

Maschera, voce, popolo

Andrea Cavalletti

1.

Nel suo *L'opinion et la foule*, Gabriel Tarde ricorda un episodio narrato da Taine nelle *Origines de la France contemporaine*. Alla fine del luglio 1789, sotto la spinta dell'eccitazione generale, una voce si diffuse in Alvernia, e nelle regioni centro-occidentali del Périgord e dell'Angoumois: «stanno arrivando diecimila, ventimila briganti; sono stati avvistati, ed ecco laggiù, all'orizzonte la polvere che sollevano, vengono a far scempio di ogni cosa». Udendo queste parole, gli abitanti abbandonarono in fretta le loro case, e trascorsero la notte nascosti e impauriti nei boschi. Finché l'alba non rivelò che il pericolo era soltanto immaginario, un brutto sogno ad occhi aperti. Ma proprio allora, quando gli uomini iniziarono a rientrare e a riprendere le mansioni quotidiane, esplose il delirio collettivo. Quel morboso sentimento d'angoscia, il panico della folla assassina che aveva riunito e messo in fuga una folla indifesa, andava in qualche modo giustificato, esigeva una soddisfazione: «*se il pericolo non viene dai briganti – suggerisce quindi una voce –, viene da un'altra parte (d'ailleurs)*»¹. *D'ailleurs*, cioè, spiega Tarde, da presunti cospiratori. E così gli inermi fuggitivi si trasformarono in implacabili cacciatori, la paralisi da panico mutò di colpo in esaltazione omicida; e il pericolo fantastico diede luogo a persecuzioni reali.

Il libro di Tarde è del 1901 (la versione iniziale, priva di quel passo, è del 1898). Sei anni prima, dall'altra parte dell'Oceano, sulle pagine della prestigiosa rivista "The Atlantic Monthly" comparve *A Study of the Mob*, del grande psichiatra, allievo di William James, Boris Sidis (il padre del famoso William James Sidis, dall'intelligenza prodigiosa). Sidis, che era giunto negli Stati Uniti in fuga dalle persecuzioni zariste,

¹ G. Tarde, *L'opinion et la foule* (1901), introduzione di D. Reynié, P.U.F., Paris 1989, p. 67.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

inizia il suo saggio riportando due episodi tragici ed esemplari riguardo al comportamento della folla. Nel 1883, nella città fluviale di Ekaterinoslav (l'odierna Dnipro, sulle rive del Dnepr), un mercante ebreo ebbe una discussione con una cliente, che, sempre più agitata, a un certo punto prese a gridare "è un delitto, un assassinio! un assassinio!". Allarmati, gli uomini si radunarono intorno ai due; presto si formò una calca, e crebbe l'eccitazione generale, finché qualcuno esclamò: "dagli all'ebreo!". Volarono allora le prime pietre, altre seguirono, e la turba prese di mira il negozio dello sfortunato, distruggendolo. Negli stessi giorni, ma molto lontano, in un sobborgo di Nižnij Novgorod, che è a Est di Mosca, sulle rive del Volga, un bimbo cadde in un fosso, un ebreo lo vide, lo trasse in salvo e lo portò in sinagoga per asciugarlo e scaldarlo; ma una donna cristiana, assistendo alla scena, iniziò a gridare che il bambino era stato rapito, e che sarebbe stato certo sacrificato in qualche orrendo rituale. Accorsero allora ben trecento persone e quando si alzò la voce di un ubriaco, "dagli all'ebreo!", la folla inferocita parve ubbidire a un ordine: attaccò la sinagoga, devastandola, e non soddisfatta prese di mira le case, per saccheggiarle, distruggerle e uccidere gli abitanti.

Questi casi – commentava Sidis – mostrano chiaramente che una folla non si forma attraverso l'accordo; ci vuole un istigatore, un leader, che deve fomentarla a darle un impulso. Una folla, pertanto, può essere analizzata nei due principali elementi: la singola persona che dà inizio e dirige; la turba che segue e obbedisce ciecamente².

2.

Per tentare di comprendere il rapporto fra istigazione e seguito intenderei ora, per quanto possibile, lasciare sullo sfondo queste storie a noi purtroppo familiari e considerare il problema della voce che unisce una moltitudine, cioè che un gruppo di uomini deve fatalmente ascoltare e seguire poiché in essa, appunto, si riconosce come tale. Vorrei insomma porre la domanda: che cosa rende una voce (sia anche una diceria, o un'esclamazione più o meno articolata) l'unica voce di molti? Ovvero, in termini più precisi: che cos'è la voce di un popolo? A questa espressione, quindi al motto *vox populi, vox dei*, lo storico

² B. Sidis, *A Study of the Mob*, in "Atlantic Monthly", 75, 1895, n. 448, p. 189.

delle idee George Boas ha dedicato uno studio elegante ed erudito, che è poi naturalmente uno studio sulla categoria di popolo dai Greci alla modernità, nella storia, nella teoria politica e nelle arti. Boas ci ricorda che se già i Romani usavano l'espressione *vox populi*, la prima attestazione del detto completo risale alla fine dell'ottavo secolo dell'era cristiana e si trova in una lettera a Carlo Magno del direttore della Scuola palatina Alcuino di York. In realtà, Alcuino richiama qui la massima *vox populi, vox dei* come un'espressione di uso corrente, che egli però singolarmente condanna, e anzi col tono severo di uno psicologo delle folle, di un Tarde, di uno Scipio Sighele o un Gustave Le Bon carolingio: il volgo va guidato e non seguito, la testimonianza del volgo è inaffidabile, e non bisogna prestare ascolto a chi dice *vox populi, vox dei* poiché la voce strepitante della folla è molto prossima alla follia³. Le folle sono folli, dirà appunto Tarde.

Il problema che viene qui toccato ovviamente è enorme: il suo tenore è anche teologico-politico (il motto deriva da *Isaia* 66, 6: «Uno strepito giunge dalla città, un clamore viene dal tempio. È la voce dell'Eterno, che dà la ricompensa ai suoi nemici») e la sua lunghissima storia ha raggiunto l'epoca dei Lumi intrecciandosi con quella del concetto di "opinione pubblica" per proiettarsi, nel Novecento, nella "teoria della follia delle masse" (Hermann Broch) e quindi diffondersi in spettri a volte meno inquietanti ma altrettanto potenti. Machiavelli, ad esempio, citava il motto rovesciando esattamente la posizione di Alcuino: la voce del popolo, l'opinione universale, è giustamente detta *vox dei* poiché «è più prudente, più stabile, e di migliore giudizio che un principe» (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 58)⁴; e, saltando ancora da un secolo all'altro, Locke, nelle *Questions Concerning the Law of Nature*, dirà il contrario di Machiavelli riconoscendo la somma pericolosità di questa "massima di malaugurio" che viene instillata nel volgo con i più sinistri propositi; e quindi, nell'*Essay Concerning Human Understanding*, dichiarerà parziali tanto la fede nella *vox populi* quanto la sua condanna preventiva, poiché «common or uncommon are not the marks to distinguish truth or falsehood». Di volta in volta, dalla *renovatio* carolingia alla Firenze di Savonarola alle origini del liberalismo, si riconosce in quella voce ora la saggezza

³ G. Boas, *Vox populi. Essays in the History of an Idea*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1969, pp. 8 sgg.

⁴ Cfr. S. Landi, *Alcune considerazioni sulla "voce d'un popolo" in Machiavelli*, "Laboratoire italien", 2001, pp. 36 sgg.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

ispirata ora il capriccio pericoloso del volgo, ora la verità rivelata o contraffatta, ora la perfetta indifferenza al vero e al falso: come se gli opposti in essa convivessero, e lottassero per affermarsi.

3.

Vorrei occuparmi però non dell'antico adagio ma più precisamente della "voce del popolo" in un autore che non cita direttamente quel motto (anche se indubbiamente lo cita fra le righe), e di un tema e di un dio dei quali Boas non tratta: vorrei occuparmi insomma del momento in cui la massa, la moltitudine e il popolo non si confondono più ma – come sembra – si separano. L'autore è Thomas Hobbes, il tema è l'accordo o il patto che fonda lo stato, il dio è ovviamente il *deus mortalis*, il grande, spaventoso *Leviatano* che campeggia nella celeberrima incisione del frontespizio del 1651⁵. Sappiamo tutti che questo dio dal "nome orribile", "questo enorme pupazzo artificiale che ha fatto così rabbrivire tutti i benpensanti del diritto e della filosofia" (Foucault) è formato da tanti uomini che sembrano salire dalla città, e che vediamo di spalle poiché come noi guardano lui, il sovrano, mentre la città ben disegnata, con le sue pertinenze, è quasi completamente vuota. *Quasi*, perché sappiamo anche che alcune figure in realtà sono riconoscibili tra quelle mura: sono uomini armati, sbirri, e medici con la maschera a becco (un contenitore di essenze, che proteggeva dai miasmi pestiferi)⁶. Possiamo perciò riconoscere nella loro presenza, come ha suggerito Francesca Falk, un carattere già "biopolitico" del *Leviatano*⁷: e si tratta

⁵ Le citazioni dalle opere di Thomas Hobbes fanno riferimento alle seguenti versioni italiane (che sono state, se necessario, modificate in aderenza all'originale): *E = Elementi di legge naturale e politica*, presentazione, traduzione e note di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968; *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 2001; *L = Leviatano*, saggio introduttivo di Carlo Galli, Rizzoli, Milano 2011; *Scritti teologici*, introduzione di A. Pacchi, traduzione e note di G. Invernizzi e A. Lupoli, Franco Angeli, Milano 1988; *Behemoth*, trad. di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979.

