



RUBRICA

FILOSOFIA, POLITICA E CULTURA

La critica di Shadia Drury all'integralismo delle religioni monoteiste

Luigi Antonello Armando¹

ISSN: 2283-8961

Abstract

Il pensiero di Shadia Drury, che insegna Filosofia politica nell'Università canadese di Regina, è pressoché sconosciuto al pubblico italiano, ne ha ricevuto attenzione dagli psichiatri culturali. L'autore di questo articolo lo presenta facendo particolare riferimento al suo libro del 2004 "Terror and Civilization: Christianity, Politics, and the Western psyche", nel quale la Drury sostiene che tanto il Cristianesimo quanto l'Islam implicano un'ideologia totalitaria e terroristica che derivano ambedue dalla tradizione biblica; e sostiene altresì che il Freudismo ha una forte affinità con quei movimenti religiosi e con quella loro implicita ideologia. Secondo l'autore dell'articolo, un'adeguata considerazione di questo aspetto della psiche occidentale potrebbe fare utilmente parte di una formazione in psichiatria culturale.

The ideas of Shadia Drury, who teaches Political Philosophy in Canada, are almost unknown to the Italian public and received little attention from cultural psychiatrists. The author of this article introduces Drury's ideas focusing on her book "Terror and Civilization: Christianity, Politics, and the Western psyche", published in 2004, where she maintains that Christianity and Islam both hide inside themselves a totalitarian and terroristic ideology, that they derive from Biblical tradition; in this book she also says that Freudism has a strong affinity with these religions. According to the author of the article, this aspect of Western psyche could be usefully included in the training program of cultural psychiatrists.

¹ Psicoterapeuta, Roma. antonello@antonelloarmando.it

1. La psichiatria culturale non prescinde dalla riflessione sulle strutture mentali e sui presupposti valoriali dei suoi operatori. In tal modo ella, tra l'altro, si pone in una posizione più avanzata, ad esempio, di quella acquisita dalla psicoanalisi con la sua indagine sul controtransfert, la quale risulta più interessata ai vissuti elicitati nel terapeuta dal rapporto con il paziente e meno al loro essere condizionati da quelle strutture e da quei presupposti.

Un contributo a tale riflessione proviene dalla studiosa canadese Shadia Drury. Si tratta di un contributo significativo ed inconsueto perché va a toccare il fondamento religioso di quelle strutture e presupposti. Esso merita dunque un cenno, tanto più perché è rimasto sconosciuto in Italia ove quel fondamento può avere particolare peso.

S. Drury ha fornito questo contributo attraverso tutte le sue opere, ma soprattutto nel suo libro del 2004 *Terror and Civilisation. Christianity, Politics and the Western Psyche*. Presteremo perciò particolare attenzione ad esso, senza trascurare di dare notizia delle altre sue opere nel cui insieme esso si inserisce organicamente.

2. S. Drury è nata in Medio Oriente nel 1950, ha studiato in Canada laureandosi in Scienze politiche nel 1978 presso la York University di Toronto e insegna Filosofia politica presso l'Università canadese di Regina.

Nella sua tesi di laurea si è interessata alle teorie del diritto naturale, tema su cui è ritornata curando nel 1980 il volume miscelaneo *Law and Politics: Reading in Legal and Political Thought* e poi nel suo più recente libro *Aquinas and Modernity: The Lost Promise of Natural Law* del 2008. La continuità di questo interesse è significativa perché esprime una costante ricerca di un fondamento laico all'agire e pensare umano.

Dieci anni dopo *Law and Politics* la Drury ha pubblicato uno studio (1994) sul pensatore russo Aleksander Kojève formatosi con Vladimir Soloviev e poi con Karl Jaspers e vissuto a Parigi a partire dal 1929, noto soprattutto per il suo commento alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sviluppato nel corso dell'insegnamento alla École des Hautes Études tra il 1933 il 1939 disponibile in italiano nel volume *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, pubblicato da Einaudi nel 1948. E' da questo studio che bisogna prendere a seguirla nella sua indagine sulle radici e sulla storia del

fondamento religioso, che ella identifica in una ideologia del terrore e della morte, delle strutture mentali e dei presupposti valoriali dell'Occidente.

