

# DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2023

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - (2019)-. - Pisa : IUS-Pisa university press, 2019- .  
- Semestrale

340.1 (22.)

1. Filosofi a del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a  
peer review secondo  
il protocollo UPI

© Copyright 2024

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail [press@unipi.it](mailto:press@unipi.it) · PEC [cidic@pec.unipi.it](mailto:cidic@pec.unipi.it)

[www.pisauniversitypress.it](http://www.pisauniversitypress.it)

ISSN 2704-7334

ISBN 979-12-5608-030-4

layout grafico: [360grafica.it](http://360grafica.it)

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

**Direttore**

Tommaso Greco

**Comitato di direzione**

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

**Consiglio scientifico**

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

**Comitato dei referees**

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

**Redazione**

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

**Sede**

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

---

**Condizioni di acquisto**

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

**Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press**

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it



# Indice

## **Dissenso, libertà civile, autogoverno: riscoprire Richard Price**

<i>Senza “nobili, vescovi e re”. Richard Price, tra dissenso e autogoverno</i> Thomas Casadei.....	9
<i>«Una benedizione veramente sacra e inestimabile».</i> <i>La libertà civile negli scritti politici di Richard Price</i> Serena Vantin .....	33
<i>L'importanza di essere onesti: il dissenso politico di Richard Price</i> Paola Chiarella .....	55
<i>Richard Price and a transnational framework of dissent</i> Patrick Leech .....	81

## **Saggi**

<i>La polemica sul deposito. Hegel e la positivizzazione del diritto</i> Tommaso Gazzolo.....	105
<i>La volontà particolare e il suo diritto.</i> <i>La teoria hegeliana della moralità attraverso la critica di K. M. Kahle</i> Corrado Bertani .....	131
<i>Judith Shklar</i> Francesca Rigotti.....	163

## **Note**

<i>Los derechos de las mujeres: historia de una exclusión</i> Francisco Javier Ansuátegui Roig .....	183
---	-----

*I confini del sapere giuridico e il ruolo del giurista*

Jacopo Volpi.....205

*Los deberes en la edad de los derechos*

Andrés García Inda .....227

# JUDITH SHKLAR

Francesca Rigotti

## *Abstract*

A portrait of a political theorist and philosopher, both similar to and different from Hannah Arendt: similar in that, like Arendt, she was a German-mother tongue European refugee Jew, working in the United States. Different in that she was a staunch defender of a special kind of rawlsian liberalism: the liberalism that frees from the fear of interference and arbitrariness of power, including state power. A foundational, fundamental, topical thinker.

## *Keywords*

Liberalism, fear, skepticism, cruelty, injustice

Vi parlerò di una filosofa politica. Forse una teorica più che una filosofa politica, un po' come Hannah Arendt. Viveva e insegnava a Harvard ma non era americana di origine. Si chiamava Judith Shklar. Di Judith Shklar è noto anche in Italia, in particolare, un piccolo saggio che si intitola *The Liberalism of Fear* (Il liberalismo della paura). Parleremo di questo ma anche del suo pensiero in generale. Un'autrice e un testo importanti, fondamentali, fondanti, attualissimi, che mettono in gioco il valore della libertà già subito nel titolo, celato dentro il termine *liberalism*, liberalismo. E intorno al quale altri valori prendono posto, e anche alcuni sentimenti o stati d'animo, come la paura. Anche la paura è subito lì in prima fila nel titolo, e dire che eravamo nel 1989, e la paura non era ancora tanto cresciuta e non si era ancora tanto dilatata fino a diventare, come è stato detto molto prima del Covid, la "cifra della nostra epoca". Il titolo del saggio, lo spiego subito perché non è evidente,

anzi è controintuitivo, tratta del liberalismo come rimedio alla paura. Il *liberalism of the fear* è il liberalismo che libera dalla paura. Quale liberalismo e quale paura? Ci arriveremo dopo aver presentato la nostra autrice, Judith N. Shklar e dopo avere schizzato l'itinerario che vi propongo.

Dunque l'itinerario sarà il seguente: vita e opere della nostra autrice, che non è molto nota anche se meriterebbe di esserlo, e che negli Stati Uniti è conosciuta e studiata alla stessa stregua di Hannah Arendt. Diremo qualcosa del suo pensiero in generale, soffermandoci su due libri e un saggio. A proposito di quest'ultimo ne esporremo i contenuti e presenteremo la teoria del liberalismo della paura ivi elaborata. Ci chiederemo poi se la paura che ossessionava Shklar e contro la quale ella esaltava il ruolo del liberalismo sia la nostra stessa paura, e la risposta suppongo che sorprenderà e ha sorpreso anche me. Quando incontrai per la prima volta gli scritti di Shklar, una ventina di anni fa, pensai che la dottrina del liberalismo rimaneva, ma che la paura da cui doveva proteggere era cambiata. Mi sbagliavo. Ci serve sempre, ora come allora, un liberalismo che ci liberi dalla paura, come ci servono una buona dose di scetticismo e pure la capacità di affrontare le questioni in negativo, partendo non da ciò che le cose sono, ma da quello che non sono.