⁶ H. Bredekamp, *Thomas Hobbes "Der Leviathan". Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*, Akademie-Verlag, Berlin (2001) 2012, p. 27.

⁷ Cfr. F. Falk, *Hobbes' Leviathan und die aus dem Blick gefallenen Schnabelmasken*, in "Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft", 39, 2, 2011, pp. 247-266; *Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2011: le osservazioni contenute in questo volume e in quello di Bredekamp sono state riprese da G. Agamben in *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, *Homo sacer*, II, 2 (2015), nuova edizione ampliata, Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 55-56.

in effetti dell'unione, in quelle rare, microscopiche quanto studiate finisomie, della polizia e della medicina, unione che caratterizzerà appunto la scienza di governo studiata da Foucault. Aggiungerei soltanto che non bisogna perdere di vista il contesto: medici e gendarmi si muovono nella città, che è ormai un loro dominio esclusivo. Nell'istante in cui si innalza il grande meccanismo dello stato moderno ha luogo la presa di possesso della città da parte della medicina e della polizia: disposte nella giusta cornice, le loro figure presentano – indicandolo alla trattatistica settecentesca sulla “popolazione” – l'arsenale degli apparati securitari, che sono appunto medico-politici poiché sono spaziali o, come poi si dirà, urbanistici.

L'abile incisore Abraham Bosse ha saputo così fissare l'origine sempre viva dello stato moderno, ossia dei dispositivi che ancora oggi ci governano, delle leggi, delle istituzioni biopolitico-securitarie. È in questo il momento fatidico e sempre rinnovato che per sfuggire agli orrori della condizione naturale in cui ognuno di noi sarebbe, secondo Hobbes, *homini lupus*, in cui ognuno tenderebbe alla conquista di un potere sempre maggiore e dovrebbe perciò temere il suo prossimo, gli uomini si associano seguendo una tendenza razionale e a sua volta naturale (cioè conseguente alla paura) all'autoconservazione, facendo della violenza un patto e assoggettandosi alla protezione di una forza immane e concentrata. In questo momento gli individui cessano cioè di essere tali, abbandonano la *multitudo dissoluta* – un'esistenza fatta di solitudine, sopraffazione e panico reciproci – per riunirsi in un *popolo*. Ed è appunto il “popolo” che vediamo qui rappresentato come corpo sovrano, come l'*énorme bonhomme artificiel* che è lo stato, o la città.

Che cosa avviene in questo istante fondativo? La moltitudine si trasforma in popolo, i molti dispersi diventano uno. Ma come possono unirsi, farsi appunto uno solo? Possono farlo grazie a una finzione, all'artificio teatrale per eccellenza. Il popolo (o il grande Leviatano, o il sovrano, perché questi almeno inizialmente coincidono), dice Hobbes, è una *persona*. Che cosa significa? Vi è una lunga e, come sappiamo, problematica storia di questo termine che può oggi per noi designare l'essere umano come tale, ma che all'inizio aveva un significato assai limitato, tecnico-giuridico e teatrale. “Persona”, spiega Hobbes, traduce il greco *prosopon*, maschera, e significa quindi la parte, il ruolo svolto da un attore sulla scena o da un soggetto in tribunale (soggetto che appunto veste la toga, si maschera, sia da accusatore, difensore, giudice, oppure, durante questo spettacolo più o meno divertente, in-

terpreta il ruolo dell'accusato, del debitore, dell'erede, del tutore, ecc.). Tutti anche sanno, tuttavia, che nella storia del concetto di persona la svolta fondamentale risale all'equivalenza col greco *hypostasis* e il latino *substantia* usata dai grammatici del IV secolo e resa celebre dalla definizione di Boezio «Persona est naturae rationalis individua substantia» (*Contra Eutychen et Nestorium*, III). Il termine che designava la maschera ha potuto così definire in un senso ontologico di stampo aristotelico (*substantia, ousia*), l'unicità del soggetto individuale, sia umano, angelico o divino. Nella sua accesa polemica contro gli scolastici e la loro terminologia (*L*, XLVI, p. 724), Hobbes riafferma quindi con forza (o meglio, fa insistere su quello teologico) il significato più antico, appunto giuridico e teatrale: la persona è maschera o rappresentazione, e Dio, si legge nel *Leviatano*, «che è sempre stato uno e medesimo, era la persona rappresentata da Mosé», poi dal Figlio, dallo Spirito Santo, e dagli apostoli: e «in quanto rappresentato da suo Figlio [...] da Mosé [...] dai sommi sacerdoti [...] è quel Dio» (*L*, XVI; XLII). Coerentemente, e forse anche con una memoria implicita di Tertulliano (*Adv. Prax.*, II, 4), nella *Appendix* all'edizione latina del 1668 la Trinità è interpretata nel senso delle persone divine, che non possono essere tre sostanze: *prosopon, persona*, scrive Hobbes, è piuttosto la *facies representativa* dell'unica sostanza divina che crea (appunto in prima persona), redime (nella persona del Figlio) o (come Spirito) santifica. Il modello di questa interpretazione è comunque esplicitamente classico, giuridico-attoriale: si tratta del passo di Cicerone che Hobbes cita nel cap. XVI del *Leviatano* (dedicato appunto alla definizione di “persona”) e poi nell'*Appendix: Unus sustineo tres personas: mei, adversarii, et iudici* (*De oratore*, II, 24).

Ora, quando si tratta dell'ambito teologico e del “potere ecclesiastico”, l'essere unico, eterno, restando uno viene rappresentato da diverse persone, che sono storiche (Mosè, Cristo...), e infatti compaiono o non compaiono nell'Antico Testamento (*L*, XLII); quando si tratta invece non della divinità e della chiesa ma dei semplici mortali e dello stato civile, sono i molti ad essere rappresentati da uno, è la *multitudo* ad essere appunto impersonata dal popolo, o da un dio a sua volta mortale (*L*, XVI).

Il popolo è la maschera, o l'attore che rappresenta la moltitudine e così, impersonandola (“to *personate* is to *act*”, *L*, XVI), la rende *una*: «Infatti – recita ancora un passo decisivo del cap. XVI – è l'unità del rappresentante, non l'unità del rappresentato, che fa *una* persona, ed è

il rappresentante che sostiene la parte delle persone e di una persona soltanto: *l'unità* di una moltitudine non può intendersi altrimenti». Se già nel *De cive* (1642) Hobbes distingueva il *popolo* dalla *moltitudine*, e precisava questa distinzione in una nota famosa (del VI capitolo), nel *Leviatano* egli spiega che il suo dispositivo è la persona-maschera: solo come tale si dà l'unità del "popolo", e questa unità non è che la veste rappresentativa della moltitudine.

Si tratta dunque di un rapporto fra rappresentante (*actor*) e rappresentato (*author*), fra l'attore e i suoi autori (*L*, XVI). Occorre però riflettere, e anche considerando le precisazioni dell'*Appendix*, sulla specifica inversione che Hobbes fa compiere alla *representatio* riferendo il paradigma ciceroniano alla sfera teologica, e quindi non impiegandolo direttamente ma in un certo senso *riportandolo* nel mondo, nel contesto secolare dello stato civile. L'uno che nella divinità sostiene la triade delle *personae* è ora sostituito da un rappresentante, un attore, cioè proprio da una *persona* (*the person is the actor*). In quanto *facies representativa*, cioè nella sua capacità di vestire la sostanza o l'unità individuale, questa maschera *sostiene* ossia *fa* (*maketh, facit*) la moltitudine come unità. Si potrebbe dire, in altre parole, che se uno (uomo o dio) può vestirsi o disporsi in più modi poiché ognuna di queste sue persone rappresenta l'uno, è ora una figura che può adattarsi ai molti in virtù della sua antica qualità di maschera, cioè del suo *alludere* all'unità, dunque di un carattere sostanzializzante e individualizzante ottenuto per una sorta di magico effetto proiettivo.

Perciò Hobbes non solo assegna apertamente il primato alla maschera («it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person one»), ma insiste in modo quasi ridondante sulla necessità della tecnica o del trucco teatrale («*persona* in Latin signifies the *disguise* [...] of a man») quando sottolinea – con parole che non si renderanno più necessarie nel testo latino («rapraensentantis unitas est, quae personam facit esse unam, neque unitas alio modo in multitudine intelligi potest») – che «it is the representer that beareth the person, and but one person, and *unity* cannot otherwise be understood in multitude» (*L*, XVI).

