenza della filosofia contemporanea che, in Francia, tenta di fondere la filosofia antiaccademica con quella dei *Nouveaux Philosophes* degli anni Settanta, ovvero di chi come André Glucksmann o Bernard-Henry Lévy, falliti i miti sessantottini, premeva per esorcizzare il germe del potere

soverchiante in ogni cosa e in ogni luogo. Sorvolando su cosa ne sia stato di questi rampolli del radicalismo antiborghese, non si può negare che il testo di Onfray affronti per la prima volta in modo diretto una delle questioni salienti della nostra epoca, che è quella della necessità di riformulare la morale su basi non religiose, a fronte della crisi di tutti gli utopismi sociali e di tutte le ideologie forti. Da qui la tesi del libro: sostituire ai tre principali sistemi monoteistici, cristiano ebraico e islamico, una nuova trinità immanente costituita dall'uomo, la materia e la ragione. È possibile questa prospettiva? È questa la vera priorità, oggi, della nuova morale umanistica? E, soprattutto, il testo di Onfray riesce effettivamente in ciò che si prefigge? Indica i veri obiettivi perché questa sostituzione sia attuabile? Nel libro vi è certamente una spinta nella direzione giusta, quella che dovrebbe condurci da un ateismo inconsistente, o addirittura finto come è stato quello di area materialistico-marxista, identificabile con un teologismo rovesciato, a un immanentismo costruttivo, illuministico e illuminato, che sappia porsi non solo come alternativa serena e non conflittuale, ma in primo luogo come prospettiva chiara e propositiva. Ma “decostruire i monoteismi”, “smontare le teocrazie”, come sentenzia Onfray, sono formule di assai dubbia originalità, precetti apriorici di un genericismo desolante. L'equivoco di fondo, ritengo, risiede nella scelta di individuare nell'ateismo una forma di cultura “positiva”, affermativa, proponente, quando invece esso è, per definizione, una affermazione del negato, o meglio una negazione negata, un'opposizione che non pone nulla. Una “ateologia”, perciò, malgrado l'altisonanza della formula e l'eversività del principio, è impossibile. Se praticata, essa prende l'aspetto di un'apologia antiapologetica del tutto inutile.

Partiamo intanto da un primo riscontro fattuale: il testo di Onfray non è un “trattato”, ma semmai un *pamphlet* irreligioso scaltro e ammiccante. A parte il linguaggio di tipo giornalistico-televisivo sfoggiato con ostentazione nelle capitolazioni e nei paragrafi, quello che più colpisce è la banalità dei temi, delle costruzioni logiche, dei motivi polemici. E, *in primis*, l'equivoco dell'anti-tesi, antico vizio del marxismo ortodosso. Il problema da risolvere non sta nel fondare un anti-teismo, ovvero, hegelianamente, nel trovare un'antitesi alla tesi dalla quale affermare l'antitesi anziché la tesi, ma nel definire il problema vero, pre-filosofico e pre-culturale: quello cioè politico e socio-politico, l'esistenza delle chiese e delle confessioni religiose come centri di potere temporale e di elaborazione culturale universalizzante, quale è stata infatti la storia della costruzione della cultura occidentale (e non) sino a ora. Vi sono, è vero, obiettivi che sembrano posti in modo non dialettico e che appaiono sostanzialmente corretti: la necessità di passare dalla negazione del divino personale unico e onnicentrico a un'affermazione alternativa del sistema di valori condiviso, a una morale non teologica né teocentrica. Le origini apocrife di tutti i testi sacri, dalla Bibbia alla Torah al Corano, l'odio per la scienza come strumentalizzazione della scienza, per cui Dio-Jahwèh-Allah non è semplice nega-

zione di essa ma fonte inesauribile della “vera” scienza. E ancora, la condanna della materia quando contrapposta allo spirito ma non quando asservita a esso, per cui la divinità stessa è composta di materia e spirito e viene a incarnarsi nei profeti come verbo vivente. Tali obiettivi, tuttavia, restano generici, in qualche caso persino pedanti: ateismo ateo (§3.7, p.64); decostruzione dei tre monoteismi (§3.8, po.65), nel loro odio per la vita, il mondo, il corpo, le donne, il sesso; decostruzione del cristianesimo (ivi, p.66); decostruzione delle teocrazie (ivi, p.67). In sintesi: «decostruire i monoteismi, demistificare la religione ebraico-cristiana - ma anche l’islam, ovviamente -, poi smontare la teocrazia, ecco tre cantieri inaugurali per l’ateologia» (ibidem). Democrazia contro teocrazia, edonismo contro misticismo, vita contro morte. È un po’ poco, e non è del tutto esatto. Questo elemento, che Onfray rivendica, della pulsione alla vita piuttosto che alla morte, certamente estraneo a una religione atea come il buddhismo, si è in realtà trasfuso abbondantemente nella cultura teistica, e specialmente in quella cristiana. L’antiedonismo cristiano, ammesso che abbia ancora senso parlarne, è una forma implicita di edonismo borghese sin dal *Faust* e dagli altri miti del teatro e della letteratura occidentali, un edonismo beninteso ammaestrato e reindirizzato finalisticamente. E tuttavia il bersaglio reale viene mancato. Se davvero è giusto prendersela con l’irrazionalità del teismo, perché non prendersela anche nei confronti dell’arte? Se le religioni positive vanno combattute perché forme di adorazione della morte, perché dimenticare l’enorme spasmodico attaccamento alla vita e ai valori della vita del popolo cristiano, il suo insistente desiderio per la guarigione da ogni male, da ogni regressione fisica, dalla morte vista come male supremo? Le frecce di Onfray sono perciò spuntate, i suoi argomenti semplicistici e sbrigativi, spesso imprecisi. Il resto sono formule vuote, battute come «i monoteismi non amano l’intelligenza, i libri, il sapere, la scienza» (p.96), che in qualche caso decadono a giochi di prestigio definizionistici come “*physique de la métaphysique*”, perfetti *nonsense* alla stregua degli slogan propagandistici di massa in voga da qualche tempo.