## Una pensatrice scettica

Partiamo dunque con l'autrice di cui diremo, in primo luogo, che era una pensatrice scettica. Scettica non nel senso banale di manifestare un atteggiamento disfattista verso ogni principio e verità; scettica nella accezione filosofica di sospendere il giudizio e dubitare delle certezze di ordine generale. Scettica in quanto dubitare, l'attività principale dello scettico, non è rifiutare tutto. È affermare valori come la libertà con la convinzione che non dovrebbero essere dati per scontati ma sempre sorvegliati e controllati di fronte alle sempre possibili tendenze autoritarie e paternaliste. Come divenne scettica Judith N. Shklar? Lo si può ricostruire dalla sua biografia?

Judita (Dita) Nisse era nata a Riga, in Lettonia, nel 1928, da genitori ebrei tedeschi, e il tedesco fu la sua lingua madre. Morì nel 1992 a 64



anni – le mancavano pochi giorni a compierli – di infarto, come Hannah Arendt. Come nel caso di Arendt, in tedesco pronunciò le prime parole e lesse i suoi primi libri<sup>1</sup>. La vita a Riga, in particolare lo scarto presente tra gli alti livelli intellettuali e affettivi della vita in famiglia, aperta, liberale, non-convenzionale, e l'ambiente ostile, gretto e antisemita che la circondava, la indussero da subito a sviluppare un atteggiamento di cautela se non addirittura di cinismo verso gli altri. Nel 1938, quando Dita aveva 11 anni, la famiglia decise di fuggire, riuscendo ad approdare dapprima in Svezia, poi in Giappone (con la ferrovia transiberiana!) e infine in Canada, a Seattle, per stabilirsi a Montréal. Da quelle avventure di viaggio le rimase un gusto particolare per l'umor nero. E anche una certa inclinazione allo scetticismo. All'università di Harvard era arrivata nel 1951 come *graduate student*, dopo aver frequentato la McGill University di Montréal, e lì rimase, avendo scoperto la sua vocazione, ovvero lo studio della scienza politica, e avendo ricevuto un'offerta di lavoro che le permetteva di praticarla a livelli accademici. Giovanissima, Dita Nisse divenne la signora Shklar sposando il medico dentista ebreo Gerald Shklar («la cosa di gran lunga più intelligente che abbia fatto»), col quale ebbe tre figli.

Nel ricordo di Shklar la Harvard degli anni '50 del '900 era assai diversa da quella degli anni successivi: ben più snob e ipocrita. Il ritratto che ella schizza di alcuni studenti ignoranti, opportunisti e arroganti, e però ricchi, è tutt'altro che tenero. Come severo è il ritratto delle donne di Harvard, per lo più mogli di docenti dedite a promuovere la carriera del marito e ad allevare figli, che le proponevano di partecipare alle sedute di cucito da lei aborrite. Dopo la laurea, la carriera e la vita di Shklar continuarono in salita: assistente, docente a metà tempo e poi stabile, autrice di libri stimati, membro di varie associazioni fino

---

<sup>1</sup> Dalla sua autobiografia intellettuale: J.N. Shklar, *A Life of Learning. Charles Homer Haskins Lecture for 1989*, in American Council of Learned Societies, Occasional Paper No. 9, <http://www.acis.org/op9.htm>.

alla presidenza, nel 1989, della American Political Science Association, qualche anno prima della morte, avvenuta per infarto nel settembre del 1992, pochi giorni prima che compisse 64 anni. Insomma una studiosa di teoria politica e di storia delle idee filosofico-politiche, profondamente introspettiva come si conviene a una vera scettica; una madre e una moglie con una vita familiare appagante; una docente dotata di una forte carica umana apprezzata da studenti e colleghi, nel ritratto che di lei molti lasciarono<sup>2</sup>. Questo fu Judith N. Shklar. Ma anche una rifugiata, una profuga, oggi diremmo una migrante, riuscita a raggiungere livelli altissimi nel sistema americano competitivo e conservatore, devota alla causa universitaria e agli Stati Uniti, che sempre e ovunque nei suoi scritti definisce *our country*. Non una femminista però («I am not a real feminist»<sup>3</sup>) e nemmeno una «ista» di qualsiasi altro movimento, proprio perché infanzia, vocazione e prime esperienze l'avevano resa restia a unirsi a qualunque movimento nonché a sottomettersi a un sistema di pensiero collettivo<sup>4</sup>, l'avevano fatta diventare l'individualista e la scettica che sempre rimase.

Prima di andare oltre presento qui l'elenco delle sue opere. Non tante. Più alcuni saggi e articoli rientrati poi in volumi collettanei. Un numero equilibrato, che riflette una carriera equilibrata e tutto sommato liscia, facile.

1. *After Utopia: The Decline of Political Faith* (1957)
2. *Legalism: Law, Morals, and Political Trials* (1964)
3. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (1969)

---

<sup>2</sup> Cfr. le introduzioni ai suoi libri, i necrologi, tra i quali quello di Sheila Benhabib; i ricordi personali di Salvatore Veca che la conobbe e che me ne parlò: «Judith era assolutamente e devotamente americana...Lei non aveva altra identità se non quella della cerchia della tradizione democratica e *liberal* americana (e dell'accademia, che venerava)». Comunicazione personale a me (F.R.) del 9 marzo 2004.