La prima parte del libro su Kojève è dedicata a ricostruirne il pensiero, la seconda a descrivere l'influenza da lui esercitata su protagonisti dell'esistenzialismo e della cultura francese come Sartre, Quenau, Breton, Bataille, Segan, ma anche Hyppolite, Lacan, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida, Guattari; la terza a illustrare la sua influenza sul capostipite del movimento dei Neoconservatori americani, L. Strauss, e su figure di spicco di tale movimento come Gourevitch, Gilden, Rosen, ma soprattutto D. Bloom, autore del ben noto *The Closing of American Mind* (1987), e F. Fukuyama, autore dell'altrettanto noto *The End of History* (1992).

La Drury evidenzia anzitutto l'interesse di Kojève per la dialettica hegeliana e come sia strettamente legato a quello per la dialettica di Marx e per la Rivoluzione sovietica: esso si concentra infatti sulle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla dialettica servo-padrone che tanta parte hanno avuto nel costituirsi del pensiero marxista. Come è noto, secondo Hegel la comparsa della coscienza individuale stabilisce una tendenza dell'individuo ad affermarsi la quale cerca soddisfazione nel venire egli riconosciuto da un altro individuo come superiore; e la ottiene attraverso la lotta che vede vincente chi l'affronta avendo sviluppato la capacità di "essere per la morte", superando il terrore di perdere in essa la vita ed elevandosi oltre l'istinto animale dell'autoconservazione. L'esito di questa lotta nella costituzione delle due figure del padrone e del servo rappresenta un momento patologico (p. 17) che la storia tende a superare procedendo verso un fine di reciproco riconoscimento, che nel marxismo diventa la società comunista.

La Drury sostiene che la specificità dell'interpretazione che Kojève dà di Hegel sta nel sottovalutare la caratterizzazione hegeliana del suddetto momento storico come patologico e nel sottolineare invece che «l'umanità dell'uomo è intimamente legata con quell'atto di conquista privo di precedenti che ha inizio con il tentativo di un uomo di renderne un altro schiavo e di ridurlo a una cosa da usare per i propri propositi e la propria soddisfazione» (p.18); e ciò perché appunto quell'umanità non sarebbe altro se non la capacità di "essere per la morte" che eleva oltre l'animalità dell'istinto di autoconservazione e produce quell'atto. Conseguentemente, per Kojève, lo svolgimento della storia non consiste nel superamento della relazione servo-padrone, ma nel divenire il servo egli stesso padrone, ovvero nell'acquisire anch'egli

la capacità di “essere per la morte”, di superare anch’egli l’istinto animale dell’autoconservazione.

La rivolta degli schiavi promossa dal Cristianesimo in nome di un principio opposto a quello guerriero, e che Kojève chiama «femminile» (p. 23), fa sì che anche essi trovino l’umanità perduta o mai avuta in quanto, per attuare quella rivolta, debbono anch’essi realizzare l’umanità guerriera dalla quale erano stati sottomessi, superare l’istinto di conservazione, apprendere ad “essere per la morte”; ed è per questo che, nella successiva storia di quella rivolta, assumono, secondo Kojève, valore positivo il Terrore della Francia giacobina e quello della Russia bolscevica e stalinista.

Tuttavia egli non sembra farsi illusioni: realizzata la rivolta, venuto meno il momento del terrore che gli rendeva presente l’“essere per la morte”, lo schiavo, pur emancipatosi, perde di nuovo la sua umanità proprio per l’essersi il «principio femminile» affermato nella storia moderna. La perde questa volta in un modo che, per la sua globalità e capillarità, Kojève ritiene definitivo e, sulla scia di Nietzsche, teorizza come il tempo dell’ultimo uomo, della fine della storia.

Circa i motivi per cui Kojève non considera possibile un riscatto anche per questa disumanità moderna e postmoderna, la Drury suggerisce che forse egli coltiva così all’estremo il suo elitismo: nel contemplare l’intervenuta globale disumanizzazione degli uomini, la sua vocazione nichilista gli consente di sentirsi come il guerriero assoluto, colui che è in grado di contemplare e reggere, insieme alla fine di sé, la fine del mondo, in grado di affrontare tutto il peso del nulla.