Se la *maschera* dev'essere *una* è perché la sostanza-popolo non esiste, e non vi è altro modo di produrla se non teatralmente, attraverso un artificio che allude all'unità e quindi *la fa*, la recita sulla scena del secolo, di fronte ai molti che diventano uno in quella maschera come coloro che aprendo il libro si riconoscono nell'*énorme bonhomme* di-

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

segnato da Bosse. Se la persona è l'attore (ancora: «a *person* is the same that an *actor* is») e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è autore (*the person is the actor, and that owneth his words and actions is the AUTHOR*), allora è l'attore a produrre l'autore, e l'unità o sostanza di quest'ultimo sarà inequivocabilmente teatrale, deriverà dall'effetto, dal gioco dell'immedesimazione (quando Hobbes precisa che gli dèi pagani, idoli o mere finzioni del cervello, potevano essere sì impersonati ma non potevano essere autori («an idol is nothing»), e che l'autorità procede solo e sempre dallo stato, egli non smentisce ma conferma la funzione originaria di questo gioco).

Il popolo non può che essere una veste, proprio come ma anche ben più di quelle indossate da Cicerone, poiché solo così, solo come maschera (*Mask or visard; larva*) di una maschera, come veste pura e vuota, solo nel suo rapporto con un portatore che non c'è, la sua finzione può sussistere, o sostenere se stessa.

Tale è esattamente quel rapporto, o mirabile artificio, che viene chiamato "patto" ed è dunque per definizione (e in senso etimologico) un vincolo fissato, durevole. Non è un rapporto che esiste, vige e può *quindi* perdurare, ma che esiste, come tale, poiché si protrae, permane. Ora, anche la definizione o durata del patto (*scil.* dello spettacolo) dipende da qualcosa. Un patto si stringe per volontà, e la volontà, dice Hobbes, non è a sua volta volontaria, bensì deriva dalle passioni: in questo caso, dalla paura. Così come la volontà non è volontaria, il patto che protegge non dura grazie a se stesso, ma per la durata del timore. Il rapporto di sovranità vige solo finché si mantiene la protezione, ma questa può darsi solo se se ne sente il bisogno, solo se si trema di paura. Solo finché è protetto il suddito deve obbedienza, ma solo chi teme può ricevere protezione e deve – con animo trepidante – obbedire.

Che cos'è dunque uno stato? È appunto una condizione, una questione di tempo, una certa durata, è il lasso di tempo in cui, grazie al gioco reciproco della paura e della protezione, si mantiene la finzione del popolo, ovvero l'effetto (teatrale) produce la causa (il trucco "fa" il reale, la "persona" il "popolo", il fantoccio chiamato Leviatano incute giustamente timore). Hobbes, come si sa, ha molto riflettuto su questa durata, sulla vita e sulla morte del corpo civile. E tuttavia – forse per la difficoltà di afferrare la *propria* durata – la scienza giuridica ha voluto ostinatamente eludere la questione essenziale (e in fondo ineluttabile) del tempo, privilegiando invece la delimitazione spaziale del proprio

campo di applicazione. Di qui, dunque, l'autorevole protesta di Hans Kelsen: dobbiamo sempre considerare quale elemento primario dello stato, accanto allo spazio, la durata della sua esistenza, che è limitata proprio come il territorio è segnato dalle frontiere⁸. Protesta che non sembra lontana dall'affermare, almeno implicitamente, un primato del tempo: se la vita di un ordinamento coincide infatti con la «efficace validità di un sistema giuridico», lo spazio è la «sfera territoriale della validità»; e come due stati possono succedersi nello stesso spazio per la morte del primo, così i limiti di un territorio statale possono restringersi senza compromettere fundamentalmente quelli temporali, ma non viceversa. Dal suo punto di vista, Carl Schmitt si mantiene ancora fedele a Hobbes, ma in fondo non lontano dall'avversato Kelsen, quando scrive che «il *protego ergo obligo* è il *cogito ergo sum* dello stato» (*Der Begriff des Politischen*) intendendo con ciò «la prestazione effettiva e presente di una reale protezione (*die faktisk-gegenwärtige Leistung des wirklichen Schutzes*)» (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*) o, si potrebbe ancora chiosare, la proiezione di una paura incombente.

Quale profondo commento di tutte le definizioni di questa durata, cioè dell'esistenza nella sfera del potere statale, vale qui la sentenza di Franz Rosenzweig: «Perciò la vera eternità del popolo eterno deve rimanere sempre estranea ed irritante (*fremd und ärgerlich*) per lo stato»⁹.

4.

Ora, invece di restarsene lì muto, quel grande mascherone – che come tale “*cerebrum non habet*” – si mette a parlare. Perché il *Leviatano*, ossia il popolo, è un attore, una persona che si muove sulla scena, ed è essenzialmente una voce: una persona senza voce non può rappresentare una moltitudine (*L*, XVI), è «inutile e incapace di agire», mentre un vero attore – il popolo – può essere, impersonare molti individui che sono resi uno solo *dalla pluralità, dalla abbondanza*, dice Hobbes, cioè dalla *maggioranza delle voci* (*ibid.*). Ma ciò vuol dire

⁸ H. Kelsen, *General theory of law and State*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1945; trad. it. di S. Cotta e G. Treves, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, ETAS Libri, Milano 1974, p. 223.

⁹ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), con una introduzione di R. Mayer e una commemorazione di G. Scholem, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, p. 371; trad. it. e cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985, p. 357.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

che la maschera è una (rappresenta il popolo, unifica la moltitudine) in una voce, ossia che proprio nella voce dell'attore la "Plurality of Voices", cioè la loro maggioranza come unità della moltitudine, si *fa*, appare, parla all'unisono. Nella voce risiede cioè l'essenza o il segreto dell'unicità della persona, e in questo senso essa recita o *fa* il popolo. Se sembra possibile cogliere qui ancora un riferimento alla *dispositio* trinitaria o all'economia divina, e di nuovo nell'eco appena celata di Tertulliano (*Adv. Prax.*, XXIII, 4: «quot personae tibi videntur, perversissime Praxeia, nisi quot et voces?»), è certo che solo se si sente *una* voce, solo se si dà unità della voce, solo dove le voci risuonano all'unisono, o dove predomina chiaramente la voce della "greatest part", solo lì si dà *una* persona (così nel IV dialogo del *Behemoth*, a proposito del "parlamento tronco" di Cromwell, si legge che «sia il *Rump*, sia qualsiasi altra assemblea sovrana, se hanno solo una voce, sono una sola persona anche se sono composte da molti uomini»). L'essenziale qui ovviamente non risiede nell'impronta, in ciò che renderebbe un accento il segno singolare e inconfondibile dell'individualità (ovvero di una carenza dell'arte attoriale, che nella parte rivela così l'interprete, dunque ancora la moltitudine), ma nel fatto che si dia voce a *una* maschera. Così, assicurando, per quel lasso di tempo, l'unità rappresentativa, la voce rende possibile il passaggio dall'uno che recita molti ruoli alla moltitudine che si impersona in uno. E se una persona non è l'ipostasi divina (tre persone sarebbero tre dèi) ma rimanda ad essa, si può dire che una voce è invece la sola, paradossale sostanza del corpo larvale. Certo, a volte anche un attore o un intero popolo può tacere; come quella voce che, nel più potente ed eloquente trattenimento, *fa* la sua maschera muta.

5.

Il patto anima una persona, cioè l'attore di molteplici autori, o appunto *li rappresenta*. I molti sono in virtù del patto partecipi, responsabili, tenuti a rispettare le azioni dell'attore. Essi riuniscono le loro volontà, rinunciano al loro potere di conquista per vivere insieme assoggettati e liberi, o protetti nel popolo.

Nello stesso momento in cui si riunisce, e si riunisce come *democrazia*, la loro assemblea è già rappresentata dal popolo e per questo potrà poi subito affidarsi a un altro rappresentante sovrano. Se si trat-

ta insomma della condizione civile, anche la democrazia più diretta è già rappresentativa, o del tutto teatrale. Così, negli *Elements of Law* (1640), Hobbes riconosce che la prima forma di potere è democratica, ma aggiunge che non appena si costituisce essa diventa un'oligarchia o una monarchia: alcuni oratori (*E*, II, II, 5) infatti si affermano subito sugli altri, alcune voci sono già dominanti o una voce sola spicca su tutte¹⁰. Poiché un popolo ora esiste, uno (sia uomo o piccola cerchia) parla a nome di tutti, ha in sé la maggioranza delle voci. E se il "popolo" – l'uno al posto dei molti – è una finzione o un artificio, per essere efficiente, cioè per avere voce, non può che essere a sua volta interpretato da una o più persone in carne e ossa. Ma è anche chiaro che queste "persone naturali" (un termine ambiguo, che come il suo corrispondente "persone artificiali" trattiene in sé i due significati della sostanza e del trucco) non sarebbero "persone" se non fosse per il popolo, per la pura finzione che stanno interpretando (l'indole di tutti governanti viene definita qui, in modo tanto implicito quanto esatto, come doppiamente finta).

