

# BEHEMOTH 57

TRIMESTRALE DI CULTURA POLITICA

Anno XXX-Fasc. 1-2 –Gennaio-Giugno 2015



**Direzione:** Teodoro Klitsche de la Grange. **Redazione:** Mauro Antonetti, Antonio Areddu, Antonio Bianco, Riccardo Caruso, Maurizio Cecconi, Francesco Coppellotti, Luca Di Felice, Damiano Gianandrea, Biagio Di Iasio, Domenico Di Iasio, Lucia Frascarelli, Carmelo Geraci, Marco Ilardi, Gian Franco Lami (†), Günter Maschke, Claudio Murero (†), Paolo Pastori, Franco Rizzo (†), Angelo Sagnelli, Riccardo Scarpa, Sandro Staccioli. **Comitato Scientifico:** Bernard Dumont, Francesco Gentile, Giacomo Marramao, Francesco Mercadante, Helmut Quaritsch, Heiurich Scholler, Piet Tommissen. **Segreteria di direzione:** Silvia Filadelfia, Barbara Massoli, Claudio

## SOMMARIO

### ARTICOLI

FILOSOFIA ED IDEOLOGIA .....	2
COMUNITÁ, DIRITTO, STATO: IN MARGINE.....	13
AD UN SAGGIO DI HÖHN .....	13
VIOLENZA E DIFESA (II) .....	48
LE SPINE DELLA LEGALITÁ .....	54

### RECENSIONI

Tartufo .....	68
Elogio della lentezza .....	71
SCENE DELLA GUERRA D'ITALIA.....	75
Contro la dittatura del presente. Perché è necessario un discorso sui fini ..	77
LA TEOLOGIA POLITICA DI HOULLEBECQ, .....	81
La monarchia socialista.....	85
Breve storia del liberalismo di sinistra da Gobetti a Bobbio. ....	88
Nordici e sudici .....	91
Tempo e mondo. Conferenze e saggi 1904-1940 .....	93

# ARTICOLI

---

## FILOSOFIA ED IDEOLOGIA

di Claude Polin

Qualche anno fa andava di moda annunciare la fine delle ideologie. Con le voci di Daniel Bell o di Raymond Aron, il liberalismo moderato prediceva la noia per gli antagonismi ideologici e la nascita di un “giusto mezzo” realista propizio a riconciliare in particolare le due maggiori ideologie dell’epoca, liberalismo e comunismo.

Ciò significava misconoscere la stessa natura di quel che è chiamato ideologia e quanto le ideologie hanno di consustanziale alla modernità.

1. Il concetto di modernità è lontano dall’essere vago malgrado ciò che ha di generale. Da parte mia credo che uno dei caratteri essenziali di questa modernità, se non la sua essenza, è l’invenzione di una nuova religione, la religione dell’Io eretto a Dio – una religione evidentemente estranea al mondo classico, dal quale sarebbe stata visceralmente respinta.

Se c’è una convinzione o una istituzione che fu come la matrice della mentalità tanto dell’Europa pagana quanto di quella cristiana, è proprio che l’uomo è soltanto una parte di un universo che non ha fatto. Certamente sa di occupare una posizione più elevata di un ciottolo al bordo di una strada, ma sa anche di non occupare pertanto altro che un posto assegnatogli, del quale porta il peso e di cui, come un attore che impersona il proprio ruolo, per umile che sia, ha il dovere di svolgerlo al meglio.

Da tale intuizione fondamentale, della quale non si avrà mai abbastanza consapevolezza, conseguiva una certa concezione di ciò che era il pensare. Pensare le cose non era certamente come esservi immedesimato, ma al contrario essere capace di prendere le distanze rispetto a queste; essendo il pensiero una delle forme, se non il principio stesso della libertà umana, al fine di meglio conoscerle, ossia da un lato come un dato essenzialmente non dipendente da se o dalla conoscenza che se ne poteva fare e dall’altro come un dato comprensibile, ossia che non poteva essere sprovvisto di un

senso: la natura, si pensava, non faceva mai alcunché di vano, ogni essere nell'universo trovava la propria ragion d'essere.

Ragion d'essere la quale, a meno di supporre che l'universo fosse un caos, non poteva essere isolata da quella degli altri esseri: per il (pensiero) classico tutto era coerente nel mondo, l'essenza di qualsiasi cosa implicava la sua relazione con le altre. Pensare era dunque concepire un ordine nelle cose, e quindi credere che questo ordine esisteva.

Pensare l'ordine non poteva non stimolare alla percezione che c'era qualcosa di misteriosamente provvidenziale, ovvero a rispettarlo. Ma i classici erano consapevoli come l'uomo fosse capace di attentare all'ordine, di seguire le proprie passioni piuttosto che la ragione. Pareva loro che l'uomo dovesse padroneggiare la propria passionalità e rispettare le cose: ovvero che la natura non era solo essere ma (anche) dover essere, per alcuni prodotto di una ragione eterna, per altri opera di Dio. Filosofia e teologia erano i due modi essenziali e superiori del pensiero umano.

2. Un fatto domina manifestamente la storia culturale dello spirito europeo: il grande scisma di tale secolo, il XVI, quando si vedevano i moderni opporsi ai classici, e un'Europa massicciamente e profondamente impegnata di ragione pagana e di fede cristiana, rinnegarsi e dividersi contro se stessa.

Questo scisma non deve essere considerato soltanto sotto l'aspetto di una rottura tra la fede riformata e l'ortodossia romana. Tale rottura è solo la forma più visibile di una rivolta non esclusivamente contro la norma dell'ortodossia cattolica, ma contro l'idea stessa che possano esistere queste norme cui il cattolicesimo non cessava di riferirsi, ossia una natura delle cose, un ordine naturale delle cose.

Il Rinascimento fu questo momento, allorquando si credeva che fosse arrivato per l'umanità il tempo di rinascere: lo spirito umano doveva ritrovare una libertà progressivamente soffocata dal peso di dogmi, principi, costumi e pregiudizi, cui soltanto l'abitudine, non la ragione, dava qualche fondamento, e i cittadini cessare d'obbedire a poteri ai quali non obbedivano per altra ragione che per avervi sempre obbedito. Tutto l'umanesimo difeso dallo spirito dell'epoca non fu che incitazione a una

libertà il cui principio è: nulla è vero, nulla è buono, nulla è bello se non ciò che piace agli uomini di chiamare tale. La libertà è divenuto un fine in sé. La grande rivoluzione europea non fu forse quella del 1789, ma prima e di più quella del Rinascimento.

Determinare la causa di questo totale rivolgimento costituisce una delle domande decisive che il filosofo può porsi oggi, ma per il presente discorso è sufficiente una cesura tanto meno contestabile dato che i contemporanei hanno essi stessi fatto stato della loro volontà di porla in essere.

Gli europei si trovano a pensare in termini radicalmente nuovi. Da un canto, avevano abbastanza fiducia nella loro ragione da giudicarla capace di renderli signori e detentori della natura, dall'altro furono presi da un prurito d'utopie morali e sociali, indotti all'idea che l'uomo era il solo legittimo artefice (architecte) della propria vita individuale e collettiva.

Dal momento in cui l'universo non gli parve più essere un ordine nel quale la loro natura li conduceva a collocarsi, giudicarono con naturalezza che, qualsivoglia forma d'ordine che vi regnasse, non poteva provenire che da loro. E anche da ciascuno di loro: non essendovi più norma trascendente l'uomo stesso, non si ebbe più unità reale del genere umano, non vi furono più che individui ritenuti capaci ciascuno di giudicare di tutto da soli, dei quali la ragione non serviva più a scoprire delle norme universali perché naturali, ma a creare quelle che idealmente convenissero a ciascuno. Ciascun uomo divenne norma di se stesso, e l'universo ciò che garbava a ciascuno che fosse. Un popolo d'egoisti soddisfatti di se stessi cominciava a riempire il pianeta.

3. I tempi erano maturi perché nascesse quello che può denominarsi il modo ideologico di pensare.

Cos'è in effetti un'ideologia o un discorso ideologico?

Il termine stesso si ritiene sia stato inventato all'inizio del XIX secolo per designare una nuova scienza, che trovò molti adepti all'epoca. E' assai curioso che si trattava, assai prima di Marx, di comprendere le operazioni dello spirito come gli effetti d'una causa esteriore a quello (ad esempio la

fisiologia del cervello) ma dalla quale si ha l'illusione d' essere l'autore (maître), principio che, in termini assai diversi, si trova intanto in Feurbach, per il quale un'idea (come quella di Dio) costituisce una rappresentazione della realtà non cosciente della propria sorgente ( Dio è l'uomo). Tutto procede come se ci si fosse di botto accordati per considerare come le rappresentazioni che gli uomini si fanno delle cose non percepivano la loro realtà, e anche in un certo modo, che non ci si potesse mai arrivare.

Se il contenuto di un pensiero non era dunque più la cosa che era supposta descrivere, allora non poteva essere, in un modo o l'altro, che la semplice espressione di colui che l'aveva formulata. Ed è proprio ciò che ha sostenuto Marx, che ha reso popolare questa concezione e che è stato dunque, del tutto naturalmente, uno dei principali responsabili dell'accezione contemporanea del termine.

Secondo Marx un'ideologia non è una pura fantasmagoria, e neppure un pensiero erroneo, è una visione del mondo, una visione particolare, in quanto relativa al soggetto che comprende il mondo e che lo giudica a sua misura (aune).

Così Marx non afferma che la visione borghese del reale è falsa, dice che è borghese, ossia che rappresenta un punto di vista borghese del mondo; è, se così può dirsi, oggettivamente relativa.

Altrettanto i proletari hanno anch'essi la loro ideologia, che è l'ideologia proletaria. Sotto la critica delle idee borghesi c'è in realtà l'avallo dell'idea che è del tutto naturale rappresentarsi la realtà in funzione della situazione particolare che vi si riveste, essendo contestabile soltanto il fatto di prendere questa situazione particolare per universalizzabile. In altri termini il sostrato della nozione d'ideologia, tale qual è oggi utilizzabile, è l'idea che non c'è rappresentazione delle cose che non provenga da un punto di vista soggettivo, ossia che non sia relativo agli individui che se lo rappresentano.

E' peculiare in tutta evidenza al marxismo considerare che tale soggettività consegue al fatto che la coscienza che ogni individuo ha delle cose è determinata (commandée) dalla sua situazione materiale (non è la coscienza che determina la vita e così via).

Tuttavia è difficile non accorgersi che Marx, lungi dall'essere un precursore, non fa che riprendere a modo suo delle concezioni in voga già da due secoli. Dopo il Rinascimento si è fatto dell'uomo la misura di tutte le cose e pensare queste non era più divenirne in qualche modo il riflesso, ma farsene l'idea che si credeva fondata nell'averne. Rappresentare le cose non era più sottomettersi alla realtà ma proiettare su questa l'immagine che si pensava bene farsene. Con questo era già affermato il carattere soggettivo di ogni concezione della realtà, insomma che ogni pensiero era ideologico.

4. Ciò stante è bene tener presente che questo significa parlare d'una visione soggettiva delle cose. Un uomo in alto sulla collina non vedrà mai il paesaggio come quello che dimora nella valle, ma le loro rispettive visioni, malgrado relative alla loro situazione, non sono altrettanto, a parlar proprio, soggettiviste. Lo divengono soltanto a partire da momento in cui ciascuno ritiene che la sua visione, lungi dal permettergli altro che una visione parziale della realtà, sia sufficiente a dargliene una visione esaustiva.

In altri termini c'è ideologia solo da quando il soggetto giudica che non c'è altra maniera di vedere autenticamente le cose che come se le rappresenta, ossia allorquando confonde il proprio vedere le cose con la realtà di queste, quando per lui non c'è altra verità che quel che decide essere la "verità".

Ciò vuol dire che al principio di ogni ideologia v'è questa attitudine caratteristica dell'intera modernità, che consiste per ciascun individuo a voler essere egli solo la misura di ogni realtà e nello stesso tempo servire da misura a tutte le altre. Al principio di ogni visione ideologica, non v'è soltanto un individualismo radicale, ossia la convinzione dell'individuo di essere il centro del mondo, ma un individualismo animato da una volontà d'onnipotenza. Un'ideologia è, semplificando al massimo, una visione egocentrica del mondo che prende in giro gli altri. È, in sostanza, una delle modalità della rivolta dell'uomo non solamente contro Dio, ma contro l'idea stessa di Dio: il mondo non è ciò che Dio ha voluto fosse, il mondo è, dovrà essere o sarà ciò che io voglio che sia.

Se tale definizione è esatta, si può sostenere, che non c'è posto nel mondo moderno per la filosofia, ma soltanto per l'ideologia: il filosofo cercava fondamentalmente di determinare la natura e quindi il posto dell'uomo in un universo il cui senso lo trascendeva, mentre, esattamente all'inverso, il seguace di un'ideologia si limita a giudicare che il mondo è ciò che ne vede attraverso lo stesso prisma della propria soggettività.

Così può interpretarsi il liberalismo come una ideologia che afferma l'appartenenza del mondo ad ogni individuo che ha la forza di appropriarsene, mentre il socialismo, può essere guardato come un'ideologia che il mondo appartiene - altrettanto - all'individuo, ma che tutto gli è dovuto senza che debba darsi pena d'andare a cercarlo.

Anche il cattolicesimo modernista ha qualcosa d'ideologico, perché predicare l'amore incondizionato per l'altro, chiunque sia, vuol dire incoraggiarlo ad essere o a pensare ciò che gli aggrada, ed anche a proclamare che tutti hanno il dovere di aiutarlo a non essere altro che ciò che preferisce essere.

Del pari può esservi dell'ideologico anche nel nazionalismo, non certo quando esige dall'individuo che si riconosca debitore riguardo ad una comunità della quale è parte e non padrone, ma quando costituisce un modo per l'individuo di attribuirsi la potenza che compete al gruppo.

Anche il razzismo è evidentemente ideologico, laddove consiste nel conferirsi una facile superiorità (cosa che, non spiaccia al "politicamente corretto", non è monopolio dei bianchi) ma l'antirazzismo è altrettanto ideologico in quanto maschera sotto l'affermazione ostentata del diritto di ciascun uomo ad un uguale rispetto di tutti gli altri, il desiderio inconfessato ma profondo d'essere rispettato da tutti senza dover fare altro per meritarselo che d'essere ciò che piace a se stesso. E via di seguito.

5. Ci si deve pertanto chiedere perché gli individui credono nella loro ideologia da non esitare ad affermare che è la loro propria ed evitando di sostenere che è il loro punto di vista quello valido.

Così Marx, logico con se stesso, non nega che quella proletaria sia una ideologia, ma non cessa di considerarla come, in qualche misura, più valida



delle altre. Paradosso, contraddizione? No. Da un lato in effetti è veritiera perché le ideologie rappresentano essenzialmente una vera visione soggettiva del mondo onde nessuna è più credibile delle altre. Ma da un altro lato, proprio perché è proclamato che ogni visione del mondo è soggettiva – che non esiste né natura né verità – non v'è alcuna ragione perché i seguaci di ciascuna ideologia non preferiscano la loro alle altre, ossia la considerino vera e le altre false. Come un individuo racchiuso nella sua soggettività non sarebbe indotto spontaneamente a pensare che detiene la verità?

Viene da ciò, penso, la ragione per cui sia il termine che il di esso senso peggiorativo sono comparsi assai dopo l'attitudine intellettuale che li ha fatti nascere. Essere liberi di vedere le cose come le si intende è dapprima passata come una vittoria dello spirito sull'oscurantismo, della libertà del pensiero sulle idee fatte e il dogma imposto. E poi ciascuno ha naturalmente preso il proprio discorso per il bene, di guisa che progredì la tentazione per ogni soggettività di riservare il qualificativo nel senso peggiorativo per tutte le concezioni incompatibili con la propria. Si intende per ideologico come tutto ciò che l'altro afferma di contrario.

6. Occorre fare un ulteriore passo. Perché dal momento che un individuo, coscientemente o meno, considera se stesso per sola e unica regola di tutto il creato (choses) – per un tutto perfetto e solitario come diceva Rousseau – allora è chiaro che non dispone più d'altra misura (repère) , tanto per agire che per pensare, che ciò che gli è più proprio, ovvero la sua affettività. Cosa può volere, cosa può comprendere se non c'è più una ragione nelle cose e neanche una natura che si senta obbligato a rispettare (accomplir?) Un individuo che è legge a se stesso non ne ha altra che quella dell'inerzia: va dove è indotto a dirigersi dai suoi istinti, dai suoi sentimenti, e prima che dalla carota e dal bastone, non è più mosso che dai desideri e dalle passioni che istinti e sentimenti provocano in lui. Non percepisce più le cose con la sua intelligenza ma con il ventre.