<sup>3</sup> Shklar, *A Life of Learning*, cit., p. 8.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*.

4. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind* (1976)
5. *Ordinary Vices* (1984) (tr. it. *Vizi comuni. Crudeltà, ipocrisia, snobismo, tradimento, misantropia*, 1986 e 2007)
6. *Montesquieu* (1987) (tr. it. *Montesquieu*, 1990)
7. *The Faces of Injustice* (1990) (tr. it. *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, 2000)
8. *American Citizenship: The Quest for Inclusion* (1991) .

Mi soffermerò in particolare su due di questi, *I volti dell'ingiustizia e Vizi ordinari*, e su un saggio, *Liberalismo della paura*. Ma ancora qualcosa sull'autrice.

### Una vita americana

Non si renderebbe giustizia alla personalità di Judith N. Shklar se non si riconoscesse che, nel suo diffuso scetticismo teorico e metodologico, alcune certezze e fedeltà e devozioni profonde e incrollabili le aveva: in particolare, verso la patria d'adozione che per lei è la patria *tout court*, gli Stati Uniti d'America. E questo nonostante il fatto che gli Stati Uniti fossero ai suoi occhi, e proprio in quanto *la* democrazia liberale per eccellenza, il paese d'elezione dei vizi comuni. Di quelli minori di ipocrisia, snobismo, misantropia, infedeltà, ma anche, nel passato, del vizio supremo della crudeltà, attraverso la terribile pratica specificamente americana della schiavitù, sulla quale torneremo. Prova della sua assoluta devozione è l'uso saldo, costante e appassionato, talvolta così pervasivo da diventare fastidioso, del «noi» di appartenenza, da parte di Shklar, quando si trova a parlare degli Stati Uniti. I suoi testi ne traboccano. La sua fu una vita americana, perché Judith N. Shklar era diventata una cittadina americana e volle vivere una vita americana nel senso più pieno. Conosceva e insegnava la storia, la politica e la cultura della nazione meglio dei suoi concittadini (inclusi i colleghi dell'università) e ne scriveva con impegno personale. Al tema dell'esilio si dedicò negli

ultimi anni della sua vita<sup>5</sup>, chiedendosi a chi devono essere fedeli e leali gli esiliati: alla madre patria? Al nuovo luogo di residenza? Agli esiliati è precluso fare ciò che la maggior parte della gente fa con naturalezza, accettare cioè come dati gli obblighi e la lealtà politica. Gli esiliati devono prendere decisioni in merito. Possono comportarsi come Willy Brandt, che tornò in Germania dopo anni di esilio forzato in Norvegia, dopo aver acquistato la nazionalità norvegese e appoggiato la Norvegia nella guerra contro la Germania, sostenendo che aveva mantenuto fede alla vera Germania. Oppure possono scegliere la strada di quegli ebrei tedeschi che non ritennero di avere motivi di lealtà verso la Germania nemmeno dopo la distruzione dello stato nazista, e che in minima parte tornarono, come Adorno, ma prevalentemente rimasero negli Stati Uniti, come Hans Jonas e, ancora una volta, Hannah Arendt. Secondo Shklar comunque il grado di esclusione subito dagli esiliati è così alto che i rifugiati espulsi senza alcuna speranza non hanno più alcun obbligo politico nei confronti del loro stato d'origine. Anzi, ribadisce, i rifugiati possono essere paragonati agli schiavi neri d'America, perché l'ingiustizia loro perpetrata è altrettanto crudele e oltraggiosa quanto la schiavitù<sup>6</sup>. Così doveva essersi sentita Dita Nisse, come la schiava di una piantagione del sud, per decidere di offrire tutta la sua lealtà e la sua devozione alla nazione che l'aveva accolta, che le aveva dato la cittadinanza e il lavoro, mantenendo del rapporto coi luoghi d'origine la conoscenza delle lingue europee (sicuramente almeno tedesco e francese<sup>7</sup>), ma adottando pienamente, nella sua vita pienamente americana, la lingua inglese. Anche nelle osservazioni di Shklar sull'esilio e sulla cittadinanza ritorna quindi, per il tramite della schiavitù, l'argomento

---

<sup>5</sup> Cfr. J. N. Shklar, *Obligation, Loyalty, Exile e The Bonds of Exile* (uno degli ultimi scritti di Shklar), in Ead., *Political Thought and Political Thinkers*, cit., pp. 41; 45; 50; 52.

<sup>6</sup> Ivi, p. 52.

<sup>7</sup> Cfr. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. 364

dei vizi comuni e tra questi del più crudele dei vizi, la crudeltà, fulcro e filo conduttore della sua opera.

Cominciamo quindi da *Vizi comuni*.