Nel *De cive* si legge poi che il popolo, appena viene rappresentato, cioè appena si costituisce, si scioglie e diventa una *multitudo dissolta*. Ma un popolo dissolto non è affatto morto, piuttosto vive nella sua maschera. I soggetti della *multitudo dissolta* restano infatti legati al sovrano solo per ciò che il popolo ha deciso, e obbediscono unicamente al monarca qual è costituito dal popolo. Un popolo invece muore, precisa Hobbes (*De cive*, VII, 16), quando elegge un monarca temporaneo senza concordare la possibilità di riunirsi successivamente. Si potrebbe pertanto inferire che un governo nato senza elezioni possa soltanto esercitarsi su un cadavere; o anche che un popolo consegnatosi a un dittatore non possa che seguirlo nella più tragica delle imprese, con la stramba impazienza di chi non è già più vivo. La maschera di quel condottiero non avrebbe d'altro canto che la vischiosa voce di un Valdemar, e proprio per dissimulare l'orrenda evidenza dovrebbe a sua volta e di continuo travestirsi, ricorrere a mille pose (in verità sempre più grottesche), figuranti di contorno e spettacoli supplementari, trasferirsi o trasformarsi infine negli strumenti della sua stessa diffusione.

¹⁰ È qui già contenuto il passo successivo, ossia la piena, manifesta affermazione del principio di maggioranza, l'unico essenziale nel *Leviatano*, dove – con un mutamento evidenziato da Tönnies – «manca qualsiasi riferimento alla democrazia quale forma originaria dello stato». Cfr. F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre* (1925), Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1971, p. 243.

6.

Ora, che cosa mantiene il patto? Come sappiamo, la paura. E una paura precisa: «Infatti chi perderebbe la libertà che la natura gli ha dato di governarsi di sua propria volontà e potere, se non si temesse la morte nel conservarla?» (E, I, XV). Solo il timore della morte violenta produce, anima e mantiene (come *status*) la finzione pura e suprema chiamata “popolo sovrano”. Perciò i giochi, le strategie del terrore non appartengono evidentemente alla patologia del sistema securitario, né sono i sintomi di un male che affligge l'ordine democratico: è invece la democrazia rappresentativa che deriva dalla paura, per poi volgere più o meno spontaneamente (anche le forzature appartengono al suo campo di possibilità) in governo di pochi ovvero di un solo attore capace di proteggere e impaurire i più.

Ma occorre essere precisi. Dobbiamo dire che la paura è una modalità di selezione della moltitudine, o una selezione della voce, della maschera che si adatta a una voce. Se la voce assicura l'unità della maschera, dunque la rappresentazione dei molti in uno, questa è propriamente un “popolo”, cioè *quell'*uno, il soggetto dello stato di sicurezza, quando e solo quando la voce è impaurita. Quando la stessa voce non viene però dai singoli che la compongono ma è a loro restituita dall'enorme mascherone, allora non trema ma intimorisce: il suo senso è esattamente rovesciato, proprio come il corpo del Leviatano, composto di schiene e di nuche, è la faccia rovesciata e nascosta dei molti. I tanti tremebondi guardano, vedono la grande persona riconoscendosi nel popolo che incute timore. E se la prospettiva di coloro che compongono la figura è la stessa di colui che la sta osservando, sarà l'avvicinarsi degli sguardi, il succedersi degli autori di fronte all'attore, a formare e reggere nel tempo la maschera mostruosa. Ma si potrebbe anche dire che proprio gli attori sono tantissimi, che sono lì solo raffigurati di spalle, poiché appartengono a un tempo remoto e leggendario, e che l'unico autore del popolo è colui che *ora* lo osserva e vi si rispecchia. La durata dello stato è il prolungamento questo istante, o di questo equivoco.

La maschera, diceva Károly Kerényi, insieme “nasconde e spaventa”. La voce della moltitudine impaurita, così raccolta e celata in un'unica voce, diventa una voce poderosa e terrificante, poiché concentra tutta la sua paura nei singoli, contro i quali – se “resistono”, e in nome del proprio potere – può esercitare un diritto di guerra. Questa possibilità è la protezione, o l'inganno della maschera.

Andrea Cavalletti, Maschera, voce, popolo

Ma allora si potrebbe anche dire: finché qualcuno ha l'autorità (ossia la forza) di spaventare, direttamente o indirettamente, esiste un popolo, ed esiste lo stato di sicurezza. Inoltre: *proprio perché è la paura dei molti che mantiene la fictio del popolo, questo è, per definizione, una maggioranza e il suo attore sovrano (sia assemblea o re) incute timore solo ai singoli, agli stessi che potranno sì ribellarsi, ma, per la stessa logica, non saranno mai un popolo*. Anche al riguardo, come si sa, Hobbes è chiaro: non esiste una rivolta del popolo ma (per quanti siano) solo degli individui – lo stato che è «*persona unica* non può prendere le armi contro se stesso», può solo farlo «ciascuno di coloro che lo compongono» (*De cive*, VI, 1) – Se uno è il timore, cioè quello di morire, uno sarà il popolo, se una è la vita, vi è solo un'unione possibile; per poter vincere la finzione bisognerebbe davvero vincere la sua paura.

La moltitudine, in altre parole, ha sempre paura di se stessa e in questa paura ognuno è insieme sciolto dal popolo e legato al popolo. È in questo schema che il primato spetta alla voce, all'unità della persona.

7.

Poiché il patto è il patto col popolo (cioè un patto reale, vigente, con una finzione), l'arte di governo si rivolgerà quindi al popolo e potrà poi diventare, vivendo gli uomini nella città (come *multitudo dissolta*), un governo della “popolazione” (si intenderà il termine nel senso attivo, dell'azione di governo, e del tedesco *Bevolkerung*). Con un minimo spostamento, il Leviatano può accedere cioè al dominio, indagato da Foucault, della biopolitica, o dell'economia politica: raschiate appena «Sir William Petty», ha detto una volta Leo Strauss (nel suo corso su *Rousseau* del 1962), e comparirà “Thomas Hobbes”. E quando Hobbes sostiene la parte di Petty si è già iniziata l'arte della cura, del governo come costruzione effettiva del popolo, della proporzione con le risorse disponibili che corrisponde al “*maximum* de force d'un nombre donné de peuple” (Rousseau); vigono ormai quei nuovi confini insieme interni ed esterni, cangianti, che si dilatano e si stringono, e accogliendo e respingendo producono o separano la “vera popolazione” (Giammaria Ortes) dalla popolazione apparente; siamo ormai nell'ordine dell'adequazione della razionalità di governo alla sua maschera, e insieme del popolo alla razionalità del governo: è mirando al

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

carattere fittizio del suo oggetto, infatti, che solo potrà regolarsi il gioco dell'economia politica. Sappiamo poi che questa cura e costruzione del popolo diventerà razzismo di stato, tecnicizzazione di miti: mitologie popolari e fasulle imbastite dai regimi vestiranno alla moda l'ormai vetusto *bonhomme*.

Qui, nel dominio parossistico della popolazione, vera messa in scena e spettacolo del popolo, è infatti ancora la maschera che emerge in chiara luce. Come ha scritto Jean Starobinski nel suo *Interrogatoire du masque* (1946) a proposito delle sfilate in massa dei totalitarismi, «la masque est ici la multiplicité par le nombre. Disons mieux: le nombre est devenue un élément du masque. Il est ce facteur d'amplification qui multiplie les pouvoirs de la voix»¹¹. Uno solo non dev'essere l'attore ma il costume, e sarà ora il numero delle uniformi a truccare la moltitudine: un grande numero, una sola divisa, un popolo unitario e, nell'acclamazione, la stessa voce amplificata. «Non pochi motivi di riflessione» – ha scritto da parte sua Ernst Kantorowicz (*Laudes regiae*) – dovevano addensarsi nella mente dell'ascoltatore nell'udire i balilla italiani che intonavano il loro “Christus rex” inneggiando al duce¹². Nella voce dei molti che loda all'unisono l'unica persona, il popolo si conosce, si teme e si rafforza.

In questo senso, si può dire che la *vox populi* è per noi *vox dei* poiché coincide nel sistema di sicurezza con la voce del *deus mortalis* della celebre incisione. È la voce di questo personaggio, di questa maschera animata dalla paura. È la voce di un popolo che è sempre, per definizione, insieme numeroso e finto. Per questo, se esiste – e non può che esistere, per il mantenimento del patto – una paura *specificata*, insieme falsa e reale del popolo, è proprio la paura di non esistere.

La folla, aveva ragione Sidis, non si forma per accordo, ma grazie a una voce. Non è dall'accordo che derivano la voce e le azioni della folla. È però *una* voce, una voce suggestiva – «stanno arrivando in ventimila [...] sono già qui» – che può dar luogo all'accordo, e che lo man-

¹¹ J. Starobinski, *Interrogatoire du masque*, Galilée, Paris 2015, p. 79.