Un'ideologia pura è la visione delle cose di un uomo che confonde il cervello con lo stomaco, il che non significa, che non vi siano in una ideologia degli elementi non ideologici (Stalin ha sagacemente utilizzato il patriottismo per difendere il comunismo) ma vuol dire soltanto che ciò che

una dottrina ha d'ideologico si misura dal grado in cui si appella all'appetito (estomac) degli individui.

Ciò stante si obietterà forse che ci sono stati degli uomini – ce ne saranno ancora – che credono in un'ideologia perché sembra loro portatrice di un ideale, di costituire la condizione e la promessa d'un futuro radioso, posto che siano abbastanza numerosi da crederci.

Ci sono stati, ci sono dei comunisti idealisti. Questo non è dubbio, ma io pongo nonostante ciò questa domanda: questi comunisti credono al comunismo per puro amore dell'umanità, o si limitano a credere che quel ch'è buono per loro non può non esserlo anche per il resto dell'umanità? Intendono affermare d'essere indifferenti alla loro sorte e di lottare solo per la salvezza degli altri, o sono persuasi soltanto che la loro visione soggettiva non è né egoista né fallace, ma vera e generosa? Da parte mia, non ho dubbi. Un'ideologia è ciò che residua dalla capacità umana di pensare quando le è stato tolto ogni vero oggetto: pensare consiste allora nel dipingere il mondo con i colori di una passione e volere che questo mondo sia il mondo reale. L'ideologia è un prodotto dell'hybris individuale che la civiltà classica aveva sempre cercato, anche se non sempre riuscita, a domare (dompter).

La comparsa del modo ideologico di pensare è il regno d'una sovversione della natura umana, della prevalenza nell'uomo della sua animalità sulla sua umanità – con l'aggravante che nell'uomo la sottomissione del logos al basso ventre (per parlare di nuovo come Platone) gli conferisce una smisuratezza di cui, limitato dai propri istinti, ogni animale è privo.

7. Evitiamo un controsenso possibile su questa definizione d'ideologia. Non è perché il fondamento ultimo di questo modo di rappresentarsi la realtà è il sentimento soggettivo degli individui che le ideologie non sono, almeno in quanto fenomeni sociali, delle rappresentazioni eminentemente collettive. E' nella soggettività che la fede nell'ideologia si radica, ma è per la medesima ragione che si può definirla con Marx come la rappresentazione della realtà di un gruppo sociale.

Non più uniti dall'alto, da qualcosa che li trascende tutti ma comunque li attira, gli uomini non possono più unirsi in gruppo, anche se

grossolanamente, che dal basso, per la somiglianza delle ragioni affettive provocate da un'analogia di situazione: proletari di tutti i paesi unitevi. È quindi facile scommettere che, più sono elementari (primaires) le pulsioni individuali che stimolano l'ideologia, più aumentano le probabilità che i seguaci siano numerosi. L'ambiente naturale dove prospera l'ideologia è quello delle folle: ogni individuo immerso in una folla vi vede il proprio livello mentale scendere fino a quello di un ameba.

8. Tuttavia, quand'anche l'elemento generatore di un'ideologia fosse una pulsione epithumiale (epithumiale), per parlare ancora una volta come Platone, un'ideologia costituisce nondimeno un discorso che si pretende concezione sistematica, e si dà la forma di una costruzione intellettuale. Perché?

Si deve osservare in primo luogo, credo, che non è sicuro che il seguace di un'ideologia abbia realmente bisogno per aderirvi del discorso che l'accompagna. Perché dal momento in cui si è compresa la natura essenzialmente affettiva di un'ideologia, non può più essere perché è ragionevole che essa determini l'adesione, ma soltanto perché suscita una carica affettiva efficace presso colui che vi aderisce. Non è perché è credibile che il discorso è creduto, ma all'esatto opposto, è perché vi si crede che è credibile. Ciò stante, può considerarsi che il discorso ideologico adempia due funzioni principali.

Contrariamente ad un'opinione diffusa, penso che tale discorso serve meno a giustificare in modo pseudo-razionale la pulsione generatrice dell'ideologia che a proclamare perentoriamente la sua validità assoluta. Ciò è del tutto naturale. Infatti o le affinità intellettuali convergono ed ogni argomentazione è superflua; ovvero divergono, per cui ogni argomentazione è inutile: siete borghese, io sono proletario, non abbiamo niente in comune e niente da dirci, c'è la mia volontà contro la vostra, il più forte vincerà. Così ogni ideologia è prima di tutto uno slogan che riassume il sentimento spontaneo di quelli che l'adottano (gli aristocratici alla lanterna). Chakhotine aveva assai bene individuato l'essenza di un'ideologia quando la riconduceva ad una semplice sigla di mobilitazione.

Ciò fa sì che ogni ideologia è essenzialmente aggressiva e conflittuale. Marx non vuole convertire i borghesi, afferma che sono condannati all'estinzione (mediante una ricostruzione della storia derivante dal presupposto assiomatico che il proletario è la forma definitiva dell'uomo). Il linguaggio tradizionale dell'ideologia è sempre stato prima di tutto quello della forza pura e semplice, e il suo modo d'esercizio la violenza (fosse più o meno visibile, perché vi sono state delle guerre fredde). E' in particolare da sottolineare che in ultima analisi l'argomento marxista sia semplicemente che i borghesi sono condannati a divenire progressivamente minoritari, e i proletari maggioritari (la società senza classi è quella da cui tutti i non proletari sono stati eliminati).

9. C'è nondimeno un'ideologia che sfugge alla regola generale, e il cui d'agire è meno l'attacco frontale che quello nelle retrovie, la sovversione: si tratta non tanto di schiacciare l'avversario quanto indebolirlo dall'interno, di togliergli la volontà di battersi, di spegnere in questi quello che i militari chiamano solitamente spirito di difesa. Tale eccezione mi sembra di facile spiegazione.

Se è vero in effetti che nel fondo di ogni ideologia c'è un Io divorato dalla volontà di potenza, allora c'è in definitiva un'ideologia generale soggiacente a tutte quelle particolari, una specie di madre di ogni ideologia, una ideologia generatrice (matricielle), quella che proclama non solo il rifiuto assoluto di ogni natura, ma dell'idea stessa che possa esistere una natura, sia delle cose che degli uomini, il diritto dell'individuo di essere o pensare ciò che vuole, il diritto di ogni Io alla libertà assoluta. Io sono quello che sono, sia dannato (honni) chi ci trova da ridire; il primo degli ideologi è Montaigne, e la prima e la più fondamentale delle ideologie è quella dei diritti dell'uomo.

Qualsiasi nome gli si affibbi - libertarismo, permissivismo, giovanilismo, lassismo, progressismo (non c'è gogna più insopportabile di quella del passato), tollerantismo, cosmopolitismo, multiculturalismo, altruismo, umanitarismo, adonismo, ateismo, laicismo o ancora, per semplificare (tout simplement) nichilismo, le denominazioni sono legioni, ma l'ideologia è sempre la stessa: si tratta sempre, sotto la maschera dell'apertura all'altro, d'allargare lo spazio d'un Io essenzialmente centrale ed egocentrico.

Questo è oggi più che mai evidente: l'affermazione che non ci sono uomini e donne ma solamente degli esseri che possono scegliere di essere l'uno o l'altra a loro piacimento non è ormai che l'ultimo sintomo della quintessenza di ogni ideologia, ossia la religione dell'io e del suo diritto all'onnipotenza. Ieri Montesquieu prendeva in giro coloro che non concepivano che si poteva essere persiani, oggi lo farebbe di tutti quelli che non fossero capaci di esserlo.

Ora, tale ideologia si trova ad essere al cuore della modernità – o, in ogni caso, della moderna società occidentale – e particolarmente della modernità democratica: la modernità ha inizio con la divinizzazione dell'io (preferito a Dio) e si compie in un regime il cui principio è la sovranità assoluta di questo stesso IO. E' del tutto evidente, che ciò è incompatibile con la sopravvivenza di qualsiasi tipo di società meritevole di tale nome. Da una parte, eleva a dogma implicito l'illegittimità di ogni costrizione esercitata sull'individuo – malgrado non c'è società che non l'imponga ai suoi membri: ogni società è repressiva, aveva sostenuto Freund con logica stringente. Ma d'altro canto fa parte della natura dei diritti d'un essere indeterminato perché libero, almeno nel senso moderno del termine, d'essere essi stessi indeterminati, e dunque in numero indefinito: Burke l'aveva già capito nel XVIII° secolo.

Di guisa che tale dottrina è come un'arma di distruzione di massa collocata (noyée) nei fondamenti stessi delle società occidentali. Il cui destino sembra ormai di ondeggiare tra una autodistruzione a piccoli passi, e una distruzione accelerata dai loro nemici, che impiegano questo argomento irrefutabile: non potete tributare il culto che tributate ai diritti dell'uomo, e rifiutare, dal momento in cui riconoscete loro la qualità di uomo, di riconoscere agli stessi che desiderano distruggervi il loro diritto a desiderarlo. Allora un'ideologia non è solo l'espressione della volontà di potenza di un soggetto, ma la migliore astuzia di un diavolo che vorrebbe dannare (perdre) colui che se ne fa seguace.

Claude Polin

(Traduzione dal francese di Teodoro Klitsche de la Grange)

## COMUNITÀ, DIRITTO, STATO: IN MARGINE

### AD UN SAGGIO DI HÖHN

1. L'Aja, agosto 1937, secondo congresso di diritto comparato. I vari paesi mandano un proprio rappresentante per illustrare la condizione del diritto in ciascun Stato. La Germania invia Theodor Maunz e Reinhard Höhn, che illustra il contributo che qui viene commentato e proposto: *Popolo, Stato e diritto*. La memoria va subito al saggio di C. Schmitt di quattro anni prima, *Stato, movimento e popolo*, ma, nonostante l'assonanza dei titoli, il taglio esprime due prospettive diverse.

Il saggio di Höhn conserva un tratto profondamente giuridico ed illustra in modo magistrale le modalità con cui la nuova scienza del diritto dell'epoca stesse cercando di superare la precedente impostazione di stampo individualistico, con il risultato che il diritto viene inserito ora nel concetto più ampio di comunità e perde la precedente primazia.

Nella Germania nazista emergeva una concezione che, nel momento in cui provvede a livellare sul piano della comunità tutte le differenziazioni ed i particolarismi (società, diritto, Stato, i suoi rappresentanti e via dicendo), toglie autonomia a queste singole componenti e soprattutto alla relativa premessa: l'individuo. In questa visione vanno buttati al macero istituti fundamentalissimi del diritto moderno come il diritto soggettivo, la persona giuridica dello Stato e quant'altro, ossia i fondamenti della civiltà giuridica occidentale. Tutto viene spazzato via ora e prevale solo l'avvolgente e anzi totalizzante concetto di comunità, tale da assorbire non solo l'individuo, ma naturalmente anche le sue derivazioni, ossia il diritto e lo Stato, la società e gli interessi organizzati.

Il saggio è diviso in cinque parti più una sintesi, di cui sono di seguito trascritte alcuni passi per agevolarne la comprensione. L'interesse che presenta, al di là di concezioni assai datate e per nulla condivisibili (in particolare i richiami alla razza e alla "biologia" *politica*) è ancora notevole per la coerenza con cui si contrappone ad una visione liberale. Tuttavia ora che il liberalismo è inteso nel senso più depotenziato possibile – un liberalismo "debole" e spoliticizzato – il richiamo a certi parametri realistici

e comunitari può servire a riflettere e riportare la democrazia (asseritamente) liberale, sempre più simili al “dispotismo mite” descritto da Tocqueville nella *Démocratie en Amérique*, a presupposti più concreti e percorsi più utilmente praticabili.

2. All’inizio della relazione Höhn scrive “Il sistema giuridico individualistico deve essere compreso sulla base del generale sviluppo storico europeo. Si possono cogliere in pieno i suoi effetti solo se si riconosce in esso un *prodotto di decomposizione*<sup>1</sup>, debitore per la propria nascita nei confronti della progressiva dissoluzione delle comunità di vita, diventate salde, delle precedenti epoche storiche. La concezione individualistica si è sviluppata storicamente dalla caduta dell’ordinamento del mondo e della vita medievali e compare per la prima volta in modo chiaro e senza dubbi, nei suoi principi di base, nello Stato sovrano del principe. Si tratta qui di un sistema sociale fondato sul confronto tra individui, di cui uno, il principe, è chiamato all’esercizio del potere su una massa di sudditi. Il diritto appare in quest’epoca come un sistema di relazioni possibili che si possono egualmente sviluppare tra il principe e alcuni dei suoi sudditi o anche tra diversi sudditi.

La rivoluzione francese comportò l’emancipazione dei cittadini dall’assolutismo e diede inoltre al cittadino il diritto di collaborare all’esercizio del potere. Da qui si determinò allora la possibilità di sviluppi sul piano costituzionale e democratico. Dal punto di vista del diritto pubblico ciò ha reso più profondo ed ulteriormente consolidato il sistema giuridico individualistico attraverso l’introduzione di diritti di base, di diritti pubblici soggettivi e soprattutto della persona giuridica dello Stato, che subentra alla personalità del principe sovrano. Con il che trovò allora compiutezza il sistema giuridico individualistico in quanto sistema di relazioni tra individui. Sebbene solo in epoca più recente ben sotto l’influsso di idee marxiste, possa essere fissato in molti Stati un tratto complessivo di tipo collettivo, questo sistema giuridico si è però mantenuto invariato nei suoi fondamenti fin direttamente ad oggi... In Germania si è ora attuato, nei tempi più recenti, il distacco consapevole dal sistema

---

<sup>1</sup> Il corsivo è nostro.

giuridico individualistico. *La scienza giuridica tedesca ha intrapreso, nello spirito della sua visione del mondo, il cui principio di base è la “comunità di popolo e la guida [Führung]”, la verifica di tutti i precedenti concetti giuridici di diritto pubblico sulla base della loro utilizzabilità.* Essa intende superare il dissidio sussistente tra la formazione di una comunità che si attua nella prassi della vita, da un lato, e, dall’altro, la scienza del diritto pubblico e della dottrina dello Stato.

L’odierno diritto tedesco si basa su una nuova concezione della comunità che si pone in termini problematici nei confronti del sistema giuridico tradizionale nella sua totalità. Questa nuova concezione della comunità parte da un nuovo sentire quale si è acceso nel popolo tedesco intorno all’esperienza della guerra mondiale e che ha trovato la propria caratterizzazione politica nel movimento nazionalsocialista.

Il principio di comunità richiede, ai fini della sistematica scientifica, un nuovo orientamento di base. Diviene necessario per la scienza tedesca rivedere le idee sul diritto e sullo Stato sulla base della loro conciliabilità con *l’idea della comunità*<sup>2</sup>, distanziarsi dai concetti e dalle costruzioni individualistiche e andare oltre, verso la nuova conformazione del diritto.

La nuova scienza giuridica si confronta oggi con un sistema e con una dogmatica emersi in un’epoca che si basava su una visione del mondo completamente diversa. Un tale confronto presuppone però che si riconosca *la dipendenza del sistema individualistico dalle condizioni storiche* e che si intraprenda un chiarimento dell’intera sistematica giuridica a partire dal punto di vista storiografico implicato dal concetto tradizionale di diritto. La scienza giuridica tedesca parte infatti dal riconoscimento del fatto *che concetti scientifici non esistono mai di per sé, ma possono essere considerati sempre e solo espressione del loro tempo.* Trova così progressivamente attuazione l’abbattimento delle idee giuridiche individualistiche e deve essere visto come evidentissima caratteristica di ciò, per esempio l’allontanamento dei concetti generali tradizionali nonché del relativo pensiero giuridico, come la presa di

---

<sup>2</sup> Il corsivo è nostro.



distanza dalle costruzioni relative ai diritti di base, ai diritti pubblici soggettivi e alla persona giuridica dello Stato". È interessante notare tuttavia come il giurista tedesco apprezzi proprio la patria storica del liberalismo, cioè la Gran Bretagna e la sua diversità dai sistemi giuridici occidentali "Lo sviluppo giuridico in Inghilterra, che è stato poco toccato da quel processo storico, si pone in opposizione con questo sviluppo europeo continentale. Qui non si è potuta sviluppare perciò neanche la dottrina giuridica individualistica nella forma con cui si manifesta nel continente. *Qui il diritto si muove piuttosto nell'ambito di antiche tradizioni, abitudini ed usi, quali sono saldamente radicati nell'anima popolare inglese*".

Quindi comunità *versus* individualismo; a prescindere si noti, entro certi limiti, dai valori fondanti. Ciò che più rileva appare che l'ordinamento (e l'istituzione) siano conformi al sentire (e all'operare) comune.