## Il più crudele dei vizi

Quando scrisse *Ordinary Vices* (tradotto in italiano col titolo di *Vizi comuni*), nei primi anni Ottanta del '900, Judith N. Shklar era una affermata studiosa e una apprezzata docente di teoria politica all'università di Harvard. *Vizi comuni* precedeva il penultimo saggio, *I volti dell'ingiustizia*<sup>8</sup>, insieme al quale veniva costruendo un percorso comune alla ricerca del male assoluto.

Quali vizi interessavano Shklar è presto detto. Non i vizi privati della tradizione pagana, raccolti e modificati dal cristianesimo in peccati, cioè da inclinazioni e disposizioni al male del carattere (vizi), a vere e proprie trasgressioni, come tali coscientemente percepite e deliberatamente volute (peccati)<sup>9</sup>. Quelli di Shklar sono i vizi laici pubblici e politici, sono le passioni negative che corrodono il cuore dei sudditi e dei cittadini di imperi e repubbliche. Ora, nella tradizione religiosa cristiana i peccati sono dominati da un peccato principale che tutti li sovrasta, li influenza e li dirige, cioè il peccato di superbia – il voler essere “come Dio” –, radice di tutti i mali. Così, anche i vizi comuni sono presieduti da un vizio principale, quello che Shklar, seguendo il suo maestro spirituale Montaigne, sceglie di «mettere al primo posto»: la crudeltà. Senza di-

---

<sup>8</sup> Si tratta di J.N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven, 1990; tr. it. di R. Rini, *I volti dell'ingiustizia: iniquità o carriva sorte?*, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>9</sup> Della vasta letteratura su vizi e peccati vengono qui citati solo due testi importanti: M.W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State University Press, 1952, rist. 1967, e C. Casagrande, S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000.

chiararlo apertamente, forse senza esserne neppure consapevole, Judith N. Shklar effettua un'operazione analoga a quella compiuta da Gregorio Magno allorché questi effettuò, nel secolo VI, la riorganizzazione e la classificazione dei vizi/peccati. Gregorio infatti li ridusse al numero canonico di sette, tolse la vanagloria e mise in testa a tutti un super-peccato, la superbia, il peccato di Lucifero e di Adamo, causa e origine degli altri peccati. Così, anche Shklar riduce i suoi vizi ordinari al numero di cinque e mette in testa a tutti il super-vizio della crudeltà. Perché? Perché il «mettere al primo posto la crudeltà» significava affermare che l'afflizione di dolore fisico, e solo secondariamente morale, è il male assoluto (crudeltà da crudo, come già spiegava San Tommaso, cioè duro, non cotto e di conseguenza intenerito). Da questa asserzione Shklar derivava una vera e propria teoria politica, che dal titolo del suo forse più famoso saggio si potrebbe definire del “liberalismo della paura”<sup>10</sup>. Gli altri vizi che vengono dopo la crudeltà, in primo luogo il tradimento, oltre all'ipocrisia, allo snobismo e alla misantropia, sono individuati come tali soprattutto in quanto contengono la tendenza a favorire ed intensificare la crudeltà stessa.

Analisi acute e lungimiranti ci hanno indotto a ritenere che sia non il dolore fisico bensì il male morale dell'umiliazione la peggior condizione che si possa infliggere all'altro<sup>11</sup>. Shklar invece, pur riconoscendo il profondo disagio e malessere psichico causati dall'umiliazione e dal dolore

---

<sup>10</sup> J.N. Shklar, *Liberalism of Fear*, in *Liberalism and the Moral Life*, ed. by N. Rosenblum, Harvard University Press, New Haven, 1989, ora anche in *Political Thought and Political Thinkers*, ed. by S. Hoffmann, foreword by G. Kateb, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998. Cfr. V. Maimone, *Judith N. Shklar e il liberalismo della paura. Una teoria etico-politica*, in «Papers del Centro di Filosofia Sociale dell'Università di Pavia», <http://cfs.unipv.it/opere/maimone/shklar.htm>.

<sup>11</sup> Su questo si veda, per esempio, A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, New Haven, 1996, tr. it. di A. Villani, *La società decente*, Guerini, Milano 1996; e A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1994; tr. it. di C. Sandrelli, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

morale, non esitava a mettere al primo posto la sofferenza fisica e la pena delle vittime – innocenti o no, ma chi può dirlo? – angariate, torturate, mutilate, offese nel corpo e nello spirito, uccise solo perché si trovavano nel posto sbagliato nel momento sbagliato – *e la guerra è sempre la scelta più sbagliata e più crudele*.