¹² E. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamation and Medieval Ruler Worship* (1946); trad. it. di G. Rossi, *Laudes Regiae. Uno studio nelle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, cura e introduzione di A. Pasquetti, Medusa, Milano 2006, p. 177. Su questo aspetto, e sulle relazioni fra gli studi di Kantorowicz, di Erik Peterson e le idee di Carl Schmitt, cfr. G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo, Homo sacer*, II, 2 [ma: II, 4] Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 187 sgg. Il tema della *vox populi* come *acclamatio* in Schmitt viene qui trattato solo indirettamente (cfr. *infra*, note 27 e 29). Tornerò su questi temi in un saggio di prossima pubblicazione.

tiene come patto. Questa è la voce impaurita e aggressiva di un singolo (rappresentante eletto o no, comunque leader) che gli altri seguono e temono poiché è davvero la *vox populi*: la voce di chi ha paura (una paura mortale) di non essere quella pluralità o maggioranza che, di fatto, non è mai stato.

8.

È allora evidente che se questa dinamica cattura la maschera o l'artificio teatrale, per durare essa deve dissimulare e togliere dalla scena proprio il suo carattere di finzione, o almeno di finzione genuina o giocosa. E potremmo forse dire che la violenza, il potere statale coincide con la sua mitica ambiguità e consiste in una paradossale serietà della maschera (o in una finzione speciale e seconda, che proprio quando sembra palesare il proprio inganno ne occulta invece l'aspetto fittizio, perché facendo apparire il potere come gioco riduce il gioco a un gioco di potere). La pretesa della maschera-popolo e il mantenimento della condizione di paura (la condizione della folla aggressiva) si troverebbero pertanto in un rapporto di reciproca implicazione. Ma non solo: la serietà della maschera è l'assenza totale di gioco, o la serietà come tale. Così potremmo anche dire: quando la moltitudine disgregata degli individui e delle voci dissonanti viene impersonata in una maschera, il popolo si costituisce quale soggetto politico, o quale soggetto del politico e dello stato in quanto condizione durevolmente seria. È stato d'altronde un interprete radicale di Hobbes a porre al centro del "concetto di politico" (*Begriff des Politischen*) la nozione di *Erstfall*, facendo coincidere col "caso serio" o con il caso di eccezione (*Ausnahmefall*) la situazione di un popolo come situazione politica e, quindi, statale:

il caso di guerra è il "caso serio". Si può dire che qui, come avviene di solito, proprio il caso di eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in grado di svelare il nucleo delle cose. Solo nella lotta reale si manifesta infatti la conseguenza estrema del raggruppamento politico di amico e nemico. È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo ottiene la sua tensione specificamente politica¹³.

¹³ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 2002, p. 35; trad. it. (lievemente variata), *Il concetto di politico. Testo del 1932 con una premessa e due corollari*, in *Le categorie del "politico". Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 118.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

Che cosa definisce però la realtà della lotta? Che cos'è per Schmitt una lotta *reale*? Contrariamente a quella agonale, questa – si legge nel corollario del 1938 *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind* come già nella versione del 1933 del *Begriff des Politischen* – è una guerra (una lotta mortale) nella quale – secondo una circolarità evidenziata all'epoca da Huizinga e in ultimo da Agamben¹⁴ – l'inimicizia o l'ostilità viene “presupposta”, e precisamente quale possibilità sempre disponibile. Se la lotta agonale è esclusivamente un combattimento in atto, è una “guerra come azione” nella quale il nemico si trova di fronte a chi combatte e “in modo così immediatamente presente e visibile che non ha bisogno di essere presupposto”, proprio la presupposizione (*Voraussetzung*) del nemico fa invece valere il caso serio e lo trasforma in stato (*status*). Appare chiaro, tuttavia, che una “lotta reale” deve mantenere la *Voraussetzung* anche nello scontro *vis à vis*, pena la ricaduta nell'agonale. È dunque in verità ancora di questa lotta e non della guerra come fenomeno generale (*Gesamtvorstellung*) che parla Schmitt quando afferma che «nessuna guerra può esaurirsi nella semplice azione immediata o ridursi durevolmente a mero ‘stato’ senza azioni». La guerra-azione resta, in altri termini, la possibilità virtuale e disponibile in ogni atto e al di là di ogni atto visibile, e proprio l'immediata presenza del nemico viene presupposta *al di là* di ogni atto e *in* ogni atto, e perciò stabilizzata, trasformata in condizione durevole. La serietà non è che lo stato in cui la persona smette di essere una maschera pura – capace di vivere e anche di lottare nell'irrelata, pura finzione – presupponendo un nemico. E questo è il “nemico interno”, la cui sola necessità dimostra, nello schema di Schmitt, il primato.

9.

Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus: il concetto di stato presuppone quello di politico¹⁵. Nella lettera a

¹⁴ J. Huizinga, *In de schaduw van morgen*, Willink & Zoon, Haarlem 1935, pp. 108-109; trad. it. *La crisi della civiltà*, trad. it. di B. Allason, con un saggio di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1962, p. 77; G. Agamben, *Stasis*, op. cit., p. 84.

¹⁵ Si tratta naturalmente del celebre incipit del *Begriff des Politischen*, op. cit., p. 20; trad. it., p. 101. Nel 1933 Schmitt scriverà che «oggi il politico non può più essere determinato dallo stato ma lo stato deve esser determinato dal politico», cfr. C. Schmitt *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, p. 15; trad. it. (qui lievemente variata) *Stato, movimento, popolo*, in *Principi*

Schmitt del 4 settembre 1932, Leo Strauss aveva segnalato l'ambiguità di questa formula, dovuta alla duplice valenza del termine *Voraussetzung*, che può significare "principio costitutivo (*kostitutives Prinzip*) e condizione (*Bedingung*)"¹⁶. Ora, se il politico è proprio la condizione da cui dipende lo stato e non il principio costitutivo del suo ordinamento, il vero presupposto è qui la pericolosità dell'uomo. Si ricordi quindi la celebre tesi schmittiana: "Si potrebbero analizzare tutte le teorie dello stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano consapevolmente o inconsapevolmente un uomo 'cattivo per natura' o 'buono per natura'"¹⁷. Se, come già sottolineava Strauss nella sua recensione critica al *Begriff des Politischen*, questa pericolosità è in Schmitt a sua volta una (si direbbe consapevole) presupposizione, allora l'ambiguità della formula iniziale è davvero profonda, poiché lo stato sembra presupporre la presupposizione, lo stesso presupposto che produce lo status, il *voraussetzen* che rinnova e mantiene la *Voraussetzung*. È questo atto, continuamente ripetuto e ogni volta speciale, a dissimulare la finzione stessa, cioè a far sì che un nemico sia sempre disponibile, che *una* persona possa sempre rivelarsi solo una maschera confermando per contrasto la (davvero presupposta) serietà del politico.

Il gesto di Schmitt corrisponde cioè allo scenario apprestato da Hobbes e non fa che svelarne il trucco attribuendolo ogni volta all'estraneo per celarlo nel popolo. Coerente con questa logica è poi anche la definizione dell'essenza del nemico politico, che è "esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero". All'inimicizia presupposta si addice infatti un'ostilità o un'estraneità sempre più intensa.

È poi chiaro che se la presupposizione è fondamentale e la possibilità dev'essere sempre disponibile, l'inimicizia non può neanche limitarsi all'esterno dello stato e quindi, espressamente, «lo stato in quanto unità politica determina da sé, finché esiste, anche il "nemico interno"». Ancora Strauss ha osservato che Schmitt ottiene il suo concetto

politici del nazionalsocialismo, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, introduzione di A. Volpicelli, Sansoni, Firenze 1935, p. 189.

¹⁶ L. Strauss, *Drei Briefe an Carl Schmitt*, II, Berlin-Neutempelhof, den 4. September 1932, in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*. Zu einem Dialog unter Abwesenden, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 1998, p. 133; trad. it. *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, a cura di C. Badocco, Cantagalli, Siena 2011, p. 131.