Non però, secondo la Drury, dello stesso avviso sono stati i suoi allievi francesi. Essi condividevano con lui la valutazione della modernità come momento della perdita di quell’“essere per la morte” che costituisce l’umano, ma vi si opponevano idealizzando la trasgressione ed esaltando la produzione di atti cruenti, violenti, destabilizzanti, che reintroducessero un pò di benefico terrore nel mondo. Il Gilles de Rais di Bataille, il Pierre Rivière di Foucault e la mitizzazione della schizofrenia degli autori dell’*Antiedipo* debbono non poco all’insegnamento di Kojève; come non poco gli deve Lacan (p. ix e 93) con la sua traduzione dell’interpretazione kojéviana della dialettica servo-padrone nel concetto di un desiderio mosso dall’assenza di oggetto e dall’esposizione al nulla e alla morte, là dove il terrore diventa protagonista tre volte: nel vissuto del desiderante, in quello del desiderato, e come unico mezzo per

ottemperare ai limiti posti dalla Legge del padre alla soddisfazione del desiderante. Va nel contesto ricordato che Lacan propose quel punto centrale della sua dottrina che è l'interpretazione della negazione freudiana (J. Lacan 1966 pp. 369-400 e 879-898) sotto forma di un dibattito con J. Hyppolite, altro commentatore di Hegel legato a Kojève, che conosceva gli scritti di Leo Strauss (*op. cit.* pp. 508-509).

Con Strauss e con i Neoconservatori ci si muove in una direzione che, pur nella dipendenza dall'ideologia terroristica di Kojève, si differenzia da quella dei francesi per alcuni contenuti e per l'influenza esercitata.

In particolare Strauss, come la Drury dimostra commentandone la corrispondenza con Kojève, segue percorsi di studio in parte diversi da quelli di questo per giungere al pensiero razzista di una diversità di tipi umani fondata sulla naturale capacità del tipo umano superiore di "essere per la morte" e sulla naturale incapacità dell'uomo comune di fronteggiarne il terrore; inoltre nell'ambito del tipo superiore differenzia il guerriero dal filosofo e affida a quest'ultimo il compito di evitare la fine della storia realizzando il potere tirannico di rispingere gli uomini verso l'umanizzante terrore grazie anche al concorso benefico di cicliche catastrofi totali terrorizzanti. A differenza del filosofo di Kojève, a suo modo soddisfatto nella contemplazione della fine della storia, il filosofo di Strauss, nell'attesa di catastrofi che accrescano la possibilità di realizzare la sua benefica tirannia, fa una politica volta comunque a riuscire nel nobile fine di reintrodurre nella storia il valore vitalizzante del terrore.

A Strauss e agli epigoni americani di Kojève e di Strauss, la Drury ha dedicato due lavori: *The political Ideas of Leo Strauss* (1988, seconda edizione 2005) e *Leo Strauss and the American Right* (1997, seconda edizione 1999) che illustrano tra l'altro lo spessore della presenza dell'ideologia del terrore nei loro pensieri, azioni e progetti.

Mi soffermo qui sull'"Introduzione", aggiunta nel 2005 alla seconda edizione del primo, per accennare come in essa, più esplicitamente che altrove, la Drury dichiara i motivi politici, attuali in particolare nel momento in cui scriveva, della sua ricerca storico filosofica. Essi sono connessi al fatto che i responsabili della politica americana di allora - orientata in senso aggressivo e verso una forte limitazione delle libertà civili, e in particolare dei diritti delle donne - erano passati attraverso la scuola di Strauss; e al fatto che, perciò, «esiste un nesso preciso» tra le idee politiche di Strauss, «la condizione disastrosa della democrazia americana e la sua tragica politica

estera» (p.x). La Drury punta il dito sul fatto che quelle idee pongono il terrore a fondamento del consenso. È in conseguenza di ciò, ella sostiene, che gli epigoni di Strauss hanno scorto nell'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre la catastrofe attesa da Strauss per realizzare quella tirannide del filosofo che avrebbe riscattato la società americana e il mondo dalla fine della storia nella piattezza e nell'avvilimento del liberismo moderno; e che, pervenuti a posizioni di potere, lo hanno sfruttato per rilanciare la benefica presenza del terrore attraverso la dottrina e la prassi della guerra continua preventiva attuata con la guerra contro l'Iraq.

3. La Drury accompagna questa ricerca sull'espressione attuale dell'ideologia del terrore con l'approfondimento e l'ampliamento della ricerca sulle sue radici.