3. Nel primo capitolo Höhn tratta di un tema assai frequentato, allora più di ora: il rapporto tra diritto e sociologia. «Per comprendere il diritto è importante ritornare ai suoi fondamenti nella vita sociale. Nelle dottrine internazionali sullo Stato e sul diritto viene perciò trattata, quasi dappertutto in modo approfondito, la questione di quali reciproci rapporti intercorrano tra diritto e sociologia. Nella misura in cui si ponga attenzione ai fondamenti sociali, sulla base della concezione finora dominante, sembra sussistere un dissidio indissolubile tra diritto e realtà.

Esso si mostra anzitutto nella dottrina dello Stato, che rimane sottoposta ad una duplice modalità di pensiero, quella normativa e quella sociologica... Esiste ora però ancora un'altra differenza, che riguarda egualmente la vita sociale e che spesso non viene considerata a sufficienza. La vita sociale può essere rappresentata per una volta nelle forme di una vita chiusa di comunità, così come però, se abbiamo davanti agli occhi le antiche relazioni germaniche, può essere trovata d'altra parte anche nelle condizioni di un allentamento, di uno scioglimento e di un dissolvimento. In opposizione alla comunità chiusa viene allora assunto come punto di partenza l'individuo libero, piantato in sé, che entra in relazione con altri individui. La sociologia prima dominante corrispondeva ampiamente a quest'ultimo mondo di idee. Essa osservava e sperimentava in gran parte solo il singolo uomo. Tipica era per la Germania la dottrina di Georg

Simmel, cui era legata in modo particolare la scuola di sociologia di Colonia, e di Leopold v. Wiese, che risolve l'intera vita sociale nelle relazioni tra uomo e uomo. La sociologia è per Leopold v. Wiese «la scienza degli avvenimenti nello spazio sociale». In essa viene mostrato come gli uomini si incontrino, fraternizzino e si evitino. L'intero sistema della dottrina delle relazioni non è altro che un'interpretazione della parolina «infra». Quale oggetto della sociologia v. Wiese vede «la sfera dell'esserci che sussiste tra gli uomini, quello spazio quindi in cui gli uomini vengono alleati reciprocamente ovvero divisi l'uno dall'altro». Con il che egli riconduce la vita umana di comunità a «processi infraumani», in cui si dispiega «il comportamento di uomini nei confronti di uomini»... Questa specie di sociologia assunse una posizione considerevole nella scienza tedesca prima della rivoluzione nazionalsocialista. Essa dichiarava in tutta chiarezza che *non esiste affatto per essa un modello sociale come scienza*. Perché secondo v. Wiese modelli sociali «possono essere compresi solo dalle serie in esse prevalenti dei processi sociali». I tre gruppi di modelli sociali da lui costruiti: massa, gruppo e corpo, vengono poi differenziati sulla base della distanza in base alla quale essi sono «lontani dal singolo uomo empirico». Una compagnia di soldati ad esempio è «solo un complesso di relazioni organizzate tra uomini in vista di scopi». Per Leopold v. Wiese non c'è lo Stato come realtà. La sociologia non «cerca lo Stato né nel regno della natura né in quello dello spirito. Essa non cerca affatto un tale modello, perché non lo troverebbe; perché esso come sostanza non si trova da nessuna parte». Il popolo costituisce in ciò un modello che, relativamente insignificante rispetto agli altri (massa, Stato e classe), viene reso oggetto di relazioni sociologiche. Esso sembra allora, nel sistema di v. Wiese dei modelli sociali, tale da insistere sulla «zona-limite della sociologia», in cui l'elemento biologico si fa strada al di là del confine e si mischia con una problematica scientifico-sociale. Irrompe così il popolo, accanto alla famiglia e all'umanità, come «modello di generazione», con cui gli altri elementi più differenziati possono essere mischiati.

La scienza giuridico-sociale nazionalsocialista tedesca si confronta in particolare con questa concezione unilateralmente individualistica dell'oggetto della sociologia. Per essa il metodo di risolvere tutto l'accadere sociale e giuridico in relazioni tra singole persone non è affatto valido in

generale. Quest'affermazione corrisponde piuttosto solo ad una visione del mondo individualistica e a relazioni individualistiche. Essa diviene nulla con il superamento dell'individualismo. Ciò accade nella scienza tedesca con la dottrina del popolo. Popolo significa non somma di individui, ma una comunità che poggia sulla razza, sullo spazio e sulla storia. Essa è stata creata *ex novo* dal Führer e ci viene incontro visibilmente nella comunità dei seguaci [*Gefolgschaft*] e nella guida [*Führung*]. La comunità di popolo va ben al di là rispetto ad un puro spazio di relazioni infraumane e racchiude l'aspetto biologico e spirituale dell'uomo nella sua esistenza complessiva. La comunità di popolo non è, come noi stessi abbiamo sperimentato, un dato e basta. Essa è realtà, ma anche scopo e compito. Essa è presente proprio là dove uno spirito di comunità comprende uomini che stanno uno di fianco all'altro e in effetti li comprende in modo tale che il singolo agisce a partire da questo spirito di comunità e vive in questo spirito di comunità. Proprio così il singolo diventa persona nella comunità. Persona e comunità appartengono necessariamente l'uno all'altra così come si corrispondono l'individuo e la massa... Il divenire dello spirito di comunità è ora vincolato a certi presupposti, soprattutto all'eguaglianza di stirpe [*Artgleichheit*] di quegli uomini che costituiscono la comunità. In conseguenza di ciò la concezione giuridica tedesca si basa sulla dottrina della razza. *Uguale pensiero, sentimento e agire in un popolo sono necessariamente vincolati attraverso impostazioni coerenti con la stirpe (artmässig)*. Solo in presenza di questi fondamenti esiste anche la possibilità della nascita dello spirito di comunità in un popolo. Lo spirito di comunità non va compreso con i metodi usuali di una descrizione scientifica secondo natura. Si tratta piuttosto qui di *una realtà di altro tipo*. Lo spirito di comunità si mostra in particolare nell'esperienza della comunità che comprende gli uomini che prima stavano l'un insieme all'altro come singoli e li cinge con un vincolo comune riguardante l'anima e lo spirito. Questa esperienza di comunità il singolo ce l'ha non come singolo, ma come persona nella comunità. Non è quindi come se l'esperienza della comunità fosse la somma delle esperienze dei singoli consorziati nella comunità, ma si tratta di una esperienza che li comprende tutti insieme e che viene vissuta da ciascuno non come singolo, ma come persona all'interno della comunità. La dottrina della comunità e della persona non ha pertanto nulla a che vedere con la contemplazione da

lontano del mondo da parte dei romantici, ma è l'espressione di una nuova realtà della vita tedesca. Ed è a partire da questa concezione di fondo che si determina per la scienza tedesca il punto di vista decisivo per tutti i campi della scienza. In base ad esso sussiste anche la possibilità di superare l'opposizione tra diritto e sociologia... Il diritto tedesco della comunità si basa su questa dottrina della comunità.

*Rispetto a ciò la divisione tra diritto e sociologia è destinata a stare in primo piano se la vita sociale rimane ferma alle battaglie di interessi tra individui.* Questa è la concezione quale ancora oggi viene estesamente rappresentata negli Stati fuori della Germania. In conformità a ciò, come Dumas illustra approfonditamente per la Francia, oggetto della sociologia è la vita in continuo movimento, in cui si contrappongono gli interessi degli uomini. Dumas vede incombere il caos nel campo sociale e contrappone il diritto alla vita sociale quale creatore di ordine. Solo la materia del diritto viene sottratta alla sociologia. Il diritto è norma, ordinamento, forma e istituzione, ad esso, come spesso viene rilevato, è proprio il momento della durata. Le organizzazioni di diritto sono chiamate "ad essere durevoli nonostante l'eterno divenire delle cose umane. Grazie a queste istituzioni c'è stabilità nella vita sociale. I processi sociali, per contro, si contrappongono alla norma e alla durata, essi si esprimono nella mobilità e nella trasformazione delle forme sociali... Ma se si vede nella vita sociale null'altro che un caos, si può assumere il diritto solo come una funzione che dà ordine al caos. La *nuova dottrina giuridica tedesca non ha più bisogno di venire fuori dal caos e dai conflitti d'interesse*, essa ha una solida base nella comunità di popolo creata dal Führer, la quale significa il superamento della società del XIX secolo. Essa può pertanto basare il diritto sulla comunità e considerarlo come espressione dell'ordinamento di vita della comunità. Ciò emerge chiaramente, nella determinazione della comunità d'impresa e nella legge sull'ordinamento del lavoro nazionale... È interessante il fatto che il problema: diritto e sociologia, appena esista per la *dottrina giuridica inglese*. Qui lo Stato, il diritto e la società sono tanto buoni quanto identici. Goodhart così dice: «Il diritto esiste poiché esso è una parte essenziale della società che noi conosciamo come Stato». Il diritto consiste qui però non di norme nel senso stretto quale viene inteso sul continente questo concetto. Esso consiste ampiamente nell'osservanza

di una generalità di principi che vengono applicati nella giurisprudenza, anche se di recente può sussistere la tendenza ad una più forte vincolatività della legge. «Poiché il diritto inglese ha attraversato una crescita durevole sul piano storico nei passati nove secoli, esso è diventato una parte inconscia della vita del popolo. Significa perciò qualcos'altro il fatto che la dottrina giuridica inglese parli di "signoria del diritto". Tuttavia il problema qui è ancora completamente diverso; in Inghilterra risultano contrapposti diritto e forza discrezionale di decisione, non diritto e realtà. È infatti tipico che Goodhart dichiarasse che "la differenza tra legge e comando discrezionale è stata riconosciuta con la massima chiarezza».

Con una tale concezione non vi può essere neanche un settore particolare della sociologia da porre alla base del diritto come "materia". Il diritto è basato sulla *valenza e sul riconoscimento fattuale*<sup>3</sup>. "L'obbedienza nei confronti della legge viene quindi determinata in ultima analisi attraverso la premura di quanti fanno parte dello Stato e che hanno desiderio a che la loro società possa risultare durevole".

La distinzione tra *sein* e *sollen*, causa ed imputazione è ricondotta alla realtà dalla comunità e dalla sua esistenza. *Questa è un ordinamento di vita e il diritto ne è l'espressione*<sup>4</sup>. La cosa più originale del pensiero del giurista tedesco è il "superamento" della impostazione hobbesiana caro al pensiero borghese e al "tipo ideale di società di Tönnies" – che vede nello Stato il creatore dell'ordine attraverso la risoluzione dei conflitti d'interesse (causa principale del *bellum omnium contra omnes*)<sup>5</sup>.

4. Höhn passa poi a trattare il rapporto tra giustizia e diritto positivo «Accanto al compito di comprendere la connessione tra diritto e relative basi sociologiche, è inoltre necessario porre il quesito dei fini e delle idee che il diritto positivo deve realizzare. In particolare, si tratta dell'idea di giustizia, il cui rapporto con il diritto positivo è oggetto di un trattamento

---

<sup>3</sup> Il corsivo è nostro.

<sup>4</sup> Il corsivo è nostro

<sup>5</sup> V. sul conflitto d'interessi come base del diritto F. Carnelutti, *Teoria generale del diritto*, Padova 1946, pp. 12 ss.

approfondito nelle relazioni dei Länder. I positivisti di più stretta osservanza – come chiarisce Dumas – “sono obbligati ad ammettere che le idee di giustizia e di diritto, sebbene indivisibili, divergono l’una dall’altra”. Questa contrapposizione tra “mondo e giustizia” sembra essere spesso inconciliabile... La conciliazione tra giustizia e diritto positivo rimane però ovunque un obiettivo, che non è mai da attuare in forma pura. Questo dichiara Dumas: «al di sopra del diritto positivo esiste un ideale pieno di mistero ed indefinibile: gli uomini non lo coglieranno mai, ma neanche vi rinunzieranno mai».

Con questa concezione del rapporto tra idea di giustizia e diritto positivo le idee in materia di giustizia danno attuazione ad un compito del tutto determinato. Esse costituiscono la base portante di norme più stabili e rappresentano in quanto tali una consapevole limitazione nei confronti di una attività legislativa discrezionale. In esse dimorano rappresentazioni etiche di valori che non possono trovare attuazione direttamente nella norma giuridica, ma che devono trovare considerazione nell’attività legislativa e nell’attuazione del diritto. Per il diritto pubblico ne deriva il principio: *salus publica suprema lex esto*, per il diritto privato il principio di fedeltà e di fede. Ad esse il singolo deve essere vincolato anche allorché il suo comportamento non sia chiaramente determinabile con norma. Anche quando, nel diritto privato, il singolo gode fondamentalmente di libertà contrattuale ovvero può procedere, dal punto di vista del diritto pubblico, nei confronti di un ufficio amministrativo per considerazioni di opportunità, questo libero agire non può sostanzialmente in un abuso giuridico e non può comunque apertamente contraddire le idee di giustizia. Tuttavia, queste idee etiche di base non possono mai del tutto essere assorbite nel diritto positivo. Esse rimangono solo regole per la conformazione del diritto in generale. Più di tutte è l’idea di giustizia ad essere limitata ad una funzione negativa. Essa offre la base per una critica. Mai riesce però, l’idea di giustizia, a pervadere direttamente il diritto positivo.

Rispetto a ciò alla *nuova concezione tedesca del diritto, che parte dal popolo e dalla sua comunità concreta*, è data la possibilità di superare la spaccatura tra idea di giustizia e diritto legislativo. *Diritto non è, secondo la dottrina giuridica tedesca, né un sistema di norme né una somma di*

*rappresentazioni di valori, diritto è espressione dell'ordinamento della società.* La giustizia non si colloca al di fuori del diritto. Premessa del fatto di potere vivere il diritto nella comunità è l'unità del sangue. Perciò la dottrina giuridica si basa sul pensiero della razza. Nella razza si colloca, secondo la concezione del mondo nazionalsocialista, la realtà di ogni unità di ideali e di vita. Quando dunque la dottrina giuridica tedesca mette in luce il fatto che la comunità non sta solo nel mondo delle idee, ma deve essere vissuta e conosciuta come ordinamento concreto della vita, essa è necessariamente costretta a rifiutare la limitazione della comunità di popolo ad una pura comunità di diritto. Essa sente come insufficiente la comunità di diritto, che rimane limitata ad un vincolo sentimentale in ordine a determinate convinzioni generali. *Perché anche la profonda frattura tra diritto e moralità perde il proprio significato.* Il diritto non è pura tecnica per portare ad attuazione principi morali autonomi, diritto può solo significare piuttosto la moralità stessa così come vissuta da un popolo... Nella misura in cui il diritto si basa ancora ed in misura preponderante su forme pervenute dalla tradizione e radicate nella vita, *la questione del rapporto tra rappresentazioni di valori e diritto positivo è piuttosto irrilevante.* Questo insegna il diritto inglese. Qui il concetto di legislazione non si è sviluppato nella profonda misura in cui ciò è avvenuto nel diritto continentale europeo come atto di volontà. La *legge* appare qui non l'espressione della volontà della persona dello Stato, che può essere riconoscibile solo se gli organi costituzionalmente chiamati alla costruzione della volontà la esprimono nella forma della legge. In Inghilterra l'atto della legislazione significa che fattori della politica da tutti riconosciuti, come il re e il parlamento, si muovono all'interno di forme giuridiche, cioè all'interno delle forme che risultano riconosciute in secoli di antico uso e che pertanto risultano ancorate alla coscienza giuridica del popolo inglese. È sulla base di questa circostanza che va chiarito anche il significato di fondo della formula «King in Parliament» e «King in Council». Questa condizione in cui versa il diritto inglese è essenzialmente da ricondurre al fatto che l'assolutismo, che ha introdotto nel concetto di legge proprio quella sottolineatura del momento della volontà, non si è mai realizzato del tutto in Inghilterra. Tuttavia, ancora oggi il problema è qui ancora totalmente diverso; con leggerezza vengono contrapposti diritto e potere di decisione discrezionale, laddove per "discrezionalità" si intende più il comando informale, cioè dato

disconoscendo le forme tradizionali, che non la mancata considerazione di certe rappresentazioni etiche di valori...La questione del come possa essere superata la frattura tra idea di giustizia diritto positivo riveste un significato fondamentale per una serie di questioni giuridiche pratiche, in particolare ai fini dell'interpretazione e dell'attuazione delle leggi. Per dare un fondamento alla differenza tra idea di giustizia e diritto positivo sussistono due possibilità: o la preoccupazione per un alleggerimento del diritto in vigore porta ad una rigida insistenza e ad un rifiuto di punti di vista non giuridici e metagiuridici (ovvero)... Una giurisprudenza intuitiva, che Georgasco fa passare come ideale per la Romania, costituisce l'opposto al riguardo. Qui il giudice si cala nel caso in esame e si sente "vicinissimo al calore e all'inesprimibile luce della giustizia" e la giustizia "si colloca alla fine del processo dinamico della intuitiva compenetrazione nel conflitto giuridico".