¹⁷ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 59; trad. it., p. 143.

di “politico” assumendo positivamente lo stato di natura e trasformandolo da stato di guerra reciproca degli individui, qual è in Hobbes, in “stato di guerra di gruppi (in particolare dei popoli)”. Il che di nuovo indica, con ogni evidenza, che l’unità politica, la sua durata, precede come condizione l’elemento spaziale, è irriducibile ai confini territoriali. Se la guerra dei popoli non è la guerra fra gli individui, non sarà infatti neanche quella fra gli stati internamente pacificati di Hobbes. Presupposizione e intensità sono così ancora coerenti con l’individuazione del nemico che è estraneo al gruppo (popolo) proprio perché può vivere all’interno delle stesse frontiere. Non solo: in Hobbes, come si è già accennato, lo stato di guerra non coincide con l’atto del combattere (dunque, in termini schmittiani, non ha un carattere agonale) ma con il «tratto di tempo in cui è sufficientemente conosciuta la volontà di contendere in battaglia» – sicché «ogni altro tempo è pace». Da parte sua, Schmitt radicalizza questa posizione sostituendo la sufficiente conoscenza della volontà con la presupposizione della possibilità, comunque disponibile anche se non conosciuta – sicché l’esistenza politica sarà una guerra senza requie. In Hobbes, infine, il rapporto di sovranità o l’obbligo del suddito dura finché il sovrano assicura la protezione (“e non più a lungo”): perciò fuggire per timore di perdere la vita da un campo di battaglia non è ingiusto ma è solo disonorevole (*L*, XXXI; *El.*, I, XIX, 2), cioè non è un segno di potere (*L*, X). Schmitt, come ha sottolineato ancora Strauss, elimina questa riserva stabilendo che «all’essenza del legame politico appartiene il fatto di poter “esigere dagli appartenenti al proprio popolo di essere pronti alla morte, cioè la loro *disponibilità a morire*”»¹⁸. La differenza è essenziale. E bisogna ancora insistere su questo punto, che sembra mettere in dubbio anche il *cogito ergo sum* della protezione. In effetti, Hobbes non solo limita la stessa riserva del timore, escludendo che possano beneficiarne coloro che si sono arruolati volontariamente o che sono stati pagati in anticipo per combattere, ma, nelle pagine della “Revisione e conclusione” del *Leviatano*, aggiunge a proposito una legge di natura a quelle elencate nel cap. XV: «ogni uomo è vincolato per natura, per quanto sta in lui, a proteggere in

¹⁸ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 46; trad. it. cit., p. 129. Cfr. L. Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* (1932), in H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”* cit., p. 107; trad. it. di M. Piccinini, *Note sul “concetto di politico” in Carl Schmitt, in Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell’Occidente*, introduzione di R. Esposito, Einaudi, Torino 1998, p. 385.

guerra l'autorità da cui è protetto in tempo di pace». Ora, né Strauss né Schmitt citano espressamente questo passo. E ciò potrebbe apparire decisamente curioso. Ma se il primo non lo richiama è perché, come si potrebbe mostrare, non inficia il suo argomento. Quanto a Schmitt, invece, egli non vi torna per ragioni altrettanto comprensibili: la sua formula in effetti stringe e rafforza in modo rigoroso lo stesso vincolo posto da Hobbes come legge naturale. In che modo? In questione, innanzitutto, è ancora l'essenza del politico, ossia di ciò che fa di una moltitudine un popolo, che definisce lo *status* (*Zustand*) di popolo. Chi è disposto a morire appartiene al popolo; chi non è disposto gli resta estraneo (sia che viva all'interno o all'esterno dei confini statuali); o meglio: costui può essere un nemico, è il nemico possibile, e quindi, in base alla *Voraussetzung*, è il nemico come tale. Se l'essenza del vincolo politico esige la disponibilità al sacrificio, l'*hostis* resta estraneo proprio a questa esigenza (e lo dimostrerà anche combattendo per non morire). Ora, Hobbes ha aggiunto la sua legge di natura facendola discendere direttamente da quelle principali: chi infatti «pretende che vi sia un diritto naturale a preservare il proprio corpo, non può pretendere che vi sia un diritto naturale a distruggere ciò dalla cui forza è preservato». Il *protego ergo obligo* o il *cogito ergo sum* dello stato estende pertanto la sua vigenza dalla pace alla guerra: ogni uomo vi soggiace, appunto per natura. Ma per la stessa ragione: ogni uomo è vincolato a combattere «per quanto sta in lui (*as much as in him lieth*)». L'eccezione del timore (*Timourness*) procede immediatamente dal diritto di sopravvivenza, e non può essere mai esclusa, sicché il *protego* vale a rigore anche per coloro che non sono disposti a morire: anche il loro corpo ricade sotto la tutela del sovrano, e anche fuggendo di fronte al nemico essi continuano a far parte del popolo. Nessuno, secondo questa logica, potrebbe essere escluso dal patto semplicemente *per quanto sta o non sta in lui*. Di nuovo, non è così in Schmitt. Dove la guerra di tutti contro tutti diventa guerra dei raggruppamenti, l'aspetto soggettivo-individuale esclude dal vincolo di appartenenza. Dove l'essenza del legame politico esige la disposizione al sacrificio, estraneo al popolo e nemico interno allo stato sarà colui che, benché faccia apparentemente parte del popolo, se ne separa esistenzialmente, o per quel che "in him lieth".

Resta ora da determinare lo statuto di queste differenze, ossia l'effettiva portata della radicalizzazione schmittiana del paradigma securitario.

10.

Siamo intanto tornati alla maschera, e alla sua mancanza di serietà. La differenza fra interiorità e apparenza, fra interno ed esterno, la differenza dal portatore definisce infatti il travestimento come tale. Ed è questa differenza che dev'essere eliminata o occultata, quando la finzione del popolo deve farsi seria.

È stato già richiamato il famoso saggio di Strauss *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* (1932). Il giovane studioso aveva qui dimostrato come persino il duro attacco rivolto da Schmitt al liberalismo restasse interno all'orizzonte liberale inaugurato da Hobbes, suggerendo quindi, in chiusura, che un vero avanzamento sarebbe stato possibile solo sulla base di un'adeguata comprensione del sistema hobbesiano.

In particolare, Strauss aveva fatto notare che proprio nella distinzione polemica fra il "politico" e il principio liberale morale-umanitario si cela un giudizio a sua volta morale, che mantiene la concezione schmittiana inesorabilmente legata a quella dell'antagonista. Non poteva sfuggire all'interprete sottile il duplice sforzo messo in atto nelle pagine del *Begriff des Politischen*; tentativo obbligato e teso da un lato alla dissimulazione del giudizio (che, con le parole dello stesso Schmitt, sarebbe una questione unicamente privata e non politica) e dall'altro (come esatto contraltare positivo) a una disposizione del carattere vincolante del politico al di sopra della sfera privata, in virtù della quale anche l'obbligo doveva apparire un destino. «Solo presupponendo che ogni ideale sia privato e così non vincolante – scriveva Strauss – si può comprendere l'obbligatorietà non come tale, come dovere, ma solo come inesorabile necessità. È questo presupposto che Schmitt ha disposto per poter sostenere l'ineluttabilità del politico e che nasconde il suo giudizio morale quando egli non può più mantenere questa affermazione, e questo presupposto, come egli stesso sottolinea, è il presupposto caratteristico della "società individualistico-liberale"»¹⁹.

Il termine "maschera" non appare nel *Begriff des Politischen* (ma raschiate *Ernst...*); compare invece in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), il testo con cui Schmitt tenta esplicita-

¹⁹ L. Strauss *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, op. cit., p. 122; trad. it. cit., p. 397. Sarà lo stesso Schmitt a parlare, in polemica con un giurista come Heinrich Triepel, della "forza suggestiva" delle abitudini di pensiero liberali (cfr. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 38; trad. it. cit., p. 220).

mente (e con più forza di quanto avesse fatto nel 1933 con le varianti del *Begriff*) di sottrarsi alla critica e insieme di rispondere all'indicazione di Strauss. L'obiettivo è qui l'eliminazione, nel politico, di ogni aspetto individuale e morale; e raggiungerlo significa appunto comprendere il limite di Hobbes.

Schmitt intende mettere ora in luce, in effetti, il “germe mortifero (*Todeskeim*) che ha distrutto dall'interno il potente Leviatano e che ha abbattuto il Dio mortale”²⁰. E proprio l'espressione *von innen* (dall'interno) è qui certamente decisiva. Se infatti Hobbes aveva già introdotto nel suo sistema politico la pericolosa “riserva della libertà privata ed interiore del pensiero di fede (*Vorbehalt der inneren, privaten Gedanken- und Glaubensfreiheit*)” distinguendo quest'ultimo dalla “confessione con la lingua”, “già pochi anni dopo la pubblicazione del *Leviatano* lo sguardo del primo ebreo liberale” – o del primo nemico interno – “cadde nell'incrinatura appena visibile”²¹. Questo “primo ebreo liberale”, cioè Spinoza, è come noto per il nazista Schmitt il capostipite di una “genealogia antisemita” che (includendo poi Kelsen e Laski) giunge attraverso Mendelssohn a Stahl, “l'esponente più audace di questo fronte ebraico, perché si infila dentro lo stato prussiano e dentro la Chiesa evangelica” (*Der Leviathan...*). La posizione del critico, lo “jüdische Gelehrter”²² Leo Strauss, è qui chiamata in causa.

Chiudere la breccia attraverso cui il liberalismo penetra nella teoria politica, sottrarsi inequivocabilmente all'orizzonte liberale, significa certo difendersi da chi aveva riconosciuto nel *Begriff*, poco dopo la sua pubblicazione, un germe di morte; significa cioè impedire alla critica Straussiana di penetrare il “politico”, concependo un vincolo finalmente immune dall'accusa di moralismo (e liberalismo) travisato. In quale maniera? Se “Stahl-Jolson lavora [...] secondo la linea complessiva del suo popolo, cioè nella doppiezza di un'esistenza da *maschere* (*in dem Doppelwesen eines Maskenexistenz*) che diventa tanto più orribile quanto più, disperatamente, vuol essere qualcosa d'altro da ciò che è”²³, e se Joll Jolson è il “vero nome” e marchio d'origine ebraica con cui Schmitt

²⁰ C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), con un'appendice e una postfazione di G. Haske, Hohenheim, Köln 1982, p. 86; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina politica dello stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 106.