Per il resto, grosse novità il libro di Onfray non ne introduce: di un ateismo cristiano, ad esempio, discutono già dagli anni Sessanta teologi come Thomas J. J. Altizer e William Hamilton, e ancora prima i teologi della secolarizzazione come Barth, Bonhoeffer e Bultmann, favorendo di fatto l’ateismo “virtuoso” di un Ernst Bloch, padre di tutti quei finti laici che, come Gianni Vattimo o Michel Henry, aspirano, il primo passando per Heidegger e per tutti i mistici negativi di varia progenie, il secondo attraverso Husserl, all’utopia concreta, quella che purifichi il cristianesimo dalla propria incapacità di attuarsi nella storia. Nessun passo in avanti mi sembra venire compiuto dal libro oltre questo panorama di controriformismo riformista, e questo non tanto per via dei propositi dichiarati e non concretati da Onfray, bensì a giudicare dalle implicazioni che affiorano dall’aver indicato il percorso di marcia ma non il metodo per

percorrerlo. Sul piano stesso delle negazioni, invano si cercherebbe nel discorso di Onfray quella che concerne l'aspetto più assolutamente centrale: vale a dire la prospettiva realistico-finalistica, propria del realismo ontologico, che alimenta l'integralismo culturale che è alla base dell'organizzazione sociale delle comunità religiose. Questa prospettiva, praticamente assente dal discorso di Onfray, implica che se tutto è come è, e avviene come avviene, indipendentemente da qualsiasi azione dell'uomo, tutto è inutile, tutto è da rimettere alla realtà, la quale a sua volta rimanda alla realtà suprema che è quella del "dio", la quale a sua volta alimenta il principio di autorità, a ogni livello. In questo aspetto del realismo ontologico c'è l'altra fondamentale trappola, scelta deliberatamente dall'uomo primitivo, che è quella del monoteismo provvidenzialistico ed emanazionistico. La prospettiva nuova, apertasi con l'umanesimo e poi affermata con il pensiero illuministico, è invece che l'uomo partecipa - a vario titolo, in vario modo e in varia misura - alla costruzione della realtà, assieme a ogni altro centro di coscienza, mediante il proprio lavoro e la propria capacità fabbrile, e, dunque, attraverso il pensiero che si estrinseca in questo suo lavoro plasmante. Secondo questa nuova prospettiva la realtà è "data" solo in quanto realtà plastica, duttile, da partecipare totalmente prim'ancora che da conoscere. La conoscenza stessa, come hanno dimostrato le scienze fisiche, psicologiche e pedagogiche del novecento, è un atto creativo concrescente, incrementante, omeostatico. L'uomo pertanto nasce e si costituisce in quanto creante, non in quanto creatura.

È dunque necessario che il potere politico - enorme - esercitato da chiese, organizzazioni e associazioni culturali cessi al più presto, e venga soppiantato da poteri popolari autenticamente laici, multietnici e multivaloriali. Nessuna chiesa o setta potrà mai dirsi "guida morale" di una nazione o di una società che partecipi, come le attuali, di un consesso di forze e di culture radicalmente differenziate. Al contrario, il loro intervento potrà solo, come accade oggi, portare disordine e seminare incomprensione e violenza. Altro punto focale, che pare sfuggire continuamente al ragionamento di Onfray, è che la religione, ogni e qualsivoglia forma di religione, è e non può che essere un'esperienza individuale e impartecipabile, ovvero un'esperienza integralmente umana, inserita nella struttura esistenziale di ogni individuo singolarmente considerato. Le "comunità" o "società religiose" sono sempre e comunque, in quanto sovraindividuali, realtà di tipo politico, e dunque extra o para o metareligiose. Esse, pertanto, possono regolamentarsi e stabilire divieti morali per l'individuo che le accetta, ma mai estendere o imporre queste regole e divieti alla collettività nella sua complessità e policentricità. L'alternativa che si pone tra le finalità di tipo democratico, di uguaglianza e giustizia sociale, o di programmazione culturale, e le finalità pastorali è totale e incolmabile. Le prime sono "aperte", nascono dall'uomo e restano in ascolto dell'uomo. Le seconde sono rigidamente autarchiche, non nascono che dalla divinità che si adora e non possono che ri-