In modo del tutto diverso si conferma il rapporto tra diritto e legge per la dottrina giuridica tedesca sul terreno della concreta comunità di popolo. *Il nazionalsocialismo pone il diritto sopra la legge*. Il diritto è per esso una grandezza data con il popolo, nata dall'essenza del popolo, legata al popolo. *Questo diritto non può essere creato attraverso un atto di volontà individuale. Esso viene vissuto nella comunità del popolo e può essere vincolante anche senza normazione* (il corsivo è nostro). La legge è per contro solo l'espressione temporale dell'essere del popolo in ordine alla soluzione di singoli compiti. Ciò significa una volta per tutte che legge non è un atto di volontà di un individuo, ma un atto della collettività, che viene ad espressione nell'agire del Führer. Ma significa d'altra parte che la legge non costituisce la forma del diritto, ma un criterio di massima per lo sviluppo del diritto. Corrispondentemente a ciò cade la profonda differenza tra creazione e applicazione del diritto. Il giudice non è titolare individuale della supremazia dello Stato, che deve attuare nei confronti del singolo, nelle forme della conoscenza logica, l'ordinamento giuridico coattivo che si colloca al di sopra dei concittadini ovvero rappresentazioni generali di valori. Egli piuttosto deve tutelare, come persona della comunità, la vita della comunità. Pertanto, egli è nella condizione di organizzare la nascita della regolazione legislativa del campo [su cui si innesta] l'ordinamento complessivo della vita". Ma sul punto il giurista tedesco fa rilevare che,



contrariamente ai principi degli ordinamenti borghesi, il giudice deve interpretare la legge “secondo la concezione del mondo nazionalsocialista”; nel diritto penale ciò porta “all’annullamento del divieto di analogia”. Sostiene Höhn “Con il che non c’è in nessun caso il pericolo della *incertezza giuridica*. Esso esiste *finché un ordinamento possa essere pensato solo come tale da sostanzarsi in norme, come tale da evitare un caos*. Quindi la maggiore o minore libertà della magistratura (*Richtertum*) dipende, in una tale concezione, dal se si ritenga un tale ordinamento come il solo possibile. Prima della rivoluzione nazionalsocialista il giudice vedeva dappertutto davanti a sé relazioni sociali non consolidate. Con una configurazione giuridica autonoma egli stesso cadeva nel pericolo di apparire come partito nella lotta tra i poteri della società, da un punto di vista marxiano egli era inoltre osteggiato nella sua giurisprudenza come esponente di una classe. In conseguenza di ciò, prima del 1933 non rimaneva alla magistratura alcun’altra possibilità, in Germania, se non il ritirarsi il più possibile in modo neutrale alla pura attuazione delle norme. Solo la corte suprema si assegnava potere decisionale politico. Quando per contro è l’ordinamento stesso ad essere vissuto in una comunità, la normazione non gioca il solo ruolo decisivo. Su queste basi non è affatto sorprendente se il giudice nazionalsocialista sia posto completamente in libertà e spesso rileva solo il *suo legame con i fondamenti in termini di visione del mondo quali determinano l’intera vita del popolo*<sup>6</sup>.

*Questa unità di visione del mondo per la magistratura costituisce oggi la premessa autonoma, e da qui deriva anche la particolare posizione del giudice nel popolo. L’essenza della magistratura va oltre il puro funzionariato. La profonda opposizione tra attuazione del diritto e attività che pone il diritto risulta qui addolcita. Entrambe fluiscono dalla fonte unitaria della comunità di popolo. Ciò significa una riduzione della profonda divisione che sussisteva prima sul piano scientifico tra il metodo della politica in materia di diritto e quello dell’interpretazione giuridica. I modi di pensare *de lege ferenda* e *de lege lata* presentano lo stesso*

---

<sup>6</sup> Il corsivo è nostro.

orientamento nell'ambito della realizzazione delle finalità programmatiche nazionalsocialiste. Di conseguenza *diritto e politica si contrappongono non più come un rigido sistema di norme da un lato e un quadro discrezionale di opinioni dall'altro*. La politica è una continua creazione del diritto della comunità con i mezzi della guida [*Führung*]; il tutto richiede un nuovo tipo di giurista il quale "deve trovare la propria realizzazione nel *tipo del difensore del diritto*. Nel difensore del diritto vengono superate le profonde ed in parte esagerate differenze tra l'attività che pone il diritto e i compiti, per esempio, delle professioni giuridiche cosiddette libere ovvero a metà dipendenti (per es. avvocato, notaio) e delle professioni giuridiche dei funzionari (per es. giudici, pubblici ministeri), tra giudici e funzionari amministrativi, giudici e per esempio amministratori fiduciari in economia. Difensore del diritto è «ogni lavoro nel campo del diritto le cui funzioni caratteristiche stanno nella cura e nella realizzazione del diritto in tutti i campi della vita del popolo tedesco, senza che possa essere riconosciuta una qualsivoglia degenerata differenza di valori», così viene detto nella proclamazione dello stato del diritto [*Rechtsstand*] tedesco del dicembre 1933.

Difesa del diritto è dunque non solo l'esercizio della cosiddetta amministrazione della giustizia, il campo del giudice indipendente e dell'avvocato; a proposito della difesa del diritto sono in gioco tanto il lavoro del funzionario amministrativo quanto la dottrina giuridica, ma anche, per esempio, la funzione, che appare ad un primo esame puramente economica, dell'amministratore fiduciario in economia».

5. Sostiene poi Höhn che «Nella dottrina dello Stato si incontrano i pensieri in precedenza trattati in materia di sociologia e teoria del diritto... D'altra parte, la dottrina tedesca dello Stato parte non dallo Stato, ma dal popolo, come grandezza decisiva. Vista da questo punto di vista la più volte rilevata opposizione tra Stato e diritto perde la propria profondità. *Lo Stato come comunità è il punto di partenza tanto della dottrina dello Stato quanto di quella del diritto*. Ciò si mostra anzitutto nella contrapposizione con il concetto di personalità giuridica dello Stato. Proprio nel diritto tedesco del XIX secolo il concetto della invisibile personalità giuridica dello Stato costituiva la pietra miliare ed angolare dell'intero diritto pubblico.

La concezione dello Stato come persona giuridica discende dal mondo ideale individualistico e in Germania rappresenta politicamente l'espressione della lotta della borghesia contro lo Stato assoluto. Quando non si poté più tollerare la personalità sovrana dei principi, si dovette, in un'epoca in cui l'intero pensiero giuridico si muoveva solo nell'ambito di relazioni tra individui, nuovamente porre una persona al posto della persona del principe... Ma per l'odierna dottrina giuridica dello Stato, che aveva sofferto lo sviluppo individualistico, in primo piano stava la contrapposizione sul concetto della persona dello Stato. Questo era una conseguenza necessaria del sistema giuridico individualistico. *Il problema di fondo del nuovo diritto pubblico tedesco suonava anzitutto così: persona giuridica dello Stato ovvero popolo come punto di partenza di un nuovo pensiero di diritto pubblico.* È a partire da qui che si chiariscono le contrapposizioni di dettaglio che aspirano ad una nuova concezione dei rapporti tra Stato e popolo. Il concetto nazionalsocialista di popolo si differenzia per motivi di fondo dalla concezione del popolo del XIX secolo. Il popolo era qui determinato dallo Stato e risultava giuridicamente dalla somma di tutti i singoli che comparivano innanzi alla persona dello Stato, in parte ubbidendo come sudditi, in parte come cittadini dello Stato con pretese giuridiche. Questo concetto di popolo proveniva dallo Stato assoluto ed è rimasto in piedi anche nel diritto pubblico del XIX secolo così come nel XX secolo con la costituzione di Weimar. Esso ha solo sperimentato un ampliamento nella misura in cui il singolo è diventato titolare attivo di diritto anche nei confronti dello Stato.

L'aspirazione ad elevare il popolo ad elemento portante del diritto pubblico tedesco ha portato ai tentativi più disparati. Ciò si dimostra una volta per tutte nella preoccupazione volta a includere più fortemente il popolo nello Stato; collegato a ciò si pone un riallacciarsi alla dottrina organica dello Stato di Gierke... caratteristica inoltre è la differenza tra un concetto più ristretto di Stato e uno più ampio, laddove il concetto più ristretto di Stato raccoglie l'essenza delle autorità e degli uffici, il concetto più ampio descrive una sintesi concettuale tra Stato e popolo... Ma come oggi si continua, nell'ambito del nuovo diritto pubblico, a portare avanti la differenza tra i due concetti di Stato più ristretto e più ampio, si vuole allora porre nello Stato individualistico il popolo al posto dei sudditi e lo si

vuol concepire, insieme all'organizzazione dello Stato, come una nuova totalità per lo Stato in senso più ampio. Spesso si utilizza quindi il concetto di Reich per questo più ampio concetto di Stato (così *Heckel, Huber*)... La differenza tra concetto più ristretto e più ampio di Stato conduce spesso ad equivoci e a scarsa chiarezza. Essa mostra però in ogni caso la chiara aspirazione ad ammorbidire il concetto di Stato a partire dal popolo.

La soluzione conseguente a questi intendimenti sta però in una chiara differenza tra popolo e Stato, laddove invece il popolo come comunità rappresenta l'autonomo punto di partenza e il punto centrale della dottrina del diritto e dello Stato, al cui servizio lo Stato è attivo come apparato di uffici e di funzionari. Con il che, per la concezione tedesca, l'unità politica dello Stato si colloca nel popolo. *Il popolo, sottoposto ad una guida, non acquista capacità giuridica e di agire con le modalità dello [auf dem Wege über] Stato, ma è in sé una unità vivente e capace di agire.* La funzione dello Stato si limita con ciò ad una funzione al servizio della comunità di popolo. Lo Stato perde il carattere di una grandezza propria e non può essere più concepito in particolare come persona od organismo. In quanto apparato di uffici e di funzionari lo Stato nelle mani del Führer serve alle finalità della comunità di popolo. Con questa concezione dello Stato è possibile superare la rappresentazione individualistica che domina lo Stato liberale e assoluto. Viene qui solo portato ad espressione, con la descrizione dello Stato come apparato, il fatto che lo Stato viene impiegato per scopi determinati della comunità di popolo e *non agisce come persona dotata di signoria autonoma*<sup>7</sup>. Lo Stato come apparato non è neanche, per esempio, un «puro» meccanismo con carattere puramente «strumentale». Si noti che la concezione del giurista nazionalsocialista ha diversi tratti in comune con la definizione di Hauriou del concetto d'istituzione, e con la di essa funzione di protezione della comunità<sup>8</sup>, comune a ogni Stato, di qualsiasi orientamento ideologico ("valoriale"). E prosegue «I principi costituzionali che ne derivano si basano su un altro principio rispetto alla relazione Stato-suddito; al suo posto sono subentrati

---

<sup>7</sup> Il corsivo è nostro

<sup>8</sup>

*“comunità e guida” come principio del diritto.* In conseguenza di ciò la guida in quanto principio del diritto acquista grandissimo significato. La legge non è un’emanazione del potere dello Stato, ma un atto della guida. In quanto guida del movimento e del popolo il Führer e cancelliere del Reich tedesco è al contempo capo dello Stato. Al suo posto decisiva non è pertanto l’attivazione del potere dello Stato. Questa è piuttosto solo la conseguenza necessaria della sua posizione di guida. Con questa concezione della posizione del Führer si pone però la questione di come stiano in rapporto con il Führer le precedenti funzioni del potere dello Stato, legislazione, amministrazione, giurisdizione. È evidente il fatto di vedere nel Führer la sintesi di tutti i poteri pensabili. Con il che sarebbe però sconosciuta l’essenza della guida quale si estende ben al di là della pura attivazione dell’apparato dello Stato e dei suoi strumenti coercitivi. *Il potere del Führer non è subentrato al posto del potere di prima dello Stato.* Se oggi parliamo della legge come di un atto del Führer e quindi vediamo qui una relazione Führer-comunità di seguaci, vediamo con ciò superata l’antica rappresentazione del potere legislativo quale espressione delle autorità e della possibilità di darvi attuazione... Questo lo dimostra particolarmente il caso d’emergenza. Se tutto il popolo viene chiamato all’appello dal Führer per la difesa nei confronti di un nemico esterno, la relazione Führer-comunità di seguaci è destinata a dimostrare la sua grandissima forza. Il potere dello Stato non comporta in sé quella forza che il Führer possiede invece di una comunità. Essa, a differenza di quella del Führer che riesce a collocarsi direttamente all’interno delle forze della comunità, si basa invece ampiamente sul potere della costrizione. Con il che non si può più giuridicamente concepire il Führer e cancelliere del Reich come organo dello Stato. *Il cuore della sua posizione sta piuttosto nel popolo e nel movimento.* A partire da qui si determinano impostazioni in ordine all’attuazione di un nuovo principio costituzionale, che consiste nell’utilizzo dell’amministrazione statale per gli scopi della guida. In questo legame tra «guida e amministrazione» la dottrina giuridica tedesca fornisce una possibilità di soluzione concreta ai fini della relazione tra statica e dinamica, il cui contrario costituisce un problema permanente nella vita dello Stato” con ciò la tripartizione di Montesquieu viene ovviamente meno, e con essa la di essa funzione di proteggere la libertà (sociale e) individuale.

Invece il potere del capo, secondo Höhn serve all'unità politica e alla capacità d'azione della comunità.

Lo stesso concetto di dittatura è superato "Molto spesso, soprattutto nella letteratura straniera, si tenta di spiegare la posizione di diritto pubblico del Führer nel Terzo Reich con il concetto *di dittatura*. Ciò risiede nel fatto che specialmente le democrazie occidentali riescono a pensare solo nell'ambito dell'opposizione tra democrazia e dittatura. Se si è ancora prevenuti da un mondo rappresentativo individualistico si possono immaginare solo forme di signoreggio grazie alle quali esercita il comando un insieme di singoli organizzato da punto di vista parlamentare ovvero una singola personalità sovrana. Tutto ciò che compone l'essenza del Führer, la sua posizione come comunità e la concentrazione nella sua persona di tutte le forze della comunità, viene pertanto ignorato".

6. Come sopra scritto, l'impostazione comunitaria e antindividualista data da Höhn al diritto nazionalsocialista si distingue decisamente non solo dalle concezioni del diritto dello Stato borghese, ma anche da quelle di giuristi non individualisti e perfino da quelle di teorici nazionalsocialisti – (o meglio vicini al nazionalsocialismo) come Schmitt.

In effetti (la concezione e) l'esistenza effettiva della comunità, secondo Höhn rende superflua tutta la ricostruzione teorica e la concatenazione concettuale elaborata dalla dottrina dello Stato moderno, a cominciare da Thomas Hobbes. Il quale, come scriveva Tönnies (così distinguendosi da quanto ritenuto da gran parte di coloro che si sono occupati del filosofo di Malhesbury) era un coerente anticipatore della società borghese e dello Stato liberale, perché muoveva da una prospettiva individualistica, di società e non di comunità. Anche se Höhn non cita Tönnies, se ne avverte l'influenza.