## I volti dell'ingiustizia

Insomma, e per concludere questa parte, il mettere la crudeltà al primo posto, nell'elenco dei vizi pubblici, è il modo col quale Judith N. Shklar esplicita il proprio metodo di lavoro, ben esplicitato ne *I volti dell'ingiustizia*, che non è quello di cercare il *summum bonum*, ovvero bontà e giustizia, ma il *summum malum*, i vizi peggiori quali crudeltà e ingiustizia. Era insomma maggiormente interessata – come scrisse di lei Stanley Hoffmann – a metterci in guardia contro le varietà di governi malvagi e crudeli che nel dirci che cosa deve comportare un governo buono<sup>12</sup>. Questo perché accordarsi sull'aspetto negativo di un fenomeno è più facile che trovare un momento comune nel suo aspetto positivo. È metodologicamente più agevole e riscuote maggiore consenso riuscire a dire quello che una realtà, un'idea, un concetto, *non* sono, piuttosto che definire quello che sono. Si tratta di un metodo *a negativo*, sostenuto e sviluppato per esempio da Salvatore Veca: sul bene, illustrava Veca, abbiamo opinioni specifiche e divergenti, difficili da conciliare; sul male, sulla crudeltà e sull'ingiustizia invece le nostre idee convergono facilmente. Del male insomma riusciamo a parlare servendoci di una sorta di esperanto etico ampiamente condivisibile e condiviso<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> S. Hoffmann, *Prefazione a Shklar, Political Thought and Political Thinkers*, cit., p. XXIII.

<sup>13</sup> Cfr. S. Veca, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002, ma anche *La penultima parola e altri scritti*, Laterza, Roma-Bari 2001.

*Di chi è la colpa? La colpa è degli altri, sistematicamente. Un modo di pensare alquanto diffuso in molti paesi, e anche un modo per trasformare una catastrofe naturale, una disgrazia imprevista, in una ingiustizia, proprio perché ciò permette di identificare un colpevole sul quale sfogarsi, che è più semplice che non assegnare colpe a se stessi o al destino, cui dei nostri guai non importa nulla.*

Il colpevole dei nostri guai non è la natura e neanche il nostro modo di gestirla, ma l'altro, *tout court*. La colpa è degli altri, dunque. Lo nota-va con acume Judith Shklar: cercare il colpevole, individuare il responsabile è diventato negli Stati Uniti lo sport nazionale, scriveva Shklar quarant'anni fa. Trasformata ogni sventura in ingiustizia e sopruso, si va a caccia del colpevole anche quando si deve fare «il possibile per le vittime, senza stare a chiederci se il caso ricade nell'uno o nell'altro ambito»<sup>14</sup>. Comune è anche la tendenza a cercare cospirazioni, complotti e congiure dove non ce n'è neanche l'ombra: forse staremmo meglio se riuscissimo ad accettare i fardelli naturali e sociali che la vita ci impone. Eppure anche nel caso di disgrazie naturali le soperchierie di chi detiene il potere possono dar luogo a gravi ingiustizie. Se poi si combinano con eredità del passato, errori tecnologici, fraintendimenti, confusione, improvvisazione, saremo di fronte a responsabilità umane nella gestione della disgrazia, in cui però non è così facile identificare personalmente i responsabili. Ma alla fine la responsabilità vera è dei cittadini, se tollerano e accettano in silenzio leggi che considerano inadeguate, ingiuste e stolte.

### **Il saggio: *Il liberalismo della paura***

Veniamo ora al saggio sul liberalismo della paura che contiene una teoria dei diritti in base alla quale *il primo diritto non è il diritto alla vita* bensì il diritto ad essere protetti dal primo vizio, che a sua volta non è,

---

<sup>14</sup> Shklar, *I volti dell'ingiustizia*, cit., p. 69.



nella teoria di Shklar, la superbia bensì la crudeltà, com'è già sappiamo. Tutti i diritti, anzi, dovrebbero essere impegnati a proteggere l'uomo dalla crudeltà. La crudeltà è il più crudele dei mali (anche aprile è il più crudele dei mesi, ma questa è un'altra storia). La crudeltà ispira la paura e *la paura distrugge la libertà. La paura distrugge sempre la libertà.* Questo non significa secondo Shklar che un sistema liberale non debba essere coercitivo e in alcuni casi incutere paura: un minimo di timore per la punizione in caso di trasgressione è implicito in ogni sistema legislativo, anche nel più liberale e democratico.

Ma che cosa si intende per liberalismo, che cosa intende Shklar? Non certo quella robaccia che predica che il sistema di tassazione progressiva distrugge il benessere, o che le disparità salariali estreme sono funzionali. La dottrina liberale prende le mosse 1. dalla teoria della libertà dell'individuo quale bene primario, e si articola poi in correnti diverse e divergenti a seconda del significato e dei limiti che essa dà alla libertà stessa. Il liberalismo esalta la libertà individuale che si nutre della diversità di attitudini e di capacità e difende una 2. concezione della società individualista, conflittualista e pluralista.

Il liberalismo è una cultura politica all'interno della quale si inserisce la democrazia, che in assenza di questa cultura, contesto, ombrello o come la si voglia chiamare, si ridurrebbe a una mera procedura di voto in grado di eleggere anche chi la democrazia la soffocherà, come avvenne con le libere elezioni democratiche che portarono al potere Hitler in Germania, o Hamas in Palestina nel 2006, o con il referendum del 2017 in Turchia che concesse poteri da satrapo orientale al presidente Erdogan.