condurre alle verità comandate da questo o quel profeta. Le prime sono riformabili e al limite sovvertibili, le seconde non possono in nessun caso esserlo. Se tutto questo, malgrado l'incolmabile divario esistente, viene, come viene, ampiamente violato nelle società monoteiste, l'effetto indesiderato è un'incontrollabile quantità di sfasature, di sovrapposizioni e di sconvolgimenti nella vita sociale e nella gestione del potere istituzionale, tale da favorire ingerenze da parte dei soli poteri forti che godano di un'effettiva autonomia rispetto alla deregolamentazione etico-morale: quelli oligarchici e affaristici. La "sacralità" e "inviolabilità" dei poteri tradizionali, e il conseguente nazionalismo eroico, ne rappresentano in genere uno dei contrafforti più evidenti, perché cozzano violentemente contro lo stato di natura su di cui vengono eretti, in epoca moderna, la gestione dello stato, i diritti individuali e il potere temporale rappresentativo, stando ai quali il "peccato" non va confuso col "reato". È questa l'idea, come ampiamente noto, del contrattualismo giusnaturalistico, che già nel pensiero classico e nella cultura politica medievale veniva a contrapporsi alle dottrine universalistiche del papato e dell'impero. Atei e "ateologi", perciò, servono a poco, così come ugualmente ingannevoli si dimostrano quotidianamente tutte le varianti alle due soluzioni, perfettamente simmetriche, del fondamentalismo e dell'ecumenismo. Solo uno stato pluralista e un corrispondente diritto internazionale possono garantire la coesistenza pacifica fra popoli, razze e credo religiosi differenti. Nessun dialogo, nessuna convivenza sono altrimenti possibili. Ciò di cui c'è più urgente bisogno sono perciò dei criteri e delle condizioni di fatto, da inscrivere nell'ordine costituzionale degli stati e delle comunità sovranazionali, che vietino a ogni chiesa e a ogni confessionismo dottrinale di esercitare un'autorità politica basata su presunti primati valoriali e autoritarismi morali. Le parole chiave, perciò, non mi sembrano né ateologia né decostruzionismo monoteistico, ma *relativismo etico-religioso* e *dogmologia critica*. Percorse sino in fondo, queste due strade speculative possono condurre non più a negazioni o a intolleranze, ma, per la prima volta e chiaramente, a ridare validità al senso dell'esistenza, e, oltre e prim'ancora di questo, al senso della realtà. (Silvio Paolini Merlo)

R. PRODOMO, *La Natura umana. Evoluzionismo e storicismo*, Marco Editore, Lungo di Cosenza 2007, pp. 157.

Il presente testo, di agile lettura eppure scientificamente rigoroso e coerente, nasce dall'intento di indagare in "prospettiva bioetica" il tema della "natura umana", più in particolare intende tentare di chiarire "quale concezione della natura umana è più convincente, oggi, al cospetto delle scienze della vita e delle biotecnologie" (p. 9). L'ambito teorico nel quale l'autore intende inserirsi è un sapere bioetico inteso come "sapere complesso", nel quale confluiscono ambiti disciplinari molteplici (filosofia, biologia, diritto, medicina...), organiz-

zato in termini “reticolari” e non più “piramidali”. Sul piano metodologico s’invoca, dunque, una nuova alleanza tra sapere umanistico e sapere scientifico, auspicando un superamento delle barricate, vecchie e nuove, innalzate per pregiudizio, per incomprensione, o, peggio ancora, per invasione di campo. Il punto è proprio tentare la collaborazione e il dialogo rispettando la specificità epistemologica dell’interlocutore.

L’autore individua un terreno fertile per quest’integrazione dei saperi nella conoscenza biologica, la quale si distingue nettamente dal sapere scientifico fisico-matematico in quanto non si fonda su un metodo quantitativo-nomotetico, ma su un metodo euristico di tipo storico, ponendosi al confine tra le scienze cosiddette galileiane e le scienze umane. Nella biologia evolutiva svolge un ruolo epistemologico fondamentale il concetto di “contingenza”, di una casualità non del tutto svincolata da talune pre-condizioni, ma neppure da queste necessariamente determinata. Il concetto di contingenza è assunto dall’autore come strumento principale per la propria ricostruzione della natura umana, in un costante dialogo tra storicismo filosofico ed evoluzionismo postdarwiniano.

In questo senso l’analisi della natura umana si apre con la ricostruzione della teoria darwiniana, interpretata, secondo l’analisi di Mayr, come strutturata in cinque sotto-teorie fondamentali: l’evoluzione in quanto tale; l’origine comune; il gradualismo; la moltiplicazione delle specie; la selezione naturale. L’analisi della teoria darwiniana viene condotta dall’autore in una prospettiva critica rispetto al cosiddetto “panselazionismo”, secondo il quale la selezione naturale gode di una sorta di infallibilità assoluta, nel senso che essa basta a garantire le condizioni di sopravvivenza delle specie, e al determinismo genetico, secondo il quale le caratteristiche dei viventi sono quantitativamente e qualitativamente definite dalla loro dotazione genetica. Per contro, a partire dalle posizioni del già citato Mayr, di Elredge, di Gould, di Lewontin, di Oyama, di Bateson, di Martin, Prodomo fa propria una visione “complessa” dell’evoluzione, che ritiene l’unica interpretazione del processo evolutivo compatibile con la libertà e connessa responsabilità dell’uomo. Il quale, pur essendo un prodotto contingente dell’evoluzione, ne rappresenta comunque una tappa importante e significativa: la comparsa della vita intelligente. Dal punto di vista filogenetico l’uomo rappresenta senz’altro un caso particolare dell’evoluzione, probabilmente unico, ma, secondo l’autore, questo non basta ad interpretare il processo evolutivo come finalisticamente orientato alla comparsa dell’uomo nella sua attuale configurazione biologica. Questi, infatti, in accordo con la teoria degli “equilibri punteggiati”, viene reputato essere il frutto contingente di più “versioni” della specie *homo*, probabilmente anche contemporanee per alcuni periodi della storia, e in quanto tale l’*homo sapiens sapiens* non può essere inteso come il vertice di una dinamica evolutiva lineare finalisticamente orientata.