In *Terror and Civilisation. Christianity, Politics and the Western Psyche*, ella va oltre l'orizzonte moderno, abbandona Kojève, Strauss, Heidegger, Nietzsche, Hegel per volgersi più indietro a guardare direttamente proprio là dove, a detta di Kojève e di Strauss, vi sarebbe invece l'opposto, ovvero l'avvilente presenza dell'aspirazione a un riconoscimento che si fonda sulla reciprocità anziché sulla sopraffazione e sostituisce, per ottenerlo, il mezzo femminile dell'amore a quello virile e guerriero del terrore; si interroga cioè sul Cristianesimo.

Il suo confronto con quest'ultimo vuole anzitutto porsi oltre quello che ella presenta come un diffuso pregiudizio. Il nesso tra Cristianesimo e terrore, così argomenta, è largamente riconosciuto e molti studi si sono soffermati sulle sue manifestazioni più note, dalla caccia alle streghe, al massacro degli Indios, dei Musulmani di Spagna, degli eretici ecc. Tuttavia tali studi risentono abitualmente del limite di dare per scontata la distinzione tra Cristiani e Cristianesimo, tra Chiese e Cristo, tra gli uomini che seguono e applicano la dottrina di Gesù e questa dottrina considerata nella purezza della sua enunciazione originaria. In breve, le aberrazioni in senso terroristico della storia del Cristianesimo sono state prevalentemente considerate, in base a un'argomentazione "apologetica", come una degenerazione, non come logica e necessaria conseguenza della predicazione di Gesù. Ella intende dimostrare il contrario, e cioè la consistente e sostanziale presenza, già nel messaggio evangelico, dell'intolleranza e di quella che, così si intitola la prima parte del suo libro, chiama "metafisica del terrore".

Alcuni sostengono che nell'epoca attuale si sarebbe affermata la cultura della morte a causa della perdita dei valori religiosi e che il rimedio a ciò sarebbe la riacquisizione di autorità da parte della Chiesa e del Cristianesimo. La Drury ritiene non sia così perché proprio nel Cristianesimo quella cultura ha radice; chi affida ad esso il compito di opporsi alla cultura della morte non tiene conto della storia criminale della Chiesa e non considera che quella cultura non è affatto trascesa dall'originario insegnamento di Gesù, ma ne discende.

Gesù, prosegue la Drury, è un personaggio paradossale. E' stato rispettato anche dai critici più radicali del Cristianesimo, che ella identifica in Nietzsche e in Westermarck, e presenta indubbi aspetti positivi come il disinteresse per il potere, il rifiuto del pensiero secondo cui la perversione umana giustificerebbe la tirannia, e l'immunità da un'irrazionale arroganza verso le donne. Tuttavia non può essere completamente assolto dai delitti perpetrati in suo nome. La sua dottrina non è affatto dolce e mite; sono evidenti in lui «pecche caratteriali» strettamente connesse ai difetti della dottrina (p. 4).

Gesù è presentato nei Vangeli come l'incarnazione dell'amore, del perdono, dell'umiltà e dell'umana sofferenza, ma anche come un essere autoritario e vendicativo. Dopo avere portato a dimostrazione di ciò episodi della sua vita tratti dai Vangeli sia sinottici che apocrifi, la Drury passa a mostrare come il carattere autocratico di Gesù si rifletta nel suo avere equiparato l'assenza di fede al peccato, nella sua vendicatività e nella sua dottrina sull'inferno e sulla dannazione.

Quell'equiparazione porta all'intolleranza e giustifica le persecuzioni; quella dottrina conferisce alla metafisica del terrore una forma e una qualità che prima non aveva: gli Ebrei conoscevano il terrore indotto dall'ira di Dio che si manifestava nelle inondazioni, nelle carestie, nella schiavitù in Egitto; ma Gesù introduce un tipo di terrore nuovo in quanto legato non a una sofferenza fisica da patire in questo mondo, ma a una sofferenza sia del corpo che dell'anima da patire anche nell'aldilà (p. 16).

Paradossalmente, la metafisica del terrore anima anche la concezione che Gesù ha del Paradiso dato in premio a chi non ha peccato di mancanza di fede: fa infatti parte di quel premio la gioia dovuta alla sadica e compiaciuta contemplazione dei tormenti dei dannati.