Un punto che Shklar considerava rilevante e sul quale concordava con Montesquieu, uno dei suoi santi scettici, insieme a Montaigne, è quello relativo alla separazione dei poteri, molto più efficace della costituzione mista: certo che se esecutivo e legislativo coincidono perché non c'è opposizione, il principio della separazione dei poteri perde di energia ed efficacia, e anche qui forte è il legame con la contemporaneità.

Il senso profondo delle asserzioni di Shklar è che il sistema liberale deve prevenire dalla paura creata da atti di forza arbitrari, inaspetta-

ti e non necessari *perpetrati dallo stato*, per esempio atti di crudeltà e di sopruso ed eventualmente di tortura eseguiti da corpi istituzionali come esercito, polizia e servizi segreti. Del resto sappiamo che la paura è per Montesquieu il principio del dispotismo: soltanto quando si è liberi dalla paura si può conoscere e si può agire in libertà. La paura, lo sappiamo, «destroys freedom»<sup>15</sup>. Soggetti alla paura, gli individui perdono l'energia che costituisce la libertà. E poiché sono i governi a detenere i mezzi più potenti per controllare la gente, è dei governi che si deve sospettare<sup>16</sup> ed è dei governi che ci si deve indignare. I modelli di interazione sociale che promuovono, anche indirettamente, la paura non giustificata, diventano così bersagli dell'opposizione liberale. Il problema è che a causa della loro propensione di fondo alla paura le società democratiche sono altamente vulnerabili alla manipolazione. Di nuovo, la propensione delle democrazie alla paura. Ma la paura non era il principio dei regimi dispotici, secondo Montesquieu? Mentre della monarchia era l'onore e della democrazia repubblicana la "virtù".

### *Liberalism of fear*

Continuo con le posizioni di Shklar proponendo ora un breve riassunto del suo saggio.

Il liberalismo, vi spiega l'autrice, è:

1. una precisa dottrina politica, non una filosofia di vita, e ha uno e un solo scopo prevalente: assicurare le condizioni politiche necessarie per l'esercizio della libertà personale. È dunque una nozione politica, che non contiene alcuna dottrina sul come le persone dovrebbero condurre le loro vite o quali scelte personali dovrebbero compiere. Non è nemmeno sinonimo di modernità, anche se è nato in età moderna, nell'Europa post-riformata, come

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 2.

<sup>16</sup> Cfr. Shklar, *Liberalism of Fear*, p. 21.

reazione alle crudeltà delle guerre di religione, nel momento in cui si comprese (alcuni compresero) l'importanza della libertà di espressione religiosa, cioè di poter compiere le proprie scelte in materia di religione senza interferenza dell'autorità pubblica e la centralità dell'individuo. Liberi e libere dagli orrori inflitti da un cattolicesimo autoritario che pretendeva di essere unico vero depositario della vera e santa fede, e consapevoli del fatto che la crudeltà è un male assoluto. In particolare il liberalismo della paura è una dottrina strettamente politica, anche se fu sostenuto e incoraggiato dallo scetticismo delle scienze naturali suo naturale alleato. Liberalismo, possiamo aggiungere noi alcuni decenni dopo, non è sinonimo di globalizzazione e nemmeno di egoismo o di iolatria o individualismo esasperato. Di individualismo sì, contro collettivismi e comunitarismi. Vi sono altre forme di liberalismo, continua poi Shklar: il liberalismo dei diritti naturali o il liberalismo dello sviluppo personale. Più forte ancora però

2. il liberalismo della paura che assicura la libertà dall'abuso di potere da parte dei governi. I governi degli stati detengono il potere militare, poliziesco e persuasivo, scriveva Shklar, ma possiamo aggiungere, senza ombra di sbagliarci, che i governi controllano anche parte del potere, anzi dello strapotere mediatico. La paura dal quale il liberalismo vuol prevenire è, ripetiamo, quella creata da
3. atti di forza arbitrari, inattesi, non necessari praticati dalle istituzioni governative, da gruppi militari, dalla polizia. Sola eccezione ammessa, il male inevitabile della punizione, condotta seguendo le leggi e senza lasciare spazio all'arbitrio.

Il punto di Shklar è chiarissimo:

4. abbiamo bisogno di quel liberalismo affinché ci difenda dal potere dello stato, del governo e del potere che essi possiedono sulla vita dei cittadini. Affinché ci protegga da chi pensa con allarmante sicurezza che cosa sia meglio per i cittadini: pensiero che è la quintessenza del paternalismo, che considera i cittadini quali minori cui prescrivere benevolmente che cosa possono e devono

fare e che cosa no, e di fronte al quale in alcuni casi i cittadini delegano la loro autonomia e responsabilità per rientrare volenterosamente nei ranghi dei minori e prestare gioiosa e mansueta obbedienza; abbiamo bisogno del liberalismo affinché ci difenda da chi crede di poter individuare con disinvoltura priorità tra i valori e tra i diritti quando il problema è diventato di difficilissima soluzione nel momento in cui ci siamo lasciati alle spalle Dio e la natura quali fonti autoritative. Forse tra tutti potremmo dare la priorità a vita-dignità-libertà ma in quale ordine? Che cosa viene prima, la dignità, la libertà o la vita, e c'è vita, e che vita, senza dignità e senza libertà? Se Dio è morto non è che tutto è permesso, ma è che tutto è diventato più difficile, come trovare una soluzione assoluta in caso di conflitti tra diritti e valori. Affermiamo con Shklar che è importantissimo mettere i diritti al primo posto perché ciò impedisce che in nome del bene comune possano essere emanate leggi contrarie ai diritti stessi. La legge può notoriamente garantire le peggiori ingiustizie, scrive Shklar, come nel caso delle leggi sulle donne e gli schiavi. E la schiavitù è la negazione assoluta dell'eguaglianza dei diritti politici, è il sommo male dal quale il liberalismo dovrebbe liberare.