Infatti Tönnies sosteneva descrivendo la concezione del "tipo ideale" della società (borghese) "La società, aggregato unito dalla convenzione e dal diritto naturale, viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'una rispetto all'altra e l'una con l'altra, e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze interne. Qui ci appare il quadro

generale della «società borghese» o «società di scambio», di cui l'economia politica cerca di riconoscere la natura e i movimenti – una condizione in cui secondo l'espressione di Adam Smith, «ognuno è un commerciante»<sup>9</sup>

Il tutto lo differenzia anche da Schmitt. Il quale nella premessa alla seconda edizione della *Politische theologie* scriveva distinguendo i tre “tipi” di pensiero giuridico “Oggi distinguerei non più fra due, ma fra tre tipi di pensiero giuridico: cioè, oltre al tipo normativistico e a quello decisionistico, anche quello istituzionale... Mentre il normativista puro pensa attraverso norme *impersonali* ed il decisionista stabilisce il giusto

---

<sup>9</sup> *Comunità e società*, trad. it. di P. Rossi, Milano 1979, p. 95, tale “visione del mondo” è tendenzialmente illimitata “La società intesa come totalità al di sopra della quale deve estendersi un sistema convenzionale di regole, è quindi, in linea ideale, illimitata; essa rompe costantemente i suoi confini reali e accidentali. Nel suo ambito ogni persona tende al proprio vantaggio, e afferma gli altri soggetti solamente in quanto e finché essi lo possono favorire. Così, prima e al di fuori della convenzione – e anche prima e al di fuori di ogni contratto particolare – il rapporto di tutti verso tutti può essere concepito come un rapporto di ostilità potenziale o come una guerra latente, contro cui tutti quegli accordi delle volontà spiccano poi come altrettanti trattati e conclusioni di pace. Questa è l'unica concezione che sia adeguata a spiegare tutti i fatti del traffico e del commercio, in cui i diritti e i doveri possono essere ricondotti a pure determinazioni patrimoniali e a valori: su di essa deve quindi fondarsi, anche inconsapevolmente, ogni teoria di un diritto privato o di un diritto naturale (socialmente inteso) puro” (*op. cit.*); quanto allo scambio “compratore e venditore si trovano sempre, l'uno rispetto all'altro – pur nelle loro molteplici modificazioni – in posizione tale che ognuno desidera e tenta di ottenere, in cambio della quantità minima del proprio patrimonio, la quantità massima del patrimonio altrui” e alla concorrenza: “Questa è la concorrenza generale che ha luogo in molti altri campi, ma in nessun modo così chiaro e consapevole come in quello del commercio – al quale viene quindi limitato il concetto nell'uso comune – e che è già stata descritta da più di un pessimista sul modello di quella guerra di tutti contro tutti che un grande pensatore ha addirittura concepito come lo stato naturale della specie umana” (*op. cit.*, p. 96).

diritto attraverso una decisione *personale* in una situazione politica correttamente conosciuta, il pensiero giuridico istituzionale si articola in istituzioni e conformazioni *soprapersonali*. E mentre il normativista nella sua degenerazione fa del diritto una mera funzione di una burocrazia statale ed il decisionista si trova sempre in pericolo di fallire, con la puntualizzazione del momento, l'essenza implicita in tutti i grandi movimenti politici, un pensiero isolatamente istituzionale conduce al pluralismo di una crescita priva di sovranità, di tipo cetual-feudale. In tal modo è possibile ricondurre le tre sfere ed elementi dell'unità politica – Stato, movimento, popolo – ai tre tipi di pensiero giuridico<sup>10</sup>.

Sempre nella *Politische theologie* Schmitt sottolinea il carattere personalistico quale componente insopprimibile di una concezione del diritto e dello Stato<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> E prosegue “Il cosiddetto normativismo e positivismo della dottrina tedesca del diritto e dello Stato dell'epoca guglielmina e della repubblica di Weimar è un positivismo degenerato – poiché, invece di essere fondato su un diritto naturale o razionale, dipende da norme semplicemente «vigenti» di fatto – e perciò in sé contraddittorio, mescolato con un positivismo che era soltanto un decisionismo degenerato, giuridicamente cieco, riferito alla «forza normativa del fattuale» invece che ad una vera decisione. Questa commistione priva e incapace di forma non era collegata a nessun problema di diritto statale o costituzionale” (i corsivi sono nostri) v. *Politische Theologie* trad. it. di P. Schiera ne *Le categorie del politico*, Bologna 1972, p. 30.

<sup>11</sup> V. “Ciò corrisponde alla tradizione originaria dello Stato di diritto che è sempre partita dal presupposto che solo una massima giuridica generale possa fungere da criterio di giudizio... non è che chiunque possa eseguire e realizzare ogni possibile norma giuridica. Quest'ultima in quanto norma di decisione dice solo *come* si deve decidere non anche *chi* deve decidere. Chiunque potrebbe appellarsi alla giustezza del contenuto, se non vi fosse un'ultima istanza. Ma l'ultima istanza non deriva dalla norma. Il problema dunque è quello della competenza; un problema che non si può porre, né tantomeno risolvere, in base alla qualità giuridica del contenuto della norma. Risolvere i problemi di competenza rimandando al dato materiale, significa



Nell'opera sul Leviatano, poi il giurista di Plettemberg ritorna più volte sul carattere individualistico del pensiero di Hobbes e di fondazione della concezione dello Stato borghese<sup>12</sup>.

7. Altra conseguente cesura dal pensiero borghese sullo Stato e il diritto è l'assenza nel saggio di Höhn di qualsiasi riferimento ai rapporti di scambio,

---

burlarsi della gente... Il rappresentante classico del tipo decisionistico (se posso impiegare questo termine) è Hobbes... Hobbes ha anche portato un argomento decisivo che riguarda il nesso esistente fra questo decisionismo e il personalismo e che vanifica tutti i tentativi di sostituire alla concreta sovranità dello Stato un ordinamento avente validità astratta” *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>12</sup> V. i saggi pubblicati in italiano col titolo *Sul Leviatano* a cura di C. Galli, Bologna 2011, pp. 68-69; a p. 106 scrive “Hobbes in modo scientificamente oggettivo e neutrale, fonda lo Stato come opera umana che nasce da un patto di tutti con tutti... Lo Stato istituzionalizzato o «costituzionale» è infatti uno Stato ordinato nella forma di una deliberazione di una «moltitudine di uomini», cioè da una «assemblea nazionale costituente»”; a p. 112 Schmitt vi ritorna “Frattanto, soprattutto per merito dei lavori di Ferdinand Tönnies, sono stati enucleati gli elementi di «Stato di diritto» presenti nella dottrina di Hobbes, e quest’ultimo è stato riconosciuto come teorico dello «Stato di diritto positivo». Ma per secoli Hobbes fu il malfamato rappresentante dello «Stato di potenza» assolutistico; l’immagine del Leviatano fu enfatizzata come quella di un orrendo Golem o di un Moloch, e ancor oggi ha la funzione di archetipo, in cui si vede tutto ciò che la democrazia occidentale intende con lo spauracchio polemico di Stato «totalitario» e di «totalitarismo»”; e p. 147 conclude “Hobbes è il padre spirituale del moderno positivismo giuridico, il precursore di Jeremy Bentham e di John Austin, il pioniere dello Stato «di leggi» liberale. È stato lui il primo a sviluppare con piena chiarezza sistematica il principio «nullum crimen, nulla poena sine lege», essenziale per il diritto penale liberale”; si veda invece che fine fa tale principio nel saggio di Höhn. La differenza principale sul punto tra la concezione di Hobbes e quella di Schmitt è che nella prima sono pressoché assenti le nozioni di popolo e di comunità, mentre nella seconda in specie il popolo è decisivo per la sintesi politica.

tipici di un tipo “societario” di aggregazione sociale. Il carattere organico della comunità nazionale pone in secondo piano ogni legame di tipo associativo-sinallagmatico. Perfino l’impresa è vista come una comunità “minore” dove l’imprenditore non è (tanto) un datore di lavoro, ma il Führer della comunità di impresa, dove “il pensiero della comunità subentra al pensiero degli interessi”.

Così il diritto (e lo Stato che lo pone (spesso) e deve applicarlo) non trova la propria ragione fondamentale nel conciliare i contrapposti interessi individuali e dirimere i relativi conflitti (cioè nello scongiurare il caos) ma è espressione dell’ordine comunitario, così come la persona è tale nella comunità. In questo senso la stessa distinzione tra uomo e cittadino (e relativi diritti) perde senso (tant’è che Höhn non la tratta).

Di guisa che il diritto perde la primazia e la funzione di strumento del potere per creare (e mantenere) l’ordine (Hauriou): è la stessa comunità quale ordinamento di vita a costituire l’ordine e quindi ad esprimerlo. La distinzione tra potere, ordine, diritto viene dissolta in quella di comunità composta di capo e seguito, legati dal “sentimento” di appartenenza comunitaria.

Tale prospettiva, a tacer d’altro, ha il difetto di mancare di *realismo*.

Che vi siano, pur nella stessa comunità, tanti individui (e relativi “gruppi”) con diverse opinioni, interessi, credenze, è un dato reale ineliminabile. Che poi la comunità sia **una** e abbia una “funzione” unificante di tante diversità (anche a mezzo del diritto) è altrettanto reale. Il problema che si pone, almeno nella dottrina dello Stato moderno, da Hobbes in poi, è quello come fare *e pluribus unum*; compito sia politico che giuridico; e che consiste nel punto centrale della costruzione dell’ordine e del potere. Affermare che la comunità (e l’organizzazione che ne consegue) possa *risolvere* questo problema è (forse) possibile: ma non che lo *elimini*, di guisa che il problema non si ponga.

All’uopo basti ricordare ciò che ne pensavano Montesquieu, Hauriou e Freund.

Il primo fa della distinzione dei tre poteri un fattore d'ordine e d'equilibrio sociale, oltre che politico. Il secondo scrive che "*Les equilibres sociaux sont inviolables dans nos sociétés politiques*"<sup>13</sup>. Proprio per questo è necessario contemperarli e equilibrarli. E regolarli giuridicamente. Anche se un ordinamento costituzionale può limitarsi alla regola dell' "appartenenza al sovrano di tutti i poteri"<sup>14</sup>, tuttavia il sovrano (il capo, la guida) ha comunque necessità di regolare il comportamento del "seguito" e ordinare i poteri derivati e sottostanti. Pertanto anche se il regime nazionalsocialista era sostanzialmente monista (e monocratico) ciò non implicava l'inesistenza di una pluralità d'interessi e di poteri<sup>15</sup>.

Sotto un altro profilo la concezione di Höhn si discosta vistosamente dal "tipo ideale" del pensiero della scienza giuridica "borghese" tra il XIX e l'inizio del XX secolo: nel *sottovalutare* la volontà e il potere. All'uopo è utile confrontarlo con le concezioni, per certi versi emblematiche del positivismo giuridico "classico", di Max von Seydel. Secondo questi molti errori hanno "condotto un falso idealismo del diritto. In nessun altro campo, come in questo, finzioni fallaci hanno così facilmente pullulato rigogliose, e impedita la via alla verità... La finzione è solo un modo di esprimersi specifico per parificare giuridicamente e trattare con gli stessi criteri rapporti diversi. Quindi non si può... con l'aiuto di finzioni spiegare o

---

<sup>13</sup> *Principes de droit public*, rist. Paris Dalloz 2010, p. 11.

<sup>14</sup> V. Santi Romano *Principi di diritto costituzionale generale*, Padova 1947, p. 3 e prosegue "ma almeno questa norma non potrà mancare e non essere giuridica, se su di essa si impernia per intero quell'ordinamento giuridico quale è sempre, per sua indeclinabile natura, lo Stato"; il passo citato è in antitesi alle teorie "restrittive" del concetto di costituzione, tipiche del costituzionalismo liberale.

<sup>15</sup> V. sul punto in una teoria dell'ordine e degli equilibri nello Stato moderno, Hauriou *op. cit.*, pp. 11 ss. il quale scrive "La Costituzione degli Stati è ordine introdotto nella loro organizzazione, separazione dei poteri ed equilibrio".

porre rapporti giuridici”<sup>16</sup>; ciò che è reale è che “Lo Stato sorge per ciò che un numero di uomini, il quale occupa una parte della superficie terrestre, *si unisce sotto un supremo volere*. Da ciò appare che lo Stato non è altro che un *prodotto della volontà umana*, anziché il prodotto di una forza naturale o di un processo di evoluzione naturale... *la tendenza della volontà umana a formare lo Stato* è senza dubbio fondata sulla disposizione naturale dell’uomo: l’uomo è uno *zoon politikon*”<sup>17</sup> e sostiene “il diritto non sorge che per opera dello Stato”. Dove invece von Seydel è meno distante dal giurista nazionalsocialista è nella netta distinzione-subordinazione tra Stato e Sovrano “risulta chiaramente che lo Stato non è affatto il volere sovrano, né possiede il volere sovrano, anzi, è diverso da esso. Il volere sovrano è sopra lo Stato, e la soggezione ad esso dà al territorio e al popolo la qualità di Stato. *Essi si chiamano Stato soltanto se sono dominati*, analogamente come si chiama proprietà la cosa solo quando ha un padrone. È quindi un modo di esprimersi affatto riprovevole scientificamente quello che pone alla pari lo Stato e il volere sovrano, e attribuisce allo Stato un volere. Stato e sovrano sono diversi così come proprietà e proprietario”<sup>18</sup>. Potere (di comando) e volontà sono gracili se non assenti nella ricostruzione di Höhn,

---

<sup>16</sup> E prosegue “Dinanzi a un unico concetto chiaro deve dileguare il fantasma nebuloso dello spirito del popolo del Puchta; ad esso tengon dietro i soggetti giuridici non effettivamente esistenti, ma solo immaginati; le totalità che sono qualcosa di diverso dall’insieme dei loro elementi, i diritti che non sono uguali alla somma delle facoltà ad essi corrispondenti, e così – non vogliamo continuare la lista che si potrebbe facilmente moltiplicare – molto ancora che non è mai esistito, ma solo è stato pensato, che non deve il suo essere alla realtà, ma semplicemente all’immaginazione”.

<sup>17</sup> E prosegue “Il singolo Stato è sempre prodotto dalla volontà umana. È quindi un pensiero senza alcun valore giuridico e filosofico quello che lo Stato sia un organismo. Questa espressione figurata riposa sopra un pensiero oscuro, che scambia la tendenza della schiatta umana a produrre lo Stato con l’atto creatore che produce lo Stato reale” (i corsivi sono nostri) *op. cit.*, p. 1153.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 1155 (il corsivo è nostro).

contrariamente a quello che avviene in una coerente costruzione del diritto “borghese” (v. anche, in seguito, le critiche dei giuristi antinazisti).

D'altra parte la concezione comunitarista di Höhn può essere confrontata con la tesi di Schmitt sull'evoluzione dallo Stato liberale dualista dal XIX secolo a quello “totale” del XX secolo; analisi sviluppata in particolare nel *Hüter der verfassung*. Dove è centrale l'affermazione del giurista di Plettemberg che “la società che si organizza da sé in Stato passa dallo Stato neutrale del liberale secolo XIX ad uno Stato potenzialmente totale. La potente svolta può essere interpretata come parte di uno sviluppo dialettico, che si svolge in tre stadi: dallo Stato assoluto del XVII e XVIII secolo attraverso lo Stato neutrale del liberale secolo XIX allo Stato totale dell'identità di Stato e società”<sup>19</sup>.

Tuttavia lo Stato (nella specie la Repubblica di Weimar) ancorché totale (in senso *quantitativo*) e “autorganizzazione della società” era pur sempre anche “teatro del sistema pluralistico” perché (tra l'altro) “Per il fatto che esiste una maggioranza di simili complessi, che entrano in concorrenza gli uni con gli altri e si mantengono reciprocamente entro certi limiti, ossia uno Stato pluralistico dei partiti, si impedisce che lo Stato totale in quanto tale si ponga in risalto con quella stessa veemenza che ha già manifestato negli Stati cosiddetti a partito unico, la Russia sovietica e l'Italia. Con la pluralizzazione non è però eliminata la svolta verso il totale, ma è per così dire soltanto parcellizzata, giacché ogni gruppo di potere sociale organizzato – dalla società di canto e dal *club* sportivo dell'autodifesa armata – per quanto possibile cerca di realizzare la totalità in se stessa e per se stessa”<sup>20</sup>.

8. Nel saggio *Staat, Bewegung, Volk*, scritto dopo la presa del potere da parte di Hitler, Schmitt ricostruisce il regime nazionalsocialista come

---

<sup>19</sup> *Il custode della Costituzione* trad. it. di A. Caracciolo, Milano 1981, p. 125.

<sup>20</sup> *Op. ult. cit.*, p. 131

sistema triadico<sup>21</sup>. Delle tre membra il movimento “sorregge lo Stato e il popolo, penetra e conduce le due altre”<sup>22</sup>. Delle tre è il movimento (la cui forma è il partito nazionalsocialista) ad essere il principio dinamico e ad esercitare la direzione politica, a guidare da un lato lo Stato (inteso come apparato di autorità ed uffici) e dall’altro il popolo. La sfera del popolo è “lasciata all’amministrazione autonoma, che abbraccia tanto l’ordinamento economico e sociale a categorie di professioni come anche l’amministrazione autonoma comunale”<sup>23</sup>. Lo Stato d’altro canto “nel senso della classe statale dei funzionari e delle autorità perde il monopolio della politica che si era acquistato nel secolo decimosettimo e decimottavo”<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> “L’unità politica dello Stato presente è l’unità di tre membra: Stato, movimento, popolo. Essa si distingue radicalmente dallo schema statale liberaldemocratico pervenutoci dal secolo decimonono, e non soltanto per i suoi presupposti ideologici e i suoi principii generali, ma anche in tutte le linee essenziali della costruzione e organizzazione del concreto edificio dello Stato. Ogni concetto essenziale e ogni istituzione importante risente di questa diversità” trad. it. di D. Cantinori in *Principi politici nel nazionalsocialismo*, rist. Settimo Siggillo, Roma 1996 p. 184.