La stessa buona novella da lui recata al mondo è fondata sul presupposto di una «assai cattiva novella» (p. 27). Egli, nell'annunciare la buona novella della sua venuta per salvare l'umanità dal peccato, dà per scontato che l'umanità intera sarebbe stata giustamente condannata dal peccato dei suoi primi progenitori. La buona novella, presupponendo quella cattiva del peccato originale secondo la quale tutti sono peccatori e sostenendo che la salvezza è condizionata da una fede che è un dono indipendente dal merito, consolida la metafisica del terrore e condanna all'angoscia.

In conclusione: «L'immodestia, l'intolleranza, la vendicatività delle parole di Gesù non possono essere separate dalla barbara storia della Chiesa e dal lungo elenco delle sue persecuzioni di Ebrei, Mussulmani, eretici, donne e liberi pensatori» (p. 43).

“La metafisica del terrore” inerente alla predicazione di Gesù non può dunque svolgersi che in una “Politica del terrore” su cui si sofferma la seconda parte del libro.

L'aspetto più interessante del modo in cui la Drury tratta la politica del Cristianesimo è lo sforzo di riconoscere come la politica del terrore vi si affermi sotto le vesti di una politica della rassegnazione. Questa seconda politica, guidata dalla certezza che il male e l'ingiustizia non possano essere risolti in questo mondo, non è moderata quanto appare. Implica invece un attivo coinvolgimento nel male del mondo e una sua attiva produzione. La Chiesa ricorre alla politica della rassegnazione solo quando, in mancanza del potere, un'apparenza di moderazione le torna utile.

Per politica della rassegnazione la Drury non intende solo un impegno nelle cose del mondo guidato dalla convinzione che il male e le ingiustizie non possono essere in esso estirpate, come anche l'uso strumentale della moderazione connessa a questa convinzione; intende anche l'assunzione di un atteggiamento di apparente astensione dalla politica al quale dedica la terza parte del libro intitolata “L'etica dell'amore”.

Ella identifica quattro aspetti caratterizzanti tale etica: l'invito a disinteressarsi dei beni di questo mondo, l'esortazione a perdonare le offese, l'interdizione di fare agli altri quanto non si vorrebbe fosse fatto a sé e l'estensione di quest'interdizione oltre le azioni, alle intenzioni, ai sentimenti, ai pensieri; non è il comportamento, ma la purezza d'animo a costituire la moralità dell'uomo. A ciò si aggiunge la pretesa che questi e altri precetti, relativi al rapporto con il prossimo in base all'amore, vengano accolti e seguiti con amore.

Sono però precetti spesso poco conciliabili con la natura umana; ma soprattutto sembra impossibile a tale natura astenersi, oltre che dalle azioni immorali, dalla loro rappresentazione nell'intenzione, nel sentire e nel pensiero.

L'etica di Gesù introduce quindi nell'Occidente la convinzione di un conflitto tra morale e natura umana e la visione dell'uomo come creatura sottoposta a un «continuo interno stato di assedio». Essa non è opposta alla metafisica del terrore e sta alle radici dell'assunto «secondo cui il terrore spirituale, politico e psicologico è fondamentale per il processo di civilizzazione. Per diventare civile l'uomo deve essere terrorizzato spiritualmente, oppresso politicamente, brutalizzato psicologicamente» (p. 75).

Questa conclusione è la premessa della quinta parte del libro del 2004. Tale parte intitolata "La psicologia del terrore", può risultare la più sorprendente di quel libro: dedicata interamente a Freud, presenta il suo pensiero come uno svolgimento dell'etica del Cristianesimo.

La Drury ricorda come Freud abbia criticato l'etica cristiana sostenendo che le eccessive richieste da essa rivolte all'individuo, in particolare in materia di sessualità, sono responsabili di quella che egli chiama nevrosi moderna. In ragione di ciò, ci si aspetterebbe che egli si sia schierato contro quelle richieste, ma non è affatto così.

La Drury circostanzia la sua affermazione dell'inerenza del pensiero freudiano all'etica religiosa del Cristianesimo attraverso argomentazioni che via via illustrano la presenza in tale pensiero della credenza nel peccato originale, della convinzione dell'opposizione tra desideri e morale, istinti e civiltà, della confusione tra azioni e intenzioni e dell'attribuzione di un ruolo sostanziale al terrore nella fondazione e nella salvaguardia della civiltà.