L'interesse di Shklar è quello di allertare da governi autoritari, dall'ingiustizia. Il suo procedimento è “negativista”, come già sappiamo, nel senso che parte dal male, dall'ingiustizia, dall'abuso e dal sopruso dei governi, dai quali occorre mettere in guardia.

Anzi essere ingiusti è per lei qualcosa di più che non essere giusti: è chiudere gli occhi di fronte ai soprusi e alle ingiustizie, per esempio quelle che hanno fatto sì che la forbice tra i ricchi e i poveri **sia sia** enormemente allargata, e che di fronte ai guadagni stratosferici di Amazon e delle compagnie farmaceutiche stiano la disoccupazione o l'occupazione limitata di milioni di svantaggiati. Il liberalismo della paura non parte dal sommo bene da raggiungere ma dal sommo male da evitare; è una posizione negativa e influenzata dallo scetticismo, e che tiene conto anche dei cosiddetti mali minori, trascurati invece da Hannah Arendt.

## Shklar e Arendt

E qui forse potremmo dire qualcosa sulla questione di mali minori, ma prima ancora qualcosa sulla posizione di Shklar e Arendt, che negli Stati Uniti ricevono attenzione e commenti a pari livello, come si è già accennato, mentre in Europa Shklar è poco conosciuta. Shklar, di 22 anni più giovane della collega, si confrontò tutta la vita con Arendt, dopo averla conosciuta negli anni '50 nei Seminari organizzati a Harvard da Carl Joachim Friedrich, il suo *Doktorvater*. Shklar non è tenera con Arendt, alla quale forse invidiava l'eccellente formazione liceale e universitaria che le aveva permesso una profonda conoscenza dei classici e delle loro lingue. Shklar descrive l'istruzione ricevuta da Arendt nel liceo tedesco (greco, latino, filosofia, letteratura) come una eccellente *Bildung* per la quale sembra provare rimpianto. Riteneva però anche che Arendt fosse un'epigona dell'esistenzialismo tedesco e della tradizione romantica con l'esaltazione del genio e la critica della tecnica, attratta dai filosofi dell'antichità e troppo severa con i moderni, che pensasse per opposizioni assolute, per dicotomie grezze e riduttive senza conoscere le sfumature, che riteneva che nessuno avesse mai pensato la politica in maniera così chiara e approfondita come i Greci e i Romani; insomma una snob elitaria, una metafisica oracolare (sic); Shklar inoltre non amava paroloni come *Weltentfremdung* o *Sinnesverlust*, che riteneva palloni gonfiati di metafisica; le speculazioni sul destino dell'umanità non la attiravano. Eppure avevano tanto in comune, entrambe ebreo cresciute in città del Baltico, a Riga in Lettonia Shklar, a Königsberg nell'allora Germania Arendt, entrambe assorbite con successo nel sistema accademico statunitense. Entrambe ispirantesi alla storiografia antica, ai moralisti francesi, ai romanzi moderni, entrambe tese a raggiungere l'elemento generale partendo dai casi singoli. Eppure Shklar finirà per optare esplicitamente per la teoria della giustizia di Rawls, cui dedica il suo libro su Montesquieu, e non per il repubblicanesimo liberale di Arendt, ritenendo che uno stato giusto debba anche assolvere compiti apparentemente banali come garantire l'indipendenza economica e non farti perdere il lavoro e le tue fonti di sussistenza.

## È la paura del potere arbitrario dei governi la “cifra della nostra epoca”?

Riusciamo a capire l'argomento di Shklar? E soprattutto, oggi, in Europa, dopo circa 70 anni di diritti civili enunciati nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, la nostra paura principale è quella del potere arbitrario degli stati e dei governi? È questa la “cifra della nostra epoca”? Che la polizia ci perseguiti e i governi ci diano ordini arbitrari? A questa domanda la mia risposta di vent'anni fa era: no.

Fino agli inizi del 2020 avrei risposto che non viviamo in regimi totalitari e nemmeno autoritari e paternalisti, nella *felix Europa*, e della polizia e delle nostre istituzioni abbiamo abbastanza fiducia. Nonostante tentativi di rafforzamento dei poteri dell'esecutivo al di là di quel che permette un sano liberalismo, l'Europa centrale e alcune sue propaggini mi apparivano buone approssimazioni di quel liberalismo che libera dalla paura. Sono? O erano?