²¹ Ivi., pp. 84-86 e in particolare p. 86; trad. it. cit., pp. 104-106, in part. p. 106.

²² Ivi., 20; trad. it. cit., p. 71.

²³ Ivi., p. 109; trad. it. cit., p. 119.

smaschera l'evangelico e conservatore Stahl, le possibilità della fede individualistica e della finzione coincidono, proprio lì dove le tendenze dell'ebraismo e del liberalismo si fanno indistinguibili: la riserva liberale permette infatti il gioco dei travisamenti, poiché spezza l'unità del popolo riducendola ad apparenza evidente. Ma non solo. Schmitt può emanciparsi da Hobbes cogliendo esattamente quell'errore interno al sistema di Hobbes che è caduto sotto lo sguardo del filosofo ebreo. Egli frappone così a quello sguardo il suo, e quindi lo esclude, evita che qualcuno possa ancora scrutare attraverso la frattura, schermandola con le parole: "lo sguardo del primo ebreo liberale". La formula semplice "lo sguardo del primo liberale" non sarebbe stata sufficiente, poiché avrebbe dichiarato quello sguardo del tutto interno al sistema hobbesiano, e quel sistema quindi impenetrabile poiché già comprendente la propria critica. Solo dichiarare lo sguardo "ebreo", cioè nella sua estraneità esistenziale insieme interno ed estraneo, significa poter accedere a un'adeguata comprensione di Hobbes e rispondere all'osservazione finale di Strauss. Qui davvero ne va del *Begriff des Politischen*: qui "Spinoza" non è altri che Strauss (e Hobbes è Schmitt), la critica del liberalismo è un'accusa rivolta all'ebreo cospiratore ("Joll Jolson" è il nome dello stereotipo). Nel critico si riconosce il nemico interno, del quale si può solo dichiarare l'estraneità; la vera risposta alle sue osservazioni è una dichiarazione di ostilità – che non è altro che una denuncia.

11.

Evitare la riserva morale e individualizzante, evitare la critica di Strauss, salvare dalla morte il politico, significa dunque per Schmitt evitare la semplice (e a sua volta morale, e perciò mortale) contrapposizione fra politico e morale-individuale. Così nel famigerato saggio del 1933, *Staat, Bewegung, Volk*, si legge che «la costruzione statale e costituzionale liberale procede [...] a una contrapposizione (*Gegenüberstellung*) semplice e immediata fra stato e singolo privato»²⁴. Questa «costruzione a due membra è basata sulla opposizione (*Gegensatz*) fra stato e libera persona singola [...] fra politica e sfera privata impolitica»²⁵. Si noterà che l'opposizione fra politico e impolitico o fra politica e morale che, come Strauss osservava, era a sua volta morale, può

²⁴ C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 24. trad. it. cit., p. 201.

²⁵ Ivi, p. 23; trad. it. (qui lievemente variata) cit., p. 200.

essere qui – e secondo la stessa logica sostitutiva che abbiamo osservato in *Der Leviathan* – attribuita esclusivamente al nemico e confinata nella stessa concezione liberale dello stato. Il nuovo modello del “politico” sarà quindi non opposto al neutrale impolitico, ma alla semplice contrapposizione dei due termini. Si tratta, com’è noto, dell’unità di tre membra che contempla il “movimento” quale elemento “*politico dinamico*” e legame fra la parte politica statica e il popolo come «lato impolitico crescente sotto la protezione e all’ombra delle decisioni politiche»²⁶. A quella di Hobbes si sostituisce quindi una “nuova costruzione statale”, in cui il movimento sorregge, compenetra e dirige (*durchdringt und führt*) le altre due parti.

Sappiamo che questa *Führung* non è intesa come comando trascendente bensì come contatto continuo e reciproca fedeltà del capo e del seguito, e che la sua forza compenetrante (*durchdringende Kraft*) – o il suo “presupposto” specifico – è l’uguaglianza della stirpe (*Artgleichheit*)²⁷.

Se nel *Begriff des Politischen* la contrapposizione (*Gegensatz*) amico/nemico era a sua volta polemicamente opposta alla neutralità e all’individualismo liberali (con la conseguente dipendenza dalla visione antagonista messa in luce da Strauss), ora (e proprio come Strauss arguiva) la stessa opposizione politico-impolitico rientra nell’ordine liberale e la “critica radicale del liberalismo” (che anche Strauss auspicava) può essere svolta (e diversamente dall’auspicio di Strauss) ancora dal punto di vista del politico, attraverso l’introduzione di un terzo fra i due poli, l’uguaglianza per natura. L’introduzione del terzo ter-

²⁶ Ivi, p. 12; trad. it. cit., p. 185.

²⁷ Ivi, p. 43; trad. it. cit., p. 227; già nel 1927, Schmitt scriveva: “Un popolo soggetto di acclamazione nella sua presenza immediata come massa [...] confida in un Führer e approva una proposta a partire dalla coscienza politica dell’appartenenza condivisa e dell’unità (*Zusammengehörigkeit und Einheit*) col Führer”, cfr. *Volkenstseid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegungen der Weimarer Verfassung und zur Lehre der unmittelbaren Demokratie* (1927), Dunker & Humblot, Berlin 2014, pp. 52-53; trad. it. (qui lievemente variata) *Referendum e proposta di legge d’iniziativa popolare. Un contributo all’interpretazione della costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta*, in *Democrazia e liberalismo*, a cura di Manuela Alessio, Giuffrè, Milano 2001, p. 63. La concezione “esistenziale” della rappresentazione (o della *Gleichartigkeit* del popolo) esposta da Schmitt nella *Verfassungslehre* (1928) e quindi l’affermazione “nessuno Stato senza rappresentazione” sono naturalmente coerenti – al contrario di quanto si è potuto sostenere – non solo con l’elogio dell’acclamazione, comune anche ad altri scritti schmittiani coevi, ma più precisamente con tale *Einheit* e con il motto: “nessuno stato senza popolo, nessun popolo senza acclamazioni” (*Volkenstseid und Volksbegehren* cit., p. 52; trad. it. cit., p. 63). Su questi aspetti cfr. Volker Hartmann, *Zur Staatsrechtslehre der Weimarer Verfassung. Ein Beitrag zur Untersuchung des Repräsentationsproblems*, in “Jahrbuch des Öffentlichen Rechts den Gegenwart”, n.s., 29, 1980 a cura di Gerhard Leibholz, pp. 46-52.

 Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

mine non potrà quindi non riguardare la stessa contrapposizione specifica amico/nemico, che sussisterà fra il popolo come elemento apolitico crescente sotto la protezione (*Schutz*) o l'ombra delle decisioni politiche e l'estraneo come elemento apolitico che deve invece regredire sotto l'ombra incombente delle stesse decisioni. Sono, queste, scelte coerenti con la serietà (*Ernst*) del vincolo e tese ad «assicurare (*sichern*) nella completa determinazione la sostanza propria della "personalità"»²⁸.

La locuzione "Substanz der 'Persönlichkeit'", che sarebbe pleonastica e assurda dal punto di vista genuinamente teologico, ci riporta a Hobbes. Solo conferendo apertamente una sostanza alla maschera, la maschera cesserà definitivamente di essere tale, e la frattura fra apparato e individualità, fra figura giuridica e interiorità potrà essere richiusa, mentre il senso "radicalmente non liberale" del politico, che richiede l'eliminazione dello sguardo critico, finalmente si palesa. Questa espressione "Substanz der 'Persönlichkeit'" definisce chi è uguale e chi è estraneo alla stirpe: quest'ultimo, come Spinoza, Mendelssohn, Stahl, e come Strauss, può anche "atteggiarsi criticamente e adoperarsi sagacemente quanto vuole, può leggere libri e scrivere libri; ma egli pensa e intende diversamente perché è *fatto in un altro modo*, e rimane, in ogni ordine di idee essenziali, nelle condizioni esistenziali della sua propria natura (*in der existentiellen Bedingungen seiner eigenen Art*)". E dove la stessa doppiezza della maschera diventa un'essenza, una natura, un *Doppelwesen*, sarà ancora ciò che animando una la maschera *fa* una sostanza, ossia la voce stessa, a rivelarla, come estraneità organica, biologica, razziale. Perciò proprio la frase di Montesquieu secondo cui il giudice è "la bouche qui prononce les paroles de la loi", assume in Schmitt il suo senso particolare e "esistenzialmente intensivo": «Noi siamo diventati oggi più sensibili; vediamo la diversità anche nelle bocche, se posso dire così, che dicono le parole e le frasi che si pretendono uguali. Noi sentiamo come esse 'pronunciano' le stesse parole in modo molto diverso»²⁹.

²⁸ Ivi, p. 44; trad. it. cit., p. 230.