Non si tratta però di una semplice riproposizione di idee religiose cristiane. La riproposizione comprende un perfezionamento e un aggravamento del «continuo interno stato di assedio». Freud conferisce a tali idee dignità scientifica traducendo il mito del peccato originale nel presunto dato storico dell'uccisione del padre primevo, dando all'opposizione tra desideri e morale, istinti e civiltà, il fondamento della sua teoria degli istinti, sostenendo la confusione tra azioni e intenzioni con la sua teoria del sogno, prospettando in luogo dello spettro della dannazione quello della pazzia e internalizzando con la teoria della coscienza e del Super io il terrore necessario alla

difesa della civiltà la cui induzione il Cristianesimo lasciava al dato esterno della collera e della punizione divina che si sarebbe espressa nella dannazione eterna.

In sintesi, egli, «lungi dal sovvertire la morale cristiana (...) le dà autorità scientifica e le conferisce nel mondo moderno un'influenza che aveva avuto solo nel Medioevo» (p. 101).

La Drury dice anche altro. Parlando dell'ascetismo cristiano e della sua vilificazione della donna aveva messo in evidenza come esso avesse avuto l'effetto di produrre ossessioni sessuali (pp. 95-97). Ora aggiunge che la versione freudiana di quell'ascetismo ha determinato la proliferazione di comportamenti trasgressivi, ha dato luogo a una «romanticizzazione del male» presente già nell'ammirazione di Freud per i «grandi uomini», cioè per quanti non hanno permesso che la loro selvaggia istintualità fosse piegata e sono perciò i soli a potere «guidare gli altri perché solo loro sono in grado di compiere tutte le brutalità necessarie alla salvezza della civiltà» (p. 132).

Il fatto che *Terror and Civilization*, pur essendo essenzialmente dedicato al Cristianesimo, verta su Freud per un'intera parte su cinque, sembra creare uno squilibrio; ma proprio attraverso questo squilibrio l'autrice propone un pensiero significativo: Cristianesimo e freudismo, i due protagonisti del libro, sono i due pilastri della moderna ideologia del terrore.

In tal modo essa completa la sua descrizione delle formulazioni moderne dell'ideologia del terrore affiancando Freud a Kojève e a Strauss. Inoltre, portando a maturazione l'intuizione - già presente nella monografia su Strauss (pp. 56-69) ove aveva ricostruito un immaginario dialogo tra lui e Freud, di una sostanziale influenza di questi sul padre del neoconservatorismo americano- rivede in qualche misura la sua precedente convinzione che la presenza nel pensiero moderno dell'ideologia del terrore fosse da attribuire solo a Strauss e Kojève; essa va attribuita anche a Freud.

L'ultima parte del libro si volge al presente interrogandosi sulla possibilità di separarsi dalla convinzione dell'opposizione tra istinti e civiltà e dalla conseguente ideologia del terrore.

La Drury inizia notando l'esistenza di due visioni del rapporto tra terrore e civiltà: per una la civiltà è superamento del terrore, per l'altra il terrore è fondamento della civiltà.

Ella afferma poi che sono ambedue di origine biblica, anche se la seconda risente dell'accentuazione cristiana del dualismo biblico. Esse si presentano come opposte, ma sono complementari congiungendosi nel pensiero che il terrore sia necessario alla civiltà.

Si pone dunque l'esigenza di andare oltre ambedue quelle visioni e più ancora oltre la loro congiunzione, di trascendere l'orizzonte del dualismo biblico nel quale sono ambedue radicate. L'autrice ritiene di poter rispondere a quest'esigenza contestando anzitutto l'assunto dell'opposizione tra istinti e civiltà e quello conseguente che il terrore sia l'indispensabile fondamento della civiltà stessa; e sostenendo per contro che quel fondamento sta nel trasporto che gli esseri umani provano verso gli ideali «in quanto conferiscono al mondo forma, ordine, bellezza e significato» (p. 134).

Tuttavia, una volta che un ideale sia «riuscito a conquistare il cuore degli uomini e delle donne, una volta che il suo fascino sia diventato irresistibile, sorgono visionari che non possono fare a meno di immaginare quanto sarebbe bello il mondo se tutti si conformassero» a quel dato ideale (p. 137).

Essi interpretano l'opposizione a tale loro immaginazione come male, traendone la conferma dell'opposizione tra istinti individuali e civiltà per contrastare la quale è necessario il terrore.