Questa prospettiva dinamica e contingente viene ribadita dall'autore anche nell'analisi, a partire da Tauber, del "Sé immunitario", che permette di concludere che *l'individuo è un processo storico in divenire*. Analogamente dall'analisi del Sé neuronale: a partire dalle osservazioni di Edelman si sottolinea che, pur essendo importante il ruolo dei geni, i dettagli del cervello umano derivano dal suo sviluppo, il quale è reso possibile da principi epigenetici che consentono l'adattamento alla realtà esterna. In questo senso bisogna tener presente la necessità di una mediazione geni-ambiente, superandone la contrapposizione o la semplice spartizione di campo: come sottolineato da Lewontin, la loro relazione non va pensata in termini di "interazione", ma di "interpenetrazione", in quanto l'uno non è pensabile senza gli altri. L'ontogenesi è il frutto della relazione tra il patrimonio genetico, *gli* ambienti esterni e le interazioni molecolari causali all'interno delle singole cellule. La logica è quella di una complessità contingente, non di un determinismo genetico o panadattazionistico.

Sulla base di questa logica complessa Prodomo tenta di superare ogni prospettiva dualistica: a partire dalla biologia evoluzionistica, concepita nei termini testé chiariti, l'antica dicotomia tra scienze della natura e scienze dello spirito si dissolve in virtù della condivisa metodologia della "narrazione storica", per cui possiamo concludere che *naturalità biologica e complessità culturale sono un unico intreccio evolutivo*.

Sul piano più esplicitamente filosofico, l'autore ritiene di sintetizzare i risultati del confronto con la biologia evoluzionistica in quello che egli definisce uno "storicismo pluralistico", ad indicare l'integrazione di prospettive narrative originariamente collocate su piani diversi. In questo contesto si propone anche una ricostruzione delle concezioni della persona umana, organizzate secondo uno schema tripartito. Una prima concezione della persona è definita "metafisica", secondo la quale l'essenza precede l'esistenza e la natura avrebbe un valore normativo. L'esito (davvero inevitabile?) di questa prospettiva sarebbe un atteggiamento tecnofobico. Una seconda concezione è definita "volontaristica", secondo la quale la persona è un ente la cui esistenza precede l'essenza. Il rischio insito in questa concezione è un'exasperazione solipsistica con esiti acriticamente tecnofilici. Una terza concezione, che sembrerebbe la più vicina alle convinzioni dell'autore, è quella intersoggettiva della persona come centro di attività spirituali, nella quale si afferma una certa continuità, storica e psicologica, della persona che ne consente il riconoscimento identitario.

Solo in questa prospettiva, fedele al cambiamento, seppur non senza opportune cautele, si definisce un atteggiamento tecnofronetico di apertura alle biotecnologie. Così è affrontato anche il discorso sul *post-human*, ossia delle modificazioni tecniche della natura umana, che secondo l'autore potrebbe essere

declinato in termini neo-umanistici nella misura in cui non si impedisce il nostro riconoscimento come unica specie.

Il testo è strutturato in modo coerente e rigoroso, con un linguaggio particolarmente chiaro e adatto anche ad un lettore non esperto delle tematiche, soprattutto scientifiche, affrontate. Questo è senz'altro il punto di maggior pregio del libro. Dal punto di vista contenutistico la fa da padrone un'ispirazione esplicitamente storicistica, nel solco di Vico e di Croce, in nome della quale l'autore non risparmia critiche, più o meno severe, alla metafisica in nome della pluralità del divenire, a più riprese definita come contingenza. Tuttavia non sempre è chiaro di quale metafisica si stia parlando: metafisica scolastica di ascendenza aristotelica, postscolastica, neoscolastica? In effetti sembrerebbe che per metafisica si intenda ogni prospettiva che pretenderebbe fissare l'essere in astratte e statiche categorie che non rendono ragione della complessità del vivente. Tuttavia nella storia del pensiero occidentale vi sono esempi di pensiero metafisico che non ignorano, ma anzi includono come specifico dell'essere anche il divenire. Innanzitutto Duns Scoto, la cui metafisica è incentrata sullo stesso concetto di contingenza, ma anche taluni esponenti del neotomismo novecentesco, *in primis* Lonergan, che tenta un ripensamento dell'essere in dialogo con le epistemologie scientifiche. In effetti l'autore, nella sua critica alla metafisica generalmente intesa, sembrerebbe condizionato dalle declinazioni (e volgarizzazioni...) deduttivistiche e normative della natura umana affermatasi nel dibattito bioetico, soprattutto di parte cosiddetta cattolica. In questo senso sono comprensibili, e in parte anche condivisibili, le riserve avanzate nei confronti di un pensiero che non appare in grado di tener conto delle sfide etiche e teoretiche delle scienze che ci presentano il vivente in evoluzione e degli sviluppi, sempre più invasivi, della tecnoscienza. Da questo punto di vista il testo di Prodomo si segnala per la lucidità della sua analisi, soprattutto per il grande equilibrio con cui viene sviluppato il tema dell'evoluzionismo, del quale si offre una prospettiva particolarmente fertile anche in ottica etica e politica, per un'auspicata concezione non riduttivistica e relazionale della persona umana e della vita in generale. (*Michele Farisco*).