<sup>22</sup> E prosegue “Ciascuna delle tre parole: Stato, Movimento, Popolo, può essere usata da sola per la totalità dell’unità politica. Essa designa però nello stesso tempo anche un lato particolare e un elemento specifico di questa totalità. Così si può considerare lo Stato in senso stretto come la parte politica statica, il movimento come l’elemento politico dinamico e il popolo come il lato apolitico crescente sotto la protezione e all’ombra delle decisioni politiche” *op. cit.* p. 185

<sup>23</sup> *Op. cit.* p. 186

<sup>24</sup> E prosegue “Esso viene riconosciuto come una semplice parte dell’unità politica e precisamente una parte fondata sull’organizzazione che sostiene lo Stato. L’insieme delle autorità e dei funzionari per sé solo non si identifica dunque più con la totalità politica né con una autorità di “superiore” riposante su se stessa. Oggi non si può più determinare la politica partendo dallo Stato, ma bisogna che sia determinato lo Stato partendo dalla politica” *op. cit.* p. 189.

La legalità dello Stato borghese, formalizzata e meccanicizzata, per ciò stesso “entra in opposizione al diritto, che permane buono nel contenuto”. Nello Stato nazionalsocialista “ essa riceve il significato secondario che le spetta, relativo perché strumentale; diventa il modo di funzionare dell’apparato statale delle autorità. Questa legalità è tanto poco identica col diritto del popolo quanto l’apparato statale con l’unità politica del popolo. *Al diritto nel senso sostanziale appartiene come prima cosa di assicurare l’unità politica* soltanto sulla base delle decisioni politiche incontestate, e in questo senso positive, il diritto si può poi spiegare in tutti i campi della vita pubblica in una crescita libera ed autonoma” (il corsivo è nostro).

Nell’opera suddetta il giurista di Plettemberg non insiste sul termine comunità, ma utilizza il bagaglio concettuale e la problematica del pensiero politico e giuridico “classico”. Manca il carattere pervasivo e “tentacolare” della comunità espresso da Höhn. Schmitt distingue tra direzione politica ed “amministrazione autonoma”; parla del Partito come *élite* (Pareto); organizza la comunità in un sistema tripartito, con ambiti distinti, di cui una delle “membra” è comunque decisiva rispetto alle altre (ed è l’*élite* a dirigere il “movimento”); distingue tra legalità (come modo di funzionamento dell’apparato statale) e diritto (e così via): tutte dicotomie e distinzioni “classiche” assenti nel saggio di Höhn.

9. Freund rileva che il “pubblico” è in primo luogo l’affermazione dell’unità (in relazione al saggio di Höhn è la comunità a costituire l’essenza di ciò che è pubblico) e fa notare l’esattezza del giudizio di Hegel relativo al popolo il quale “considerato senza il suo monarca e senza l’organizzazione necessariamente e immediatamente connettiva della totalità, è la moltitudine informe che non è più Stato, alla quale non spetta più alcuna delle determinazioni che esistono soltanto nella totalità *formata in sé* – sovranità, governo, giurisdizione, magistratura, classi ... Per il fatto che tali momenti che si manifestano a un’organizzazione, alla vita dello Stato si presentano .... cessa di essere quell’astrazione indeterminata”<sup>25</sup>. Nel

---

<sup>25</sup> *Lineamenti di filosofia del diritto*, prgrf 279 trad it. di F. Messineo, Bari rist. 1974.

pensiero di Hegel la connessione tra poteri, uffici e organi e relativi rapporti con il vertice e la base della sintesi politica è decisiva (per l'esistenza e la capacità d'azione della collettività politica); e non può, come si legge invece in Höhn, essere ricondotta al (solo) rapporto capo-seguito e al sentimento comunitario.

Freund sostiene anche, seguendo la tesi di Schmitt che "c'è sempre una pluralità di gruppi di natura diversa all'interno di un'unità politica ... anche al tempo dello Stato assoluto esistevano gruppi dalle diverse funzioni: chiese, corporazioni, confraternite, compagnie"<sup>26</sup>. I cui (potenziali, ma certi) conflitti devono essere decisi, e ciò compete "al potere, ovvero al Comando sovrano, che ha il compito di assicurare la concordia, di prendere le decisioni opportune"<sup>27</sup>.

A prendere le decisioni non è "la democrazia", "la classe" o "la comunità" ma un'autorità determinata; a doverle eseguire un'organizzazione da essa dipendente. A fare la differenza tra l'una e l'altra forma o tipo di *sintesi politica*, è a chi spetta di decidere e a chi d'eseguire le decisioni. Le altre differenze, pur importanti, non hanno il carattere *primario* di queste.

Il carattere pervasivo della concezione di Höhn riduce o annulla la distinzione tra pubblico e privato, e quella – avrebbe scritto Miglio – tra obbligazione politica e obbligazione-scambio<sup>28</sup>; è illuminante leggere a tale proposito il passo, sopra riportato, sulla concezione comunitaria dell'impresa<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *L'essence du politique*, Paris 1965 p. 211

<sup>27</sup> *Op. loc. cit.*

<sup>28</sup> V. Su detta distinzione G. Miglio, *Lezioni di politica*, Bologna 2011, pp. 153 ss.

<sup>29</sup> È appena il caso di rammentare che il tutto ovviamente nega la (dualistica) lotta di classe, riconducendola all'unità della comunità nazionale di destini. Sul punto è utile ricordare che, come scriveva Tönnies "La storia della comunità muove – in conformità alle determinazioni poste in luce –



10. Anche nella dottrina politica e giuridica anti-nazional-socialista le tesi di Höhn erano (ovviamente) criticate. Franz Neumann scrive che: “I più avanzati giuristi nazional-socialisti, Reinhard Höhn e Gottfried Neesse, respingono il concetto stesso di Stato e le loro idee sono ampiamente approvate. Entrambi respingono il concetto della personalità dello Stato come una mera costruzione liberale, poiché essi sostengono, se il concetto dello Stato venisse accettato, quelli che esercitano il suo potere sarebbero semplicemente i suoi organi”<sup>30</sup>.

Ernst Fränkel sostiene che la concezione giuridica nazional-socialista, su base biologica, “Si potrebbe definire nella teoria e nella prassi «biologismo» politico, si basa sul riconoscimento e sulla cura di «forze» vitali...Al di là del diritto naturale razionale e societario esiste un diritto naturale irrazionale e comunitario, fondato biologicamente, che viene ad

---

dalla premessa della perfetta unità delle volontà umane come stato originario o naturale, che si è conservato nonostante e attraverso la separazione empirica, atteggiandosi in forme molteplici secondo la natura necessaria e data dei rapporti tra individui diversamente condizionati”, *Comunità e società*, Milano 1999, p. 51.

<sup>30</sup> E prosegue “Secondo loro, invece, il potere politico in Germania si fonda sul Führer, che non è un organo dello Stato ma è la comunità, e non agisce come il suo organo ma come la sua personificazione” e “Questa teoria costituzionale nazional-socialista avanzata, benché attaccata persino da Carl Schmitt, ammette chiaramente che non è lo Stato a unificare il sistema politico ma che vi sono tre (a nostro avviso, quattro) poteri politici coesistenti, la cui unificazione non è istituzionalizzata ma solo personalizzata” e conclude che “le teorie della comunità del popolo e il *Führerprinzip* siano semplici maschere che coprono i poteri di apparati burocratici enormemente rigonfi. Ma, almeno un grano di verità può essere contenuto in queste teorie; vale a dire che è difficile dare il nome di Stato a quattro gruppi che entrano in trattativa. In effetti, eccettuato il potere carismatico del Führer, non vi è alcuna autorità che coordina i quattro poteri, nessun luogo dove il compromesso fra di essi può essere fondato su basi universali” v. *Behemoth*, trad. it. di M. Braccianini, Milano 1999, p.

aggiungersi alla lunga lista di varianti storiche del diritto naturale<sup>31</sup>; la distinzione tra “diritto naturale societario e diritto naturale comunitario fu formulata già dai giuspubblicisti del XVII secolo mediante la contrapposizione dei concetti di *societas e socialitas*”<sup>32</sup>; tra questi Leibniz. Descrive poi i “tipi ideali” del *diritto naturale societario* e del *diritto naturale comunitario*, i cui caratteri si attagliano con notevole precisione a quanto esposto da Höhn nel saggio qui commentato<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Der Doppelstaat* trad. it. di P.P. Portinaro, Torino 1983, p. 174.

<sup>32</sup> *Op. loc. cit.*

<sup>33</sup> “Il *diritto naturale comunitario* sostiene che fra gli individui singoli esiste un ordine armonico fondato sugli istinti naturali, che scaturisce dalla «volontà essenziale» dei componenti della comunità e ad essa corrisponde...Il *diritto naturale comunitario* vede nel diritto soltanto una forma di manifestazione della comunità, la cui coesione è prodotta e conservata da forze extragiuridiche. Il diritto svolge tutt'al più una funzione di appoggio...Il *diritto naturale comunitario* è portatore di un potere delegato. Quanto al suo contenuto, è determinato dalle forze terrene che lo hanno prodotto; da queste deriva la sua autorità temporalmente e spazialmente limitata. Il *diritto naturale comunitario* rifiuta la ragione non appena questa mette in questione la legittimità degli istinti, sulla cui affermazione esso invece si fonda...Il *diritto naturale comunitario* possiede un limitato ambito di validità cronologico, topografico come pure personale. La coscienza comunitaria, a cui deve la propria esistenza, emerge soltanto nel processo di differenziazione da altre comunità. Il *diritto naturale comunitario* è concepibile solo all'interno di un gruppo sociale concreto. Il *diritto naturale comunitario* non è egualitario in analogia alla forma originaria di tutte le comunità, la famiglia, che è fondata sulla disuguaglianza dei suoi membri ...Per il *diritto naturale comunitario* lo Stato è soltanto la secondaria espressione della primaria unità di tutti *i compagni di stirpe* (*Volksgenossen*). La comunità di popolo è una formazione biologica che esiste anche se non è organizzata in forma statale. Lo Stato è un fenomeno organico derivato dalla comunità di popolo intesa biologicamente”, *op. cit.*, p.p. 175-176.

11. Dopo questa rapida esposizione occorre considerare quanto di ciò che scrive Höhn appaia ancora rappresentativo non tanto di un modo concreto di concepire il diritto da parte di un regime politico dato ma in quale misura sia utilizzabile per la ricostruzione di connotati ed elementi costanti delle istituzioni, indipendentemente dalla specifica ideologia politica che le “conforma”. Se quindi la concezione comunitaria di Höhn, col suo carattere pervasivo e totalizzante ma poco determinato e precisato presenti ancora interesse per alcuni punti enunciati.

In primo luogo il concetto stesso di comunità: se quello di Höhn è un *ectoplasma* così evanescente e dai contorni sfuggenti, l’assenza di quello in buona parte della dottrina giuridica successiva al secondo conflitto mondiale, è frutto di una concezione riduttiva e limitata del diritto, una *coperta corta* che non considera la totalità dell’esperienza e (del *fenomeno*) giuridico<sup>34</sup>.

Ad esempio l’indeterminazione è un *limite* della concezione comunitaria di Höhn, ma è tuttavia accostabile alla contrapposizione nazione/costituzione/forma esposta da Sieyès in *Qu’est-ce-que le Tiérs*

---

<sup>34</sup> Come scrive Carl Schmitt sul carattere “limitato” del positivismo giuridico “possiede nel caso migliore, tanto e, nel caso peggiore, tanto poco valore quanto ne posseggono i trattati fra stati e le leggi interne alle quali esso aderisce. Del resto, per la scienza del diritto, esso non sta a significare altro che una funzione normativistica, il cui valore, come il valore dell’intera prospettiva positivistica caratterizzante il XIX secolo, è relativo o storicamente determinato. Esso *trascura intenzionalmente il significato dei contenuti e delle specificità del diritto, cioè il senso politico, sociale ed economico delle istituzioni e degli ordinamenti concreti e non può quindi pretendere, già per tale ragione, di possedere il monopolio del pensiero giuridico e di dire l’ultima parola sul nostro tema. Un’interpretazione ed una sistematizzazione di tipo scientifico-giuridico deve appunto tener conto del contenuto concreto delle norme e del senso specifico delle istituzioni*”v. *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (il corsivo è nostro), trad. it. di L. Cimmino (con introduzione di A. Carrino), Roma 1996, pp. 37-38.

*État*<sup>35</sup>. È chiaro che l'abate rivoluzionario calca la mano sulla *volontà* e sull'*associazione politica* (di individui liberi ed uguali), concezione perciò opposta a quella di Höhn, ma comune ad entrambi è che la comunità (la Nazione) è superiore e decisiva rispetto alla forma costituita (e costituenda) in cui si organizza. Al contrario di quanto ritengono in molti che la "forma" (intesa peraltro in senso normativistico, cioè riduttivo) prevalga sulla volontà e il consenso comunitario, di per sé elementi *metagiuridici* e perciò espunti.

Peraltro la comunità di Höhn che è il fondamento (e la *causa finale*) e dell'organizzazione dello Stato (sul punto v. anche E. Fränkel)<sup>36</sup> ricorda alcune considerazioni di Hauriou sull'istituzione-Stato; la quale "domata ed addomesticata" secondo Hauriou dal costituzionalismo post-rivoluzionario deve svolgere tre funzioni essenziali:

1) proteggere la società individualista a mezzo del governo, assicurarle la pace e l'ordine all'interno e all'esterno... 2) controllarla e renderle servizi attraverso l'amministrazione 3) Reprimere gli eccessi dell'individualismo<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> "La comunità non si spoglia affatto del diritto di volere; si tratta di una proprietà inalienabile, essa può solamente affidarne l'esercizio. Tale principio è sviluppato altrove" – "La Nazione esiste prima di ogni cosa, essa è l'origine di tutto. La sua volontà è sempre conforme alla legge, essa è la legge stessa. Prima di essa e al di sopra di essa non c'è che il *diritto naturale*" trad. it. di G. Troisi Spagnoli in *Opere*, Tomo I, Milano, pp. 254-255.

<sup>36</sup> "Hitler ha sostenuto: «Lo Stato è un mezzo per raggiungere un fine. Il suo fine consiste nella conservazione e nell'incremento di una comunità di creature fisicamente e moralmente omogenee...Stati che non servono a questo scopo sono costruzioni mal riuscite, anzi aborti. Ciò non cambia in considerazione del fatto della loro esistenza, così come il successo di un'associazione di filibustieri non può giustificare la rapina»" *op. cit.*, p. 176.

<sup>37</sup> V. *Precis de droit constitutionnel*, Paris 1929, p. 49.

Anche se Hauriou scrive di società e non di comunità<sup>38</sup>, l'istituzione-Stato è quindi la forma in cui s'organizza la *società*, la protezione dell'esistenza della quale è funzione essenziale di quello: il che vuol dire che *lo Stato è strumento della società*.

Inoltre una seconda analogia (nella "funzione") del concetto di comunità di Höhn con concezioni del tutto opposte ma omologhe, è che quello ha, come queste, l'effetto di depotenziare l'aspetto autoritario – e necessario – del comando. Così in certe concezioni dello Stato di diritto, inteso quale "governo di leggi, non di uomini", o in quella di Rousseau della volontà generale come "eliminazione" del comando, perché ognuno obbedisce a se stesso, avendo partecipato a deliberare la legge, la comunità col suo *idem sentire de re publica* (e anche di più) diventa un modo per minimizzare il lato "discendente" del rapporto politico (dal capo alla comunità) a vantaggio di quello ascendente (dalla comunità al capo).

Peraltro c'è un terzo punto di convergenza strettamente connesso al precedente: il rapporto tra "capo" e "seguito", richiamato più volte da Höhn. Il quale è il più chiaro e determinato del saggio. E *pour cause*: perché il rapporto tra capo e seguito, ovvero tra vertice e base della *sintesi* politica è la condizione essenziale dell'esistenza e della capacità d'agire della comunità: questo perché il presupposto del comando/obbedienza in una comunità (anzi in ogni gruppo politico organizzato) è insostituibile. Le sintesi politiche possono assumere diverse forme e costituire vari tipi: ma a tutti è essenziale che i comandi del vertice ottengano l'obbedienza e la minore possibile resistenza alla volontà dei governanti<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Tuttavia il termine *società* di Hauriou è prossimo (e non contrapposto) al significato di comunità (o più in generale, di "gruppo sociale" – ossia il *genere*). Al punto che quando si riferisce alla società "borghese" l'accompagna con l'aggettivo *individualista*.

<sup>39</sup> Nell'esposizione di Höhn mentre è chiaro il rapporto di direzione del *Führer*, non lo è come sia organizzato, in particolare nel lato *ascendente* se non sulla base, per appunto dell'*idem sentire*, dell'appartenenza, della storia. Mentre nei regimi democratici quello che Smend chiama integrazione

Vale al riguardo quanto scriveva Hegel distinguendo tra ciò che è necessario perché esista uno Stato e ciò che è, invece, accidentale<sup>40</sup>. Inoltre il richiamo continuo di Höhn al diritto “espresso” dalla comunità rammenta da un lato la distinzione tra diritto *statuito* e diritto consuetudinario; dall’altro lo *jus involuntarium*, la cui importanza è stata messa in evidenza – tra gli altri – da Santi Romano<sup>41</sup>.