In tal modo l'ideale tende a pervertirsi nell'intolleranza, nell'asservimento delle coscienze e nel disprezzo della giustizia; e il gruppo sociale costituito da quanti si raccolgono intorno ad esso entra in conflitto con lo Stato garante della coesistenza degli ideali, della libertà delle coscienze e della giustizia (p. 141).

Il successo dell'ideale, la capitolazione dello Stato alle pretese di una propria componente parziale raccolta intorno a un ideale, inaugura però l'eclissi di questo perché gli toglie gli aspetti di libertà e spontaneità che ne costituivano l'iniziale fascino e perché la convinzione che in suo nome ogni ingiustizia e abominio trovino giustificazione finisce con l'esporsi al disprezzo. La possibilità di un ideale di indurre alla mostruosità di compiere i peggiori crimini con tranquilla coscienza (p. xii) incontra dunque un limite. Si apre un vuoto che un altro ideale colmerà per seguire a sua volta questa parabola che lo porta a soccombere nella perversione integralista.

La Drury legge la storia della civiltà occidentale in base a questo schema e identifica in quella storia un momento in cui lo Stato liberale, sorto dall'esigenza di porre fine ai conflitti religiosi, si è dimostrato «vulnerabile di fronte alle forze premoderne disilluse dal suo minimalismo secolaristico e desiderose di fare dello Stato lo strumento di un grande ideale immaginato come identico alla verità ed alla giustizia cosmiche» (p. 145).

Qui il discorso di *Terror and Civilization* si amplia a un confronto tra l'Occidente e l'Islam. I Neoconservatori americani, nel porsi come paladini della civiltà occidentale, ripropongono il dualismo biblico che divideva il mondo in bene e in male, in quanti stanno e in quanti non stanno dalla parte della verità e della giustizia. Essi sono convinti di stare dalla tale parte e ritengono legittimo combattere con il terrore quanti non vi stanno. «Sfortunatamente - scrive l'autrice- i problemi politici del mondo moderno sono interamente biblici»; ovvero un'altra civiltà, quella Islamica, partecipa anch'essa del dualismo biblico, «è convinta anch'essa di stare dalla parte della verità e della giustizia e ritiene che i suoi nemici siano alleati con Satana, con la malvagità e con la barbarie»; e che sia legittimo combatterli con il terrore (p. 146).

Il mondo moderno «perde così ogni complessità, si polarizza nei due opposti campi del bene e del male, della civiltà e della barbarie, del *noi* e del *loro*», configurandosi dunque quello che ella, riferendosi al titolo del noto libro di S. Huntington, chiama «scontro delle civiltà».

Subito appresso però si chiede se si possa parlare di scontro. Non è propriamente così, poiché esistono una segreta alleanza tra i protagonisti dello scontro e una specularità delle loro convinzioni ed azioni.

Circa la segreta alleanza ella segnala la funzionalità del terrorismo islamico al progetto neoconservatore ed integralista secondo il quale solo la minaccia di un nemico e il terrore che esso induce possono tenere insieme la società occidentale e risospingerla verso i valori religiosi; una volta venuta meno la possibilità di identificare tale nemico nell'URSS, è stato necessario reinventarlo anche servendosi di «nobili bugie». Come si è visto, nell'«Introduzione» alla seconda edizione della sua monografia su Strauss la Drury affermerà che l'11 settembre è stato per i Neoconservatori la catastrofe teorizzata da Strauss come necessaria al ristabilimento dei valori religiosi, ma già qui

aveva ricordato che vi era stato chi l'aveva intesa come la giusta punizione divina per i peccati dell'America (p. 149).

Circa la specularità delle convinzioni e delle azioni, ella sostiene senza mezzi termini che quanto «rende così mortale lo scontro tra l'Islam e l'Occidente non è una radicale differenza tra i due protagonisti, ma la loro similitudine» (p. xv); e scorge nel terrorismo di Atta, che sacrifica la propria vita per realizzare la volontà di Dio, un'identità con quello di Sansone che sacrifica la propria vita per realizzare la volontà divina: ambedue criminali, ambedue martiri ed eroi.