A. SEN, *Identity and Violence*, W.W. Norton & Company, New York-London 2006, *Identità e violenza*, tr. it. di F. Galimberti, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 2006, pp. 219.

Amartya Sen, Premio Nobel 1998 per l'Economia, rileva che classificare le persone unicamente sulla base della religione o della cultura "è un'importante fonte di conflitto potenziale nel mondo contemporaneo" (p. XIII) e che l'identità delle persone è definita non solo dalla cultura o dalla religione, ma dalla classe sociale, dalla professione, dal genere, dalla politica, dall'appartenenza a gruppi, dalla cittadinanza, dalla residenza. "Ognuna di queste collettività, –

scrive – a cui apparteniamo simultaneamente, ci conferisce un'identità specifica. Nessuna di esse può essere considerata la nostra unica identità, o la nostra unica categoria di appartenenza" (p. 6). E soggiunge: "esiste una gran quantità di categorie diverse a cui apparteniamo simultaneamente. Io posso essere al tempo stesso un asiatico, un cittadino indiano, [...], uomo, femminista, eterosessuale, difensore dei diritti dei gay e delle lesbiche" (p. 20).

Osserva che "se negli ultimi anni le categorie religiose hanno ricevuto una grande attenzione, non è pensabile che le altre distinzioni vengano cancellate, né tanto meno che la religione venga considerata come l'unico sistema rilevante per classificare gli abitanti del pianeta" (p. 13). Osserva inoltre che suddividere la popolazione della Terra tra quelli appartenenti al mondo islamico, quelli appartenenti al mondo occidentale, quelli appartenenti al mondo induista, quelli appartenenti al mondo buddista è un metodo primario di considerare le differenze tra le persone che sovrasta altri criteri di suddivisione, per esempio, fra ricchi e poveri, fra membri di classi diverse e professioni diverse.

Rileva che Samuel Huntington classifica gli individui come membri del mondo occidentale e del mondo islamico e ipotizza uno scontro di civiltà. Nota che la classificazione degli individui per civiltà soffoca altri metodi di classificazione e che il tentativo di spiegare gli eventi del mondo contemporaneo ricorrendo a categorie legate alle civiltà ha dei limiti. Il limite fondamentale sta nel fatto che "questo approccio si basa su una versione particolarmente ambiziosa dell'illusione dell'unicità" (p. 46). L'illusione dell'unicità si basa sul presupposto che "una persona non possa essere vista come un individuo con tante affiliazioni, né come qualcuno che appartiene a tanti gruppi differenti, ma semplicemente come un membro di una particolare collettività, che conferisce a quell'individuo un'identità che è la sola importante" (p. 47). Qualsiasi persona – egli osserva – fa parte di molti gruppi diversi e "ognuna di queste collettività dà all'individuo – che a tutte quelle collettività appartiene – una potenziale identità, che, a seconda del contesto, può essere più o meno importante" (*ibid.*). Il fatto che un individuo sia una donna – egli scrive – "non è in contrasto con il suo essere vegetariana, il che a sua volta non si oppone al suo essere avvocato, il che a sua volta non le impedisce di essere un'amante del jazz, o un'eterosessuale, o una sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche" (*ibid.*). Il sistema di classificazione per civiltà – egli osserva – ignora le diversità esistenti all'interno di ciascuna delle civiltà stesse.

Nota che Huntington descrive l'India come una civiltà induista e minimizza il fatto che l'India ha più musulmani (145 milioni) di qualsiasi altro paese al mondo, eccetto l'Indonesia e il Pakistan. Nota inoltre che è impossibile pensare alla civiltà dell'India contemporanea "senza tener conto dell'importante ruolo avuto dai musulmani nella storia del paese" (p. 48). Senza contare poi che i musulmani non sono l'unico gruppo non induista della popolazione indiana; è forte anche la presenza dei sikh e dei giainisti e grosse comunità cristiane sono

presenti in India fin dal IV secolo. Rileva che la classificazione dell'India come civiltà induista operata da Huntington presenta molti limiti descrittivi e che classificare le persone esclusivamente secondo la civiltà (basata sulla religione) non è un metodo valido. “Caratterizzare l'India unicamente in base alla religione, ridotta artificiosamente a una soltanto, continua a essere, – scrive – oltre che inesatto, politicamente esplosivo” (p. 50). Osserva che nelle elezioni politiche tenutesi in India nella primavera del 2004 la coalizione guidata dal partito nazionalista indù ha subito una severa sconfitta e che la laica repubblica dell'India, oltre ad essere guidata da un presidente musulmano, adesso ha un primo ministro sikh e un cristiano come presidente del partito di governo (un elettorato costituito all'80 per cento e oltre da indù). “Raffigurare l'India come una civiltà induista – afferma – è un grossolano errore, ma approssimazioni di un tipo o di un altro le ritroviamo anche nelle caratterizzazioni di altre civiltà” (*ibid*).