²⁹ Ivi, p. 45; trad. it. cit., 231. Appartiene a questa logica "esistenziale" la riduzione *ab origine* della voce politica ("voix": voce, voto) al grido di giubilo e condanna del popolo, ossia della massa radunata. A tale proposito, già in *Volkenstscheid und Volksbegehren* Schmitt opponeva il "demokratisches Urphänomen" dell'acclamazione al voto individuale segreto del sistema liberale richiamando al suo fianco persino Rousseau: "ciò che anche Rousseau ha prospettato come vera democrazia è l'acclamazione, il grido di approvazione o di rifiuto della massa riunita [...] il popolo grida viva o abbasso, esulta o brontola, butta giù qualcuno

Andrea Cavalletti, Maschera, voce, popolo

Quando la maschera coincide con la bocca, anche apparenza e sostanza coincideranno. E la voce che viene dalla bocca assicurando la sostanza della persona, cioè facendo sì che sia una, avrà davvero un timbro inconfondibile: sarà la voce per definizione maggioritaria di chi, come Schmitt, pronuncia in ogni parola il suo “dagli all’ebreo!” e riconosce in ogni parola la pronuncia diversa, quella del lettore più intelligente, che non potendo impartire la stessa incitazione (a lui ben chiara, fin dal 1932) resta estraneo al politico, cioè alla vera ipostasi dello stato. In ciò che “sta in lui” (l’acume critico) si mette a nudo il presupposto biologico, che è d’altro canto, maschera della maschera, la veste definitiva e inseparabile dal popolo, l’amplificatore che rende la voce, nella sua atroce serietà, politicamente una. Allora “ariano” ha l’unico significato chiaro di “non-ebreo”³⁰.

Certo, si potrebbe almeno osservare che, in questo *shibboleth* caricaturale e rovesciato, la definizione del nemico precede la pronuncia; o che la stessa definizione attraverso la pronuncia è qui una pronuncia, legata a quella dell’antagonista, e non vi è quindi nulla di più finto di questa commedia che non fa ridere. Tutto, certo, potrebbe qui facilmente apparire posticcio e incongruo. E con buone ragioni: se la contraddizione feconda era infatti contenuta nella trasformazione della *persona* in *status*, anche la maschera del dio mortale “generata dal buon humour inglese” (Schmitt) doveva prima o poi lasciare il posto a ciò che è solo “serio” – cioè alla più cruda violenza, per cui l’illogico e il falso non costituiscono un problema.

12.

Non sarebbe forse illecito né certo troppo originale vedere nella teoria straussiana della persecuzione, come luogo di una tecnica lette-

o proclama capo qualcun altro...” (*Volkenstseid und Volksbegehren*, cit., p. 52; trad. it., p. 62). Si ricorderà che nel *Contrat social* (IV, 2) non solo l’acclamazione viene al contrario definita come espressione di unanimità in condizioni di schiavitù o in assenza di volontà generale e libertà (“Alors, la crainte et la flatterie changent en acclamations les suffrages; on ne délibère plus, on adore ou maudit”) ma anche come maniera vile e ridicola di nascondere la proprie affermazioni dietro il “bruit épouvantable” della turba. Tratterò altrove dell’uso forzato o addirittura della mascheratura e del perfetto rovesciamento delle proposizioni di Rousseau o di Bakunin compiuto da Schmitt nel testo del 1927.

³⁰ L. Strauss, *Preface to the English Translation*, in *Spinoza’s Critique of Religion*, Schocken Books, New York 1965, p. 3; trad. it. di S. Antonelli e C. Geraci, *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, in *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973, p. 280.

riaria peculiare, in cui “la verità sulle questioni cruciali appare solo fra le righe”, una risposta all’atto di accusa, o meglio una trasformazione della dichiarazione di ostilità interna in strategia difensiva (fu non a caso nelle *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* che tale metodo “trovò la sua prima espressione”). All’accusa di dissimulazione che colpisce il perseguitato in nome di una pretesa serietà (ossia proprio di ciò che fa di lui un perseguitato), Strauss oppone la dissimulazione come arte capace di farsi gioco di quella “logica equina” che esclude la possibilità della bugia e del pensiero eterodosso, e per farlo ricorre appunto alla persecuzione³¹.

È stato osservato da Jean-Claude Milner che l’espressione “arte di scrivere e persecuzione” è pleonastica (poiché la filosofia è sempre in pericolo) e al tempo stesso lacunosa: «On pourrait [...] se contenter de la formule “art d’écrire la philosophie”; “persecution” est superflu», mais la superfluité n’apparaît que si l’on a droitement philosophé³². Questa riserva tocca lo statuto particolare della scrittura straussiana, che essendo chiamato in causa non può confondersi con quello del suo oggetto (ciò che è detto “fra le righe”) ma concerne la stessa definizione – esplicita e quindi implicita, pleonastica e quindi incompleta – della tecnica filosofica, o arte dell’arte che oppone la dissimulazione alla violenza o al mito equino della serietà. Leggere il filosofo o il perseguitato Strauss fra le righe significherebbe misurarsi innanzitutto con quello che egli ha ironicamente chiamato un “compito modesto”, cioè con la competenza filologica in base alla quale egli ha potuto comprendere, situandolo rispetto ai fatti del passato storicamente apprezzabili, il modo in cui gli autori eterodossi scrissero i loro libri; e quindi riconoscere, grazie a una capacità adeguata, quel che lo stesso Strauss, nell’esposizione di questa tecnica, ha inteso di essa eventualmente celare e trattenere. Ne andrebbe allora non solo della situazione dello studioso rispetto all’autore oggetto dei suoi studi, ma della capacità del lettore di Strauss di distinguere la posizione di quest’ultimo e di misurarsi con l’ambiguità palese e irriducibile della norma che definisce il “droitement philosophé”: “legittima è soltanto quella lettura interlineare che parta da una considerazione puntuale del pensiero

³¹ L. Strauss, *Persecution and the art of writing* (1952), The University of Chicago Press, Chicago 1988, p. 23; trad. it. di G. Ferrara e F. Profili, *Scrittura e persecuzione*, presentazione di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990, p. 21.

³² J.-C. Milner, *Retour et équivoque chez Leo Strauss*, in “Cahiers d’Etudes Lévinassiennes”, 2004, 3, p. 138.

_____ Andrea Cavalletti, Maschera, voce, popolo _____

esplicitamente manifesto dell'autore" (cioè di ciò che si distingue proprio e soltanto rispetto al contenuto esoterico). Resta poi l'eventualità plausibile che la stessa complessità del metodo sia solo uno schermo, sicché la posizione di Strauss si confonderebbe davvero, o coinciderebbe alla lettera, con quella dell'autore da lui studiato, esibendo così, ancora, la propria contraddizione. Proprio l'incoerenza, come arte di scrivere, cioè «étant une *technè* de l'*alèthès logos* [...] entre en opposition directe à la doctrine de la double vérité»³³: essa non lascia così scampo al lettore, lo coinvolge, lo trascina con sé, ed esige che questi si misuri col tenore puramente storico della tecnica che dovrebbe intanto esercitare. Una simile arte, cioè, come quella della celebre cantante, "non resta inosservata (*bleibt nicht unbeachtet*)" poiché esige una lettura a sua volta "tecnica", mai arbitraria. Essa provoca così l'errore, sospinge nell'equivoco, non riduce il sottinteso all'inteso ma afferra il puro "fra" la lettera e le righe, poiché vive e si cela fra le pieghe della storia, custodendo quella verità più profonda, "che non può essere scritta e non può essere detta": questa è la più labile, quasi solo un fiato sensibile, e si confonde nelle voci di ognuno. Soltanto, "qualcuno fischia tutta la vita e non lo sa".

Abstract

Nel presente articolo, per tentare di comprendere il rapporto che intercorre fra istigazione e seguito, si intende prendere in considerazione il problema della voce che unisce una moltitudine, cioè di quella voce che un gruppo deve fatalmente ascoltare e seguire poiché in essa si riconosce come tale. Pertanto, si vuole porre la domanda: che cosa rende una voce (sia anche una diceria, o un'esclamazione più o meno articolata) l'unica voce di molti? Ovvero, in termini più precisi: che cos'è la voce di un popolo? Vorrei occuparmi del momento in cui la massa, la moltitudine e il popolo non si confondono più ma – come sembra – si separano. L'autore di riferimento è Thomas Hobbes, il tema è l'accordo o il patto che fonda lo stato, il dio è ovviamente il *deus mortalis*, il grande, spaventoso *Leviatano* che campeggia nella celeberrima incisione del frontespizio del 1651.

To try to understand the relationship between instigation and follow-up, this article goals is to take into consideration the issue of that voice which

³³ *Ibid.*, n. 16.

Il gesto che resta. Agamben contemporaneo

unites a multitude, Voice that a group needs follow and listen since it recognizes itself as such. Therefore, I want to ask the question: what makes a voice the only voice of many? In more precise terms: what is the voice of a people? I would like to study the moment when the mass, the multitude and the people no longer get confused but separate. The reference author is Thomas Hobbes, the theme is the agreement or pact that establishes the state, the god is obviously the deus mortalis, the great, frightening Leviathan who stands out in the famous engraving of the frontispiece of 1651.

Keywords: voce, vox populi, moltitudine, popolo, massa, Thomas Hobbes, Leviatano.