4. La Drury ricerca le indicazioni necessarie per andare oltre il dualismo biblico all'interno della civiltà occidentale, non perché ritenga che essa ne sia più capace, né perché neghi che è esposta a un'effettiva minaccia; ma perché ritiene che, per opporsi efficacemente a tale minaccia, debba anzitutto riconoscere e risolvere la propria ideologia del terrore: la sua unica speranza sta nel trascendere la sua dipendenza dal dualismo biblico cristiano.

Può farlo «coltivando l'autocritica e l'autocomprensione » (pp. 150-151), il cui principale strumento è la storiografia della quale ella ha dato un saggio nel suo libro del 2004: non solo perché permette di individuare la presenza nell'Occidente dell'ideologia del terrore, ma anche perché permette di relativizzare il racconto biblico che identifica il nemico nell'altro protagonista dello scontro, di riconoscere le ragioni di ambedue i protagonisti, e di comprendere come ciascuno di essi sia mosso non solo dalla paura e dal rifiuto dell'altro, ma anche dall'invidia e dall'attrazione per i suoi valori.

Può farlo anche avvalendosi di contenuti della sua tradizione filosofica estranei a quel dualismo che la Drury identifica in quelli propri delle teorie del diritto naturale. Tuttavia perché ciò accada è anzitutto necessario sgombrare il campo da teorie che, nell'apparenza di affermarlo, distorcono quel diritto. Non a caso quindi il suo ultimo libro (2008) è dedicato a Tommaso d'Aquino, accreditato di una teoria del diritto naturale fondata sulla conciliazione di fede e ragione. Nel libro, così come in *Terror and Civilization* aveva contestato che il Cristianesimo potesse contenere un'etica dell'amore e del riconoscimento, contesta che nell'Aquinate possa ritrovarsi una teoria del diritto naturale in grado di contribuire a superare il dualismo biblico. Lo fa

mettendo in luce gli aspetti di fanatismo religioso e di insano ascetismo che, presenti nel suo pensiero, promuovono la tirannia della teocrazia, l'intolleranza verso l'altro e una buia visione della vita.

Con quest'ultimo libro l'autrice riprende dunque e svolge i suoi iniziali interessi e il tema della sua tesi fornendo l'immagine di una ricerca coerente.

Animata da una passione civile, la sua ricerca si muove nell'ambito della filosofia politica. Tuttavia, dopo averne mostrato il percorso e i passaggi, l'affermazione fatta all'inizio di questo scritto, che la luce da essa portata sulle strutture mentali e i presupposti valoriali dell'Occidente possa servire anche a chi opera nel campo psichiatria culturale, apparirà forse più motivata e credibile.

Bibliografia

- Bloom A. 1987 *The Closing of American Mind* New York, Simon and Shuster; trad it. Milano: Frassinelli, 1988
- Drury S. *Alexandre Kojève. The Roots of Postmodern Politics*. New York, St. Martin's Press, 1994
- Drury S. *Leo Strauss and the American Right*. New York, St. Martin's Press, 1997
- Drury S. *Terror and Civilization. Christianity Politics and the Western Psyche*. New York, Palgrave, 2004a
- Drury S. *Leo Strauss and the Great Inquisitor*. Free Inquiry Magazine 4, 2004b
- Drury S. *The Political Ideas of Leo Strauss. Updated Edition*. New York, Palgrave, 2005
- Drury S. *Aquinas and Modernity. The lost Promises of Natural Law*. Littlefield, Lanham: Rowman, 2008
- Fukuyama F. *The End of History*. New York: The Free Press; trad. it Milano, Rizzoli, 1992
- Hegel G. F. 1807. *Fenomenologia dello spirito*. trad.it Firenze, La Nuova Italia, 1960
- Huntington S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Shuster, 1996
- Kojève A. 1947. *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*. Torino, Einaudi, 1948
- Lacan J. *Écrits*, Paris: du Seuil, 1966
- Strauss L. 1948. *On Tyranny*. Gurevitch, V.& Roth, M. S., eds. Chicago, The Chicago University Press, 2000
- Strauss L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958a
- Strauss L. 1958b *Freud on Moses and Monotheism*. in Green H. K., ed., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Albany, State University of New York Press, 1997
- Strauss L. 1963. *Plato 427–347 b.c.* in Strauss L., 1989
- Strauss L. 1968. *Liberalism Ancient and Modern*. New York, Basic Books, 1995
- Strauss L. *An Introduction to Political Philosophy*, Gildin H., ed. Detroit, Wayne State University Press, 1989