Sen osserva che dai sostenitori della teoria dello “scontro di civiltà”, la tolleranza è considerata una caratteristica specifica della civiltà occidentale, che si estende anche alla storia passata. La tolleranza e la libertà – egli dice – fanno sicuramente parte delle grandi conquiste dell'Europa moderna, “ma vedere in ciò una linea di demarcazione, risalente a millenni orsono, è abbastanza campato in aria. La difesa della libertà politica e della tolleranza religiosa, nella loro forma compiuta attuale, non è prerogativa antica di nessun paese o civiltà nel mondo. Il pensiero di Platone e di Tommaso d'Aquino non era meno autoritario di quello di Confucio” (p. 51). La tolleranza – egli sostiene – è difesa anche in altre culture. Rileva che il filosofo ebreo Maimonide, costretto ad abbandonare nel XII secolo l'Europa intollerante, trovò rifugio presso l'imperatore Saladino, musulmano, che l'imperatore indiano Ashoka nel III sec. a. C. ammetteva la tolleranza religiosa e che un imperatore indiano di epoche successive, il Gran Moghul Akbar, faceva pronunciamenti analoghi, dall'ultimo decennio del XVI secolo in poi, mentre in Europa l'Inquisizione era diffusa e gli eretici venivano bruciati sul rogo.

Sen osserva che è diffusa l'abitudine di considerare la democrazia un'idea tipicamente occidentale e che la tesi della presunta occidentalità della democrazia è spesso legata all'usanza di tenere delle elezioni nella Grecia antica, in particolare ad Atene. Se Atene è stato il primo Stato nella storia a organizzare una votazione, – egli nota – molti governi regionali hanno fatto lo stesso nei secoli a seguire. Per diversi secoli la città di Susa (o Shusan), nell'Iran sudoccidentale, ha avuto un consiglio elettivo, un'assemblea popolare e magistrati proposti dal consiglio ed eletti dall'assemblea. La democrazia – egli rileva – è anche dibattito pubblico. Il dibattito pubblico fiorì nell'antica Grecia, ma anche in numerose altre civiltà. Assemblee generali pubbliche ebbero luogo in India, nei cosiddetti concili buddisti. In Giappone, all'inizio del VII secolo, il principe buddista Shotoku promosse una Costituzione di diciassette articoli in

cui è spiegata l'importanza di un dibattito pubblico. Dunque, "il mondo occidentale non ha il copyright sulle idee democratiche" (p. 56). Ricorda che nella sua autobiografia intitolata *Lungo cammino verso la libertà*, Nelson Mandela descrive l'influenza che ebbe su di lui, quand'era bambino, assistere alla natura democratica delle procedure di svolgimento delle riunioni locali nella sua città natale, in Africa. Perciò, la ricerca di democrazia di Mandela non è nata da una imposizione occidentale; è nata nella sua città natale, in Africa.

Anche la scienza – osserva Sen – non è caratteristica dell'Occidente. "C'è – scrive – una catena di rapporti intellettuali che lega la matematica e la scienza dell'Occidente a una quantità di scienziati non occidentali. Il sistema decimale, ad esempio, evolutosi in India nei primi secoli dopo la nascita di Cristo, arrivò in Europa alla fine del millennio, tramite gli arabi" (p. 57). Ricorda che dal matematico arabo del IX secolo al-Khuwarizmi deriva il termine "algoritmo" e che il termine trigonometrico "seno" fu inventato dal matematico indiano del V secolo Aryabhata: lo aveva chiamato *jya-ardha*, che in sanscrito significa, letteralmente, "corda-mezza". La scienza, la matematica e la filosofia, quindi, che hanno giocato un ruolo così importante nel Rinascimento europeo, e più tardi nell'Illuminismo, "sono state influenzate da numerosi contributi provenienti da società non occidentali (quella cinese, quella araba, quella iraniana, quella indiana e altre)" (*ibid.*). Il fiorire della scienza e della tecnologia a livello globale – scrive – "non è un fenomeno a guida esclusivamente occidentale: anzi, molti importanti progressi sono stati realizzati nel quadro di contatti internazionali avvenuti ben lontano dall'Europa. Pensiamo alla stampa [...]. Tutti i tentativi più antichi di sviluppare l'arte della stampa nel primo millennio avvennero lontano dall'Europa. Questi esperimenti, per la maggior parte, erano fortemente influenzati dall'impegno degli intellettuali buddisti per le letture pubbliche e la propagazione delle idee, e infatti tutti i più antichi tentativi di sviluppare la stampa in Cina, in Corea e in Giappone, furono intrapresi da tecnologi buddisti" (pp. 57-58). Essi fornirono il materiale per il primo libro stampato conosciuto al mondo, un classico del buddismo scritto in sanscrito, il *Sutra del diamante*, tradotto dal sanscrito in cinese da un erudito mezzo indiano e mezzo turco nel 402 d.C.

Il mondo, indirizzato verso la pratica dello scontro e della violenza, – sostiene Sen – può ancora correggere la propria rotta. "La principale speranza di armonia nel nostro tormentato mondo – afferma – risiede nella pluralità delle nostre identità, che si intrecciano l'una con l'altra e sono refrattarie a divisioni drastiche lungo linee di confine invalicabili a cui non si può opporre resistenza" (p. 19).