Verosimilmente la considerazione che Höhn ha del diritto inglese è attribuibile al carattere consuetudinario (e quindi involontario, comunitario) di questo<sup>42</sup>.

---

*funzionale* (votazioni, plebisciti, accesso a cariche ed impieghi pubblici) è dettagliatamente prevista e regolata.

<sup>40</sup> Chiedendosi cosa sia necessario perché “una moltitudine formi uno Stato “Dobbiamo nella nostra considerazione, separare le due cose: ciò che è necessario, che cioè una moltitudine sia uno Stato e un potere comune, e ciò che invece è soltanto una particolare modificazione di questo potere e non rientra nella sfera del necessario, bensì appartiene, per il concetto, alla sfera del più o meno bene, per la realtà invece alla sfera del caso e dell’arbitrio” *Verfassung Deutschlands* trad. it. a cura di A. Plede, in *Scritti Politici* Bari 1961 p. 31

<sup>41</sup> “Del resto, anche fra gli Stati moderni ce ne sono alcuni che, non alla legge, ma alla consuetudine attribuiscono il primo posto nella produzione delle norme giuridiche. Così, come è noto, l’Inghilterra, dove la «*common law*» è considerata la base di tutto il diritto e la legge scritta interviene solo quando è indispensabile, con la figura di un «emendamento» della prima” v. *Principi di diritto costituzionale generale* Milano 1947 p. 91

<sup>42</sup> Sul punto v. Santi Romano “Del resto, anche fra gli Stati moderno ce ne sono alcuni che, non alla legge, ma alla consuetudine attribuiscono il primo posto nella produzione delle norme giuridiche. Così, come è noto, l’Inghilterra, dove la «*common law*» è considerata la base di tutto il diritto e la legge scritta interviene solo quando è indispensabile, con la figura di un «emendamento» della prima. Contrariamente all’opinione del Bentham, che del resto anche agli «statuti» del parlamento rivolse critiche acerbe, la dottrina inglese ritiene che alla volontà del legislatore, che può essere

Bisogna tuttavia considerare che la concezione di Höhn di una produzione prevalentemente (o quasi totalmente) spontanea del diritto era ampiamente contestata dai giuristi antinazisti, tenuto conto che nel Terzo Reich non mancava certo potere *statuente* e momento “autoritativo” onde appare *forzata* ed *edulcorata*, come sopra cennato. Anche se in ogni ordinamento convivono sia l’aspetto autoritativo che quello spontaneo-consensuale cioè, sotto un diverso profilo, il comando e l’obbedienza.

Piuttosto occorre considerare il saggio di Höhn uno dei contributi più consequenziali alla “spoliticizzazione” dello Stato, tipica del XX secolo, espressa da Carl Schmitt nel *Begriff des politischen*; in particolare nella “Premessa” al testo del 1932<sup>43</sup>.

Anche il connotato della volontà viene messo in ombra nel saggio di Höhn e più ancora se riferito allo Stato; ad esempio a fare un confronto con il pensiero di Gentile, tutto incentrato sullo Stato, sul suo rapporto con il cittadino e sul diritto come volontà dello Stato<sup>44</sup>

---

arbitraria e sbagliare, sia da preferire la comune convinzione giuridica, nella quale si esprime direttamente e genuinamente la saggezza del popolo” *op. loc. cit.*.

<sup>43</sup> L’epoca della statualità sta ormai giungendo alla fine: su ciò non è più il caso di spendere parole... Lo stato come modello dell’unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato... Vi fu realmente n tempo in cui era corretto identificare i concetti di ‘statale’ e di ‘politico’. Infatti allo Stato europeo classico era accaduto qualcosa di assai improbabile: di creare la pace al suo interno ed eliminare l’inimicizia come concetto giuridico” trad. it. di P. Schiera ne *Le categorie del politicoi*, p. 90, Bologna 1972.

<sup>44</sup> Che è in molte affermazioni incompatibile con quello di Höhn. Per Gentile, ad esempio “Non è la nazionalità che crea lo Stato; ma lo Stato crea (suggella e fa essere) la nazionalità. Che *conquistando* la propria unità e indipendenza celebra la sua volontà politica, realizzatrice dello Stato”; la

12. Altre idee di Höhn sono comunque trasmigrate, o comunque presentano analogie – sotto diversa veste ideologica, con differenti termini e scopi - in alcune concezioni della successiva dottrina giuridica. Così l'affermazione che il Giudice nel regime nazionalsocialista è “posto in libertà” e rileva solo il suo “legame con i fondamenti in termini di visione del mondo quali determinano l'intera vita del popolo”, a prescindere con i collegamenti con le (precedenti) teorie del “diritto libero” può accostarsi alle concezioni, successive, che vedono il Giudice quale interprete - più che di norme - di principi, valori e anche interessi. Del pari il richiamo alla “visione del mondo” comunitaria è analogo a quelli alla tavola dei valori, ai principi costituzionali, e differisce da questi principalmente perché non si basa su un supporto scritto, qual è la costituzione<sup>45</sup>.

Quel che invece appare irrealistico (e quindi impossibile) è la – pressoché assente - trattazione della forma politica, onde non è chiaro in che modo la comunità agisce – se non attraverso il *Führer* (ma così si ritorna alla forma, sia pure ridotta all'osso, dei pieni poteri). Il problema della necessità della forma, al di là del diritto a dare forma, è di rendere la comunità capace di esistere ed agire. E senza quella l'una, ma ancor più l'altra sono impossibili: a meno di non integrarle, come un po' fa in sordina Höhn, con i *Führerbefehle*.

Teodoro Klitsche de la Grange

---

“volontà dello Stato è diritto (pubblico o privato, secondo che regola i rapporti tra Stato e cittadini, o tra cittadini e cittadini); quanto al rapporto governanti-governati “come il diritto positivo è negato nell'attualità dell'azione etica, così ogni opposizione di Governo e governati cade nel consenso di costoro, senza il quale il governo non si regge”: quindi coazione e consenso sono complementari e ambedue necessari, v. *Genesi e struttura della società*, rist. Firenze 1987, pp. 57-60.

<sup>45</sup> V. sul punto le interessanti considerazioni di L. M. Bandieri *Dallo Stato di diritto al neo-costituzionalismo* in *Behemoth* online, n. 54.



## VIOLENZA E DIFESA (II)

1. Dopo l'omicidio plurimo di Milano, dove taluno ha visto l'effetto delle campagne di de-legittimazione della magistratura, talaltro la mera azione di uno squilibrato (anche perché una sola delle vittime era magistrato), si è aperto (o ri-aperto) un dibattito più che una riflessione (anche perché diversi interventi denotano di essere punto o poco *riflessivi* sulla violenza e sul farsi giustizia da soli) con tutti i consueti corollari (disciplina delle armi e così via).

C'è financo qualcuno che ha voluto connettere la violenza al liberismo accomunati dall'essere entrambi *esaltatori* del privato rispetto al pubblico. Tesi che fa sorridere, non solo a leggere i classici del liberismo, ma più ancora l'evanescenza dei "punti di contatto".

Il dibattito è antico: perché, se vogliamo (ampliandone la portata) parte dal famoso dialogo tra Antigone e Creonte, dove la figlia di Edipo, tuttavia astenendosi da ogni violenza, contesta il diritto, rivendicato da Creonte quale sovrano di Tebe, di dare alla città leggi non conformi a quelle tradizionali d'origine divina. Prosegue poi – tra l'altro – nelle pagine dei teologi cristiani (in particolare, ma non solo, sulla *quaestio* del tirannicidio), arriva in una celebre opera letteraria come Michel Kolhahaas di Kleist e, passando per la dottrina giuridica (e le codificazioni) arriva fino ai giorni nostri e ad internet.

In realtà nella storia umana la violenza come mezzo di realizzazione-esecuzione di una pretesa legittima (non è il caso di Milano) non è stata prevalentemente riservata al potere pubblico, ma *distribuita* tra quello pubblico e non pubblico. Facendo molta attenzione a tale distinzione (semplificata), perché spesso nel "privato" si deve leggere il diritto di istituzioni *subordinate* a quella *egemone*, avrebbe scritto Santi Romano (tribù, gruppi gentilizi, signori feudali) ad esercitarlo. Quindi riservato a taluni e non pertinente a tutti.

Con l'avvento dello Stato moderno il monopolio della violenza legittima appartiene allo Stato. Il quale comunque ha dovuto lasciare qualche

“valvola di sfogo”, anche perché non può garantire la sicurezza totale: per avere la quale ad ogni cittadino dovrebbe affiancare un carabiniere. Quindi come tutti gli ordinamenti, ha riconosciuto il diritto (l’esimente) di legittima difesa (art. 52 del codice penale).

Già Cicerone diceva al riguardo nell’orazione *Pro-Milone* che la legittima difesa è un diritto (dell’individuo) perché *“ratio doctis et necessitas barbaris et mos gentibus et feris natura ipsa praescrpsit, ut omnem semper vim quacumque ope possent a corpore, a capite, a vita sua propulsarent, non potestis hoc facinus improbum iudicare, quin simul iudicetis omnibus qui in latrones inciderint, aut illorum telis aut vestris sententiis esse pereundum”*<sup>46</sup>. Tuttavia la razionale argomentazione (e la splendida prosa) di Cicerone non è condivisa da parecchi.

In una trasmissione televisiva di qualche giorno orsono un rappresentante del PD, dibattendo con Salvini, confondeva la legittima difesa con la “giustizia fai da te”; confusione bizzarra perché in un caso si tratta di difendere, nell’immediato, beni propri, nell’altro di “realizzare” propri diritti. Con la prima si difendono i propri (irrinunciabili) diritti alla vita e all’incolumità: con l’altra pretese le più varie e diverse (anche meramente patrimoniali).

Da ciò – e da altro – derivano una serie di confusioni ed equivocazioni – spesso volute – che è il caso di evidenziare.

2. La prima è che dove c’è la violenza non c’è il diritto e altri *idola* simili. Nella realtà questo sarebbe condivisibile se gli uomini fossero tutti buoni, pacifici ed ossequienti alle leggi. Ma dato che non è così, di guisa che la

---

<sup>46</sup>... dalla ragione per i saggi, dalla necessità per i barbari, dal costume per tutti i popoli e dalla natura stessa per le bestie, è stato prescritto che ognuno debba sempre respingere con ogni mezzo qualsiasi violenza che lo minacci nel corpo, nel capo, nella vita; voi non potreste giudicare ingiusta questa difesa senza giudicare, nello stesso tempo, che chiunque sia incappato nei briganti debba soccombere o per le loro armi o per le vostre sentenze” (*Pro-Milone XI*).

(principale) ragione per la costituzione di un potere pubblico è proprio la innata tendenza degli uomini a trasgredire le leggi, violare i diritti altrui e prevaricare il prossimo, l'argomento è irrealista, oltre che contraddittorio perché vale anche per lo Stato, principale produttore del diritto e monopolista della violenza legittima. In una società dove tutti gli uomini fossero angeli, e gli uomini fossero governati dagli angeli - è scritto nel "Federalista" - non ci sarebbe necessità né di governi, né di controlli sui governi. Ma siccome non è così bisogna istituire l'uno e gli altri. All'inverso di quanto credono i fautori della contrapposizione criticata la forza è necessaria al diritto e non opposta a questo. Se viene usata contro il diritto, allora - che il trasgressore sia privato che un pubblico ufficiale - occorre reprimerla (contrapponendole una *forza superiore*).

3. La seconda tesi, per così dire, ultra-hobbesiana, è che il monopolio della forza del Leviatano è positivo perché impedisce il dilagare della violenza privata, esiziale alla coesione e all'ordine sociale (*bellum omnium contra omnes*). Solo che il filosofo di Malmesbury non risulta che l'avesse mai esteso alla legittima difesa: il comandamento cristiano è "non uccidere" non "non difenderti". Tale tesi ha, rispetto alla precedente, il vantaggio di un presupposto realistico, ma costituisce comunque una *fiduciosa esagerazione* della capacità ordinatrice del sovrano.

Fiducia che non aveva neanche Hobbes. Infatti scrive "Un patto, che non mi difende dalla forza con la forza, è sempre vano, poiché - come ho mostrato prima - nessuno può trasferire o abbandonare il proprio diritto di salvarsi dalla morte, dalle ferite, dalla prigione ..." <sup>47</sup> e chiarisce che un simile patto - che impedisca l'autodifesa del suddito - sarebbe "senza effetto" <sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cap. XIV del *Leviathan*, trad. it. Bari 1974 p. 122

<sup>48</sup> V. "Ho già mostrato nel cap. XIV, che i patti, che impediscono ad un uomo di difendere il proprio corpo, sono senza effetto; perciò, se il sovrano comanda ad un uomo - per quanto giustamente condannato - di uccidere, ferire o mutilare se stesso, o di non resistere a quelli, che assalgono, o di astenersi dal prendere cibo, aria, medicina o altra cosa, senza della quale

4. L'altra convinzione diffusa è quella che prescrive di non far ricorso alla violenza (in nessun caso). A prescindere dalla (pretesa) derivazione evangelica, sottolineata da Max Weber, è sicuro che il tutto è contrario alla funzione (principale) del diritto, che è (uno) strumento per garantire (la regolazione de) l'ordine sociale. E che si regge sulla distinzione tra lecito e illecito ossia tra permesso e vietato. Una società dove tutto fosse permesso o al contrario, vietato, regole giuridiche (oltre quella fondamentale) non avrebbero senso. Se a una violazione del diritto non si reagisce – diverso è il problema di chi e come reagisce – si ottempera al precetto di non violenza ma si collabora alla dissoluzione dell'ordine sociale e della distinzione tra condotta lecita e illecita. Si può replicare – come anticipato - che il problema non è di non reagire, ma di chi è abilitato a farlo. Vero: ma proprio perciò, e ricollegandoci alla prima tesi criticata, il divieto non è affatto assoluto e generale, anzi, la regola è che, in una società ordinata, **si deve** reagire (come scriveva Jhering nel "Kampf um's Recht"); e ciò talvolta compete ad uffici pubblici, tal'altra alla parte lesa (con i mezzi *ordinari*). Ma in casi eccezionali si ha facoltà di contrapporre la violenza alla violenza (*vim vi repellere licet*).

Onde assicurare il diritto (la distinzione ha permesso e vietato) la violenza è necessario; peraltro, come tutte le condotte umane, può essere permessa o vietata (a seconda che sia lecita o meno). Cosa che capita non solo a questa, ma anche all'amore, al commercio e all'industria. C'è un amore lecito (tra adulti consenzienti) ma anche non lecito (tra adulti e minorenni e così via); un commercio lecito (quasi tutto) e illecito (quello di droghe, organi espantati, oggetti rubati); e così potrebbe continuarsi all'infinito.

L'interdetto alla violenza, e alla distinzione tra quella lecita ed illecita, a tacer d'altro, è dissolutorio del senso del diritto, del vincolo sociale e, in certi casi, dell'unità e dell'esistenza politica.

5. Un'altra tesi che si associa alle esposte è che il ricorso alla violenza del pluriomicida di Milano sarebbe l'altro aspetto della violenza nelle relazioni

---

non potrebbe vivere, quell'uomo, ha la libertà di disobbedire" *op. cit.*, p. 192

“internazionali” (intendendo con ciò anche quella dei movimenti non statali come movimenti partigiani, califfato e così via).

Tuttavia tale violenza “internazionale” ha un carattere pubblico che manca al pluriomicida di Milano, che ha ucciso per motivi strettamente personali e privati (dichiarazione di fallimento e conseguente giudizio penale). È inutile ripetere tutta la problematica sulla violenza (fino alla guerra) praticata da soggetti non statali, particolarmente approfondita nel XX secolo da giuristi come Carl Schmitt e Santi Romano. Resta il fatto che se Ali la-pointe, fosse andato a parlamentare per l'indipendenza dell'Algeria (invece che mettere bombe), ad Algeri governerebbe ancora Jacques Soustelle. E peraltro non è affatto sicuro che la condanna della violenza in conflitti pubblici (guerre di liberazione, resistenze contro governi tirannici, occupazioni militari straniere) sia largamente condivisa dall'opinione pubblica, come, in genere, quella per liti private.