Di che cosa abbiamo paura oggi, noi abitanti dell'*Europa felix*? Fino ai primi mesi del 2020 avrei risposto che a farci paura non sono le istituzioni tutto sommato democraticamente elette e più o meno democraticamente orientate. Nonostante casi anche molto gravi di violazione dei diritti civili, nei confronti dei neri negli Stati Uniti per esempio, o per non andar tanto lontano, quel che è successo in Italia a Genova nella Caserma di Bolzaneto durante il G8, o il trattamento riservato a Stefano Cucchi e altri.

Fino ai primi mesi del 2020 avrei risposto che la paura nasceva da alcuni fattori generati dalla società della globalizzazione, per esempio paura dell'insicurezza sul lavoro, con l'introduzione del lavoro flessibile, temporaneo, senza garanzie, lavoro part-time, interinale, a chiamata, occasionale, in una parola precario, cioè soggetto all'incertezza etc. Oppure avrei detto che avevamo paura del terrorismo e della criminalità. Mi era già chiaro che il senso di vulnerabilità e di paura si siano così sedimentati in noi da essere diventati la cifra della nostra epoca. Siamo la società della paura. I pericoli che ci minacciano sono di due tipi: i primi – chiamiamoli esterni: terrorismo, guerre, crack finanziari, crimi-

nalità organizzata, dissesti ambientali, epidemie – mettono a repentaglio la pace e la sopravvivenza; i secondi – interni perché si riflettono sulla situazione interna – minacciano le istituzioni e la pratica della democrazia e con essa i diritti e le libertà.

Detto in termini strettamente contemporanei, nel primo caso, si ha paura dell'epidemia; nel secondo, si ha paura della sorveglianza e del controllo delle misure. Pensiamo al moltiplicarsi, in un altro momento storico, dopo la distruzione delle Torri Gemelle, come reazione alla minaccia terroristica, delle misure e dei dispositivi di identificazione, di investigazione e di repressione, dalle migliaia di telecamere installate in ogni angolo delle grandi città alle intercettazioni di telefoni, posta elettronica e siti web; dagli elenchi di cittadini sospetti alla moltiplicazione di innocenti arrestati in seguito alle denunce di vicini; dall'oscuramento di siti web all'installazione di chiavi d'accesso segrete in programmi software, dall'utilizzo di dati personali tramite la concentrazione e l'incrocio di banche dati ecc. ecc. Da qui anche l'estensione del controllo giustificata, si disse, dal controllo dell'epidemia di Covid 19, che di fatto si era trasformata in controllo generale e attentato alla libertà individuale. La polarizzazione della società è avvenuta non tra pro vax e no vax, ma **tra tra** coloro che avevano paura della malattia, la maggioranza, e ai quali dei diritti poco importava; e coloro che avevano paura della minaccia della violazione dei diritti civili e più in generale della libertà e della dignità delle persone, che provocò una cascata di mali cosiddetti minori da una parte e di privilegi per alcuni (vedi gli sportivi d'élite e il Vaticano, con l'ingresso libero a chiese e oratori).

Beninteso le gravi minacce alla sicurezza – provenienti dal fondamentalismo islamico, dalla criminalità internazionale, dall'immigrazione clandestina incontrollata e dalla pandemia – sono reali così come reale è l'esigenza di efficaci politiche della sicurezza stessa. Accade però che i governi si facciano prendere la mano dal potere, che come è noto suscita intenso godimento, e finiscano per congiurare contro le libertà civili e contro l'esistenza di una sfera pubblica vitale, in una parola, contro la democrazia.

Viene così a crearsi una frattura e una contrapposizione tra sicurezza e libertà nelle quali le due vengono di fatto opposte una all'altra come un aut aut. Ma la politica della paura e della limitazione delle libertà corrodono alla radice il tessuto della vita democratica. È evidente che il controllo consentito dalla sorveglianza globale, quand'anche assicuri un grado elevato di protezione dalle minacce, anche quelle del virus, presenta un costo altissimo in termini di limitazione della libertà. La videosorveglianza, i pass elettronici, la censura nella rete, il controllo delle frontiere, l'accesso ai numeri telefonici delle varie reti e molto altro ancora comportano violazioni della privacy e limitazioni del movimento e della comunicazione. Contraendo la facoltà di scelta, rappresentano ostacoli alla libertà di agire e minacciano i diritti civili. Il ricorso al ricatto della perdita di lavoro e di guadagno nonché agli incentivi di perdita di denaro col pagamento di test e di multe invece che alla responsabilità individuale, come è successo nel caso della pandemia, umilia e offende la libertà e la dignità delle persone.

E dunque? Ci serve ancora un liberalismo che ci liberi dalla paura dell'arbitrarietà del potere statale, come quello che stava tanto a cuore a Judith N. Shklar? La risposta è: sì. Ci serve da un punto di vista cautelare per quel che riguarda i soprusi dei governanti: il prezzo della libertà è l'eterna vigilanza, lo diceva Popper e questa rimane una buona regola. E ci serve soprattutto per evitare che l'eccesso di ricerca di sicurezza rischi di soffocare le libertà.