Quanto all'islam se sia una religione che ama la pace o una religione bellicosa, Sen sostiene che ogni religione ha avuto spietati guerrieri e grandi campioni della pace fra i suoi fedeli e che i sostenitori della pace e della tolleranza e i fautori della guerra e dell'intolleranza possono appartenere alla stessa reli-

gione. Ribadisce che la nostra identità religiosa o la nostra identità di civiltà è soltanto un'appartenenza fra tante. Rivendica perciò un'identità islamica e tante altre identità dei musulmani. Sottolinea che “la confusione fra le identità plurali dei musulmani e la loro identità islamica in particolare ha serie implicazioni sulle politiche per la pace nel precario mondo in cui viviamo” (p. 76) e che “la suddivisione del mondo in base a criteri religiosi produce una visione profondamente fuorviante degli abitanti del pianeta e dei differenti rapporti esistenti fra di essi” (p. 77).

Sen sostiene che “la religione non è, né può essere, l'identità onnicomprensiva di un individuo” (p. 83) e che “anche se la religione e l'etnia possono rappresentare un'identità importante per gli individui, [...], esistono altre affiliazioni e associazioni importanti” (p. 160): classe sociale, relazioni sociali, opinioni politiche, ruoli civici. Sostiene inoltre che le priorità e le azioni degli individui sono influenzate da tutte le loro affiliazioni e associazioni, non semplicemente dalla religione. Pertanto la popolazione mondiale – egli dice – “non può essere vista esclusivamente in funzione delle affiliazioni religiose, come una federazione di religioni” (*ibid.*). “Oltre alla confessione religiosa – egli soggiunge – esistono molte altre identità importanti per definire il modo in cui le persone concepiscono se stesse e i rapporti tra cittadini di diversa origine all'interno del paese” (p. 171). In India – osserva – ciò si è verificato, grazie alla leadership di Mahatma Gandhi. Ciò – a suo avviso – spiega perché l'India ha prodotto pochissimi terroristi islamici e quasi nessun militante legato ad al-Qa'ida. Gandhi – egli dice – si rifiutava di considerare la nazione come una federazione di religioni e di comunità.

Una definizione degli individui basata sulla loro confessione religiosa e che dà una priorità a un'ottica comunitaristica rispetto a tutte le altre identità – osserva – comporta disastrose conseguenze. Sottolinea che essere musulmano, cristiano, indù, sikh non è l'unica identità importante e che l'assolutizzazione di un'unica identità, identità religiosa, alimenta la violenza. Questa si dissipa, “lasciando spazio ad altri modi di vedere se stessi e gli altri, portando in primo piano altri aspetti dell'identità umana” (p. 174), non necessariamente religiosa, lingua, cultura, politica. Persone dalle tante sfaccettature vengono ridotte a un'identità soltanto, un'identità legata alla religione o alla comunità religiosa di appartenenza: qui la violenza dell'identità. Sen sottolinea l'illusione dell'identità unica, di una sola categoria di appartenenza, ignorando le altre e “sminuendo di fatto tutte le altre affiliazioni che fanno di noi esseri umani quelle creature sociali complesse e intricate che siamo” (p. 180).

Il terrorismo islamico – rileva – si basa sull'identità religiosa. Così “la ricchezza storica delle diverse identità dei musulmani, ad esempio, in quanto studiosi, scienziati, matematici, filosofi, storici, architetti, pittori, musicisti o scrittori, che hanno contribuito in modo tanto significativo ai successi passati dei musulmani (e alla cultura mondiale), rischia di essere sopraffatta [...] dalla di-

fesa a senso unico, con effetti devastanti, di un'identità religiosa belligerante" (p. 182). Questa identità è fatta propria dai promotori del *jihad* violento e così si nega ai musulmani la possibilità di imboccare altre strade. Si tratta di fare appello alle tante altre identità dei musulmani e non unicamente all'identità religiosa, un'identità importante, ma non necessariamente l'unica, sul cui sfruttamento questo tipo di terrorismo basa le proprie capacità di reclutamento.

Per quanto riguarda l'ossessione per l'Occidente, "Grande Satana", la ragione è da ricercare, secondo Sen, in parte nella storia del colonialismo. L'imperialismo occidentale ha creato un atteggiamento generale di ossessione nei confronti dell'Occidente. L'ossessione per l'Occidente è riscontrabile anche nella difesa dei "valori asiatici", per reazione alla pretesa dell'Occidente di essere il depositario naturale della libertà e dei diritti. Sen sottolinea che "è importante tenere conto del ruolo dell'Occidente nell'ostacolare 'diritti e libertà individuali' in *altri* paesi, Africa compresa" (p. 99), dilaniata da uno stato di guerra continuativo, alimentato dall'Occidente, fornitore di armi, durante la guerra fredda. "Le potenze mondiali – scrive – portano il peso di un'enorme responsabilità per aver contribuito, negli anni della guerra fredda, a sovvertire la democrazia in Africa. Vendendo e incoraggiando l'acquisto delle armi, hanno contribuito costantemente all'escalation dei conflitti militari odierni, in Africa e altrove" (*ibid.*). (Pietro Birtolo)

Y.C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Il Melangolo, Genova 2005.

Nel suo *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt* (traduzione dall'originale *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt* di Simone Ragazzoni), Yves Charles Zarka compie una critica radicale delle letture neutralizzanti del pensiero di Schmitt, pensatore tedesco innalzato dalla critica al rango di voce più autorevole della filosofia politica del '900, e sostiene, di contro, la tesi di una necessaria revisione critica della portata e del ruolo che il pensiero del giurista tedesco ha avuto e continua ad avere. Zarka sottolinea con forza la necessità di riconoscere realmente e definitivamente la responsabilità dell'adesione, mai disconosciuta da parte di Schmitt, al nazismo e l'opportunità che, da una tale preliminare presa visione, uno studio attento dell'opera e del pensiero del filosofo non possa prescindere. Ancor più, Zarka attribuisce a Schmitt un ruolo determinante all'interno del partito nazista; lo considera come il vero e proprio dottrinario del regime, colpevole, quindi, oltre che dell'adesione, anche di una sorta di "generazione" delle idee a giustificazione e suffragio dell'ignominia nazista.

La pubblicazione degli inediti *La costituzione della libertà* e *La legislazione nazionalsocialista e la riserva dell' 'ordre public' nel diritto internazionale privato*, in appendice al testo, vuole costituire una prova efficace di tale lettura.

Si tratta di due brevi, ma significativi testi, intesi a dare una giustificazione giuridica delle leggi di Norimberga del 15 Settembre 1935. In essi Schmitt teorizza la legittimità, da parte del popolo tedesco, di difendersi da quello che Zarka definisce il “nemico sostanziale” (p. 16, nel testo) ovvero l’ebreo, al fine di salvaguardare la propria natura *völkisch*.

La ragione della giustificazione delle leggi razziali viene individuata nell’acquisizione, finalmente compiuta dal regime nazista, di un autentico concetto di libertà che si oppone sia alle *Libertäten* che al *Liberalismus*, «tipiche forme di mascheramento della dominazione straniera» (p. 64, nel testo). Il concetto liberale di libertà, ritiene Schmitt, fonda categorie in realtà prive di un contenuto politico sostanziale; la libertà per il cittadino tedesco deve essere la libertà del popolo tedesco, del sangue e dell’onore tedesco, che diventano i concetti portanti del diritto e fanno dello Stato nazista il garante dell’unità del popolo. Schmitt sottolinea più volte, infatti, che il carattere delle leggi di Norimberga è rigorosamente ed esclusivamente difensivo; ogni altro popolo diverso da quello tedesco è in diritto di mantenere le sue proprie leggi, ma il diritto positivo tedesco deve restare legato al popolo. Affermare che la razza costituisce una ragione dirimente rispetto al diritto è elemento necessario al fine di rendere accettabile la definizione di nemico razziale, ciò che consente la realizzazione dell’unità del popolo che si identifica come tale nella lotta al nemico.

Se si prende seriamente visione di un tale presupposto teorico, sostiene Zarka, come è possibile non cogliere la responsabilità intellettuale di quanto è poi avvenuto sul piano della realtà storica, ovvero l’eliminazione fisica della razza nemica? Scrive Zarka: “La giustificazione delle leggi del settembre 1935, nella misura in cui mira a rendere l’inaccettabile accettabile e giustificabile l’ingiustificabile, appartiene al genere delle produzioni intellettuali assassine” (p. 19 nel testo). Non è possibile, dunque, non riconoscere l’esistenza di un legame fra la teorizzazione dell’idea di nemico sostanziale e la messa in opera della soluzione finale.

La serrata requisitoria contro il giurista tedesco, che costituisce il preludio di una più vasta opera critica di Yves Charles Zarka sul pensiero di Carl Schmitt, in corso d’opera, vuole essere anzitutto un’esortazione all’attenzione critica e alla prudenza intellettuale. A seguito di quella che Zarka chiama la crisi profonda del pensiero di sinistra post marxista, infatti, non solo gli intellettuali dell’estrema destra, ma anche quelli della sinistra e specie dell’estrema sinistra, continuano ad attribuire un valore sempre crescente al pensiero del filosofo tedesco; tale tendenza, peraltro, sottolinea Zarka, mentre in Francia è solo agli inizi, in Italia è già acquisita e consolidata.

Ciò che *Un dettaglio nazi* suggerisce a chi si accosta alla teoria del potere politico e della sua storicizzazione, e non manca di incontrare e, forse anche, di subire il fascino della forza dell’argomentazione schmittiana, è la necessità di

prendere visione del rischio di un passo breve fra lo studio di una lettura efficace delle dinamiche del potere e delle sue conseguenze, quella operata da Carl Schmitt, e il fatto che questo modello interpretativo possa essere acquisito come modello ideologico. In altre parole, il rischio che si corre è che un filosofo il cui pensiero ha supportato la macchina di uno dei più grandi crimini dell'umanità divenga "*maître penseur*" (p. 94, nel testo).

Alle parole di Primo Levi nell'*incipit* di *Se questo è un uomo* Zarka affida, infine, l'avvertimento mai superfluo a non considerare il nazismo un accidente irripetibile della storia. Il considerare lo straniero un nemico è cosa che accade a molti, ricorda Primo Levi, ma se essa da semplice idea latente si trasforma in sistema di pensiero la conseguenza estrema, ma interamente coerente, è il lager. La lettura del pensiero di Schmitt sollecita e deve sollecitare, nella riflessione di Yves Charles Zarka, un incessante appello alla vigilanza, perché idee pericolose, accettate nello spirito, non si trasformino, ancora una volta, in realtà. (Daniela Lapenna)