6. L'altra tesi è che ad alimentare la violenza internazionale sia il “virus della violenza nella forma del fanatismo religioso” (v. Guido Rossi sul Sole 24 ore del 12 aprile 2015): ciò è in larga misura vero, da quando, per l'appunto e a seguito del crollo del comunismo, a ritornare in auge, quale motivo di guerra, è la religione. In ciò l'articolo citato va d'accordo con quanto sostiene il personaggio di Rediger nell'ultimo romanzo di Houellebecq. Ma non è vero che anche in assenza di religione come principale motivo di guerra – come accaduto in gran parte del secolo passato e del precedente – i conflitti, estremamente barbari e spietati, siano mancati. Anzi proprio le ideologie pragmaticamente atee - come il comunismo – o intrinsecamente irreligiose, come il nazismo, ne hanno provocato i più sanguinari.

7. In definitiva occorre ricordare, tra i molti, quanto sosteneva Proudhon, che la guerra (ossia la violenza del gruppo politico) “domina, regge con la religione, l'universalità dei rapporti sociali. Tutto nella storia della umanità, la suppone. Nulla si spiega senza di lei; nulla esiste senza di lei: chi sa la guerra, sa il tutto del genere umano”. Cui occorre aggiungere la (consueta) lezione di Hobbes che la conflittualità, se non è politica e organizzata, è comunque così connaturata alla natura umana, che deflagra nella forma di guerra civile, fino a quella privata. Come scriveva Montherlant, questa (la

civile) è la vera guerra, quella “del vicino contro il vicino, del rivale contro il rivale, dell’amico contro l’amico”.

Teodoro Klitsche de la Grange

## LE SPINE DELLA LEGALITÀ

1. L'invocazione alla legalità è una delle più insistenti in Italia negli ultimi anni: a ragione perché le trasgressioni alla legislazione in vigore (spesso da parte di funzionari ed uffici pubblici) sono così diffuse, che non potrebbe essere diversamente. Quando poi si si parla specificamente di corruzione – che dell'illegalità è una delle (principali) componenti - si apre un dibattito che si fatica a contenere.

Ma cos'è la legalità? Specificarne gli aspetti serve a capire quando quell'invocazione è rettamente posta e quando non lo è (o lo è solo in parte). E soprattutto quali siano gli *idola* della legalità cioè quelle apparenze – per lo più ingannatorie – che ne celano la vera natura e i vari interessi che muovono certi *pasdaran* della medesima.<sup>49</sup>

2. In primo luogo il più frequente *topos* della legalità è quello risalente a Pindaro, del *nomos basileus*, ossia del governo di leggi, non di uomini. È una nobile aspirazione, ma è comunque, a prenderla alla lettera, impossibile. Perché ogni governo è di uomini su uomini. E quindi a chi le presta fede incondizionata, è acconcio il giudizio di Gaetano Mosca: che è “una furberia da ipocrita o il sogno di uno sciocco”. Diverso è considerarla come (nobile) aspirazione: una tendenza che deve essere conciliata con una realtà per cui ogni comando è comunque opera di un essere e, quindi, di una volontà umana e che il momento dell’“applicazione” della legge (al caso concreto) è insopprimibile. Anche se una legge è ispirata a ragione ed equità, non è detto che l'applicazione sia conforme alle norme “benintenzionate”. Come scriveva de Maistre “L'uomo, per il fatto di essere contemporaneamente morale e corrotto, giusto nell'intelligenza e perverso

---

<sup>49</sup> Freund così la definisce anche al fine di distinguerla dalla legittimità “La legalità, invero, è stabilita e garantita dal governo, intendendo questo non solo quale organo esecutivo nel senso della della teoria della distinzione dei poteri, ma l'istanza generale e suprema che fissa norme, convenzioni e formalità volte a facilitare il commercio tra i membri di una collettività”. Questo perché ha il monopolio della violenza legittima, anche se ripartita tra diversi organi ed uffici. *Essence du politique* Paris 1965 pp. 261-262.

nella volontà, deve necessariamente essere governato”<sup>50</sup> (cui è d’uopo aggiungere che occorre “governare” anche i governanti). Espungere o ridurre al minimo l’arbitrio, l’intenzione, l’errore umano nell’“applicazione” delle leggi è lodevole, ma impossibile se lo si crede sempre attuabile: cioè universale e senza eccezioni.

3. In secondo luogo c’è la concezione secondo la quale se esiste una norma regolatrice allora si applica “meccanicamente” una regola a cui non pertiene un comando umano (conseguenza analoga e complementare a quella sopra esposta).

Ma in realtà la legge “senza comando” (la pura regola) è illusione. Una norma senza comando, semplicemente, non è una norma giuridica. Scriveva Carnelutti che “il comando è l’elemento indefettibile dell’ordinamento giuridico o, in altre parole, il prodotto semplice o primo del diritto; già fu detto che se l’ordinamento fosse un organismo, il comando ne rappresenterebbe la cellula. Alla formula della imperatività si oppone l’altra della *normatività*, coniata per significare che non tanto l’ordinamento è formato da comandi quanto da norme giuridiche. Perché il carattere dell’ordinamento giuridico debba ravvisarsi nella imperatività, non nella normatività risulta chiaramente da quanto fu esposto nel primo capo”<sup>51</sup>.

E ne spiegava la ragione, criticando la teoria normativistica in modo singolare cioè attribuendole “l’equivoco tra leggi naturali e leggi giuridiche

---

<sup>50</sup> *Du pape*, trad. it., Milano 1995, p., 155.

<sup>51</sup> E prosegue “Non si nega, certo, l’esistenza di norme giuridiche, intese come leggi naturali relative al diritto, cioè ricavate, come fu descritto, dall’esperienza delle sanzioni; ma non sono queste le leggi, che servono ad imporre l’etica all’economia, e perciò, ottenendo lo scopo del diritto, ne rappresentano il risultato; il carattere specifico di codesto risultato è, come s’è veduto, non quella costanza di rapporti tra fatto e fatto o tra cosa e cosa, in cui si manifesta l’ordine dell’universo, ma un’azione umana diretta ad avvalorare codesto ordine mediante la combinazione del precetto con la sanzioni, onde risulta il comando”, v. *Teoria generale del diritto*, Roma 1946, p. 68.



onde s'è creduto che pur le leggi giuridiche esprimano la costanza tra due ordini di fatti: idea ben giusta se si riferisce alle leggi dell'accadere giuridico o leggi del diritto, le quali non sono che leggi naturali al diritto"<sup>52</sup>. Ossia che una norma sia in effetti rispettata ed osservata è il risultato di una constatazione empirica a carattere sociologico (qual è la percentuale di condotte osservanti rispetto a quelle trasgressive?). Ma è illusorio che lo sia sempre; infatti Carnelutti prosegue "altro è il dato, che i giuristi rappresentano veramente con il concetto di legge, come risulta dalla comune osservazione che le leggi giuridiche possono e le leggi naturali non possono essere violate: poiché appunto la natura della legge sta in ciò che nulla può l'uomo contro di essa, è proprio la possibilità della violazione che mette in chiaro la differenza e contrappone alla legge naturale il comando o, in altri termini, la legge artificiale". In ciò riprendeva la concezione di Spinoza<sup>53</sup> e di Del Vecchio.

Santi Romano d'altra parte faceva rilevare che non è necessaria la norma perché esista un ordinamento giuridico. Scrive infatti che "storicamente si danno, com'è, del resto, notissimo, esempi di ordinamenti giuridici, in cui non si rinvencono norme scritte o anche non scritte, nel senso proprio della parola"<sup>54</sup>. Il che significa che un ordinamento può esistere senza

---

<sup>52</sup> *Op. loc. cit.*

<sup>53</sup> V. *Trattato politico*, Torino 1957, pp. 204-205.

<sup>54</sup> E prosegue "È stato detto più volte che è possibile concepire un ordinamento, che non faccia posto alla figura del legislatore, ma solo a quella del giudice. Ed è ripiego, suggerito dalla nostra mentalità moderna, ma non corrispondente alla realtà, il dire che in questo caso il giudice, nel medesimo tempo in cui decide il caso concreto, pone la norma che presiede al suo giudizio. La verità è, invece, che questo può essere determinato dalla c.d. giustizia del singolo caso, dall'equità o al altri elementi che sono qualche cosa di ben diverso dalla norma giuridica vera e propria, che, per sua natura, concerne una serie o classe di azioni ed è quindi astratta e generale. Se così è, il momento giuridico, nell'ipotesi accennata, deve rinvenirsi, non nella norma, che manca, ma nel potere, nel magistrato, che esprime l'obbiettiva coscienza sociale, con mezzi diversi da quelli che sono propri di ordinamenti più complessi e più evoluti", v. *L'ordinamento giuridico*, rist. Firenze 1967, pp. 20-21.

norme ma non senza un'organizzazione del potere che comandi ed assicuri che i comandi siano osservati.

D'altra parte l'aspetto imperativo della legge e quindi delle norme che essa pone, è prevalente, almeno quantitativamente, su quello regolativo.

Basta ricordare le leggi-provvedimento: ma anche altri tipi di legge sono *indebolite* nei caratteri di generalità, astrattezza (e durata) che dovrebbero essere connotati della legge in senso ideale (alla Rousseau). Così le c.d. leggi-fotografia, le leggi a "tempo", le leggi di deroga o di dispensa *ad hoc*, e così via. Le quali hanno comunque sia il carattere dell'imperatività, sia quello d'essere espressione della volontà del legislatore, sia di essere orientate, almeno molte di esse, più a raggiungere uno scopo, prima che dare una regola generale, la quale può mancare.

4. Bisogna poi ricordare che la legge ha un legislatore, cioè una volontà che la pone: molte concezioni – e ancor più le convinzioni diffuse (spesso *idola*) - tendono a far dimenticare tale aspetto.

Ad esempio: una legge voluta da un dittatore come Stalin o Hitler *legalmente* dev'essere obbedita (se vigente) indipendentemente da chi ne fosse il legislatore. Il tutto ha indubbiamente una giustificazione *legale* (se non è abrogata, va osservata), e pratica (spesso tali norme hanno una validità ed opportunità "tecniche", a prescindere dalle qualità morali o politiche di chi le ha volute). Ciò non toglie che ad alcune di quelle leggi sarebbe doveroso disobbedire. Ossia compiere *volontariamente* un atto di disobbedienza. Ma dall'oblio (e dalla "messa tra parentesi") del legislatore (cioè del *fattore* delle leggi) è occultato (o minimizzato) il fatto che comunque, come sosteneva Trasimaco, la legge è l'utile del potere, perché è la volontà di questo che la pone<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Riportiamo il notissimo passo della *Repubblica*, I, 338 "ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con le leggi democratiche, la tirannide con le leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile; e chi se ne allontana, lo puniscono come trasgressore sia della legge sia della giustizia. In ciò

Il discorso di Trasimaco si presta peraltro ad un altro aspetto “problematico” della legalità (ma connaturale ad ogni tipo di esercizio del potere): che questo, anche se non tirannico – anche tramite le leggi - persegue (per lo più e talvolta quasi sempre) il proprio utile, cioè – principalmente – la conservazione del proprio potere.

5. Altra confusione è quella tra legalità come fonte (e regola) dei poteri pubblici (amministrativi e giurisdizionali) e legalità quale decisione dell’interprete (pubblico) su ciò che debba essere applicato come legge e soprattutto su chi decida su ciò.

Per una curiosa proprietà transitiva nell’immaginazione corrente i poteri, le qualità, l’“appetibilità” della legalità passano ai (tanti) funzionari che la interpretano, e così la “volontà generale” diventa (assolutamente) particolare, senza perdere nulla dell’aura mistica che la circonda. Invece, ed in ispecie in uno Stato basato (anche) sul principio di legalità confondere l’una e gli altri contraddice, in primo luogo, a tale principio.

Infatti proprio perché soggette alla legge, amministrazione e giurisdizione non godono neanche indirettamente di poteri *sovrani* (che sarebbe il senso *massimo* sotteso a tale convinzione).

A ben vedere neppure il legislatore ne gode (anche se ha il potere di disporre le leggi che regolano gli altri poteri pubblici), a meno che non gli competa (anche) il potere costituente. In genere ha solo – in uno Stato contemporaneo – la libertà di regolare legislativamente, assai maggiore di quella che può *legittimamente* praticarsi dalla P.A. o (ancor meno) dal Giudice. La confusione è data dal fatto che nei rapporti con gli utenti alle amministrazioni (ed agli uffici giudiziari) sono attribuiti dalla legge notevoli prerogative e potestà d’imperio che le pongono su un piano più elevato di quello dei singoli cittadini, ma sempre in forza e nei limiti di speciali

---

dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l’utile del potere costituito. Ma, se non erro, questo potere detiene la forza; così ne viene, per chi sappia ben ragionare, che in ogni caso il giusto è sempre l’identica cosa, l’utile del più forte”, trad. it. di F. Sartori, Bari 1997, p. 43.

disposizioni di legge. Orbene proprio il fatto che tali potestà e prerogative sono conferite dalla legge e che perciò le amministrazioni godono di poteri non originari bensì derivati da quella, alla quale sono vincolate, fa escludere nel modo più certo che quella superiorità possa mai considerarsi sovranità (o un quissimile di questa). Infatti al termine sovranità spetta un significato molto preciso che secondo la celeberrima definizione del Bodin, è *summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas* (e i funzionari sono comunque una “classe” particolare di sudditi).

6. Anche qui si riscontra peraltro un salto logico, corollario della legge di Hume<sup>56</sup>, di cui al passo prima citato di Carnelutti: il funzionario (l'applicatore) della legge *deve* applicare la norma e allora la *applica* (s'intende correttamente); ma dato che da una proposizione deontica non può trarsi una conclusione di fatto, l'unica certezza che ne deriva è che, invece, la può trasgredire, altrimenti non sarebbero spiegabili né la norma applicanda né i controlli, le sanzioni, le responsabilità che in tutti gli ordinamenti giuridici, ed in particolare in quelli liberaldemocratici molto sviluppati e *penetranti*, sono volti ad assicurare che questo non accada, almeno nel maggior numero possibile di casi<sup>57</sup>.

Weber a tale proposito descriveva i caratteri del diritto moderno razionale-legale cui aspira la borghesia, e che ha portato – tra l'altro – alla codificazione. La borghesia vuole « un diritto univoco, chiaro, sottratto tanto all'arbitrio amministrativo irrazionale quanto ai perturbamenti irrazionali derivanti da privilegi concreti. Ma una garanzia di diritti indipendenti dall'arbitrio del principe e dei funzionari non risponde

---

<sup>56</sup> E' quella notissima esposta ne il *Trattato sulla natura umana* trad. it. di P. Guglielmoni, Milano 2001 p. 900 ss., in particolare p. 929

<sup>57</sup> Il fatto che nel pensiero e nella dottrina politica e giuridica borghese (e non) sia visto con estrema diffidenza il funzionario “applicatore” è stato da chi scrive ricordato in più di uno scritto. Rinviamo, in particolare per le citazioni di politici e giuristi borghesi *Funzionarismo*, Macerata 2013, pp. 19-28.

assolutamente alle *genuine tendenze di sviluppo intrinseche della burocrazia*»<sup>58</sup>.

Quindi tra tali aspirazioni e realizzazioni c'è uno iato (e un conflitto). Che gli ideologi – partigiani delle legalità, alcuni volutamente, trascurano.

7. L'altro aspetto trascurato dalla "legalità" è che può diventare un comodo espediente per deresponsabilizzare il funzionario. Il funzionario che "applica" la legge si "copre" con le norme. Come scrive M. Ledeen (per i capi politici) "Il leader che applica con rigore le leggi, d'altro canto, è al sicuro dall'odio popolare per il semplice fatto di «obbedienza al codice». Se il popolo è infelice, il loro malcontento si riverserà primieramente sulle leggi; non è colpa tua. Tu non devi sembrare il responsabile di tutto quello che succede. Devi prenderti il merito per le buone notizie, ma la colpa di quelle cattive ricada su di altri"<sup>59</sup>. Per cui tale astuzia è una fruttuosa occasione anche per il funzionario. La legalità, spesso se unita alle garanzie istituzionali del funzionario, riconosciute dallo Stato di diritto, diventa così un confortevole paravento. Prendere decisioni in prima persona (cioè "libere" o *latamente* discrezionali) e riferibili quindi alle volontà del decisore – che è poi la caratteristica che, secondo Weber, distingue politico (e imprenditore) da un lato – burocrate dall'altro – implica responsabilità e coraggio. Seguire (applicare, interpretare) leggi, circolari, istruzioni è assai più comodo e giustifica con quelli (spesso pretesi) del legislatore, gli errori commessi dal funzionario. Peraltro come scrive Gilles Dumont, alla fine la dottrina del diritto che meglio esprime la "centralità" della norma, cioè il normativismo è quella che si risolve nella pratica (e nell'immaginazione collettiva), nella *centralità* dell'interprete e della conseguente *intangibilità* della sua interpretazione. Il che significa trasferire dalla legge all'apparato di applicazione delle leggi, i caratteri (e i valori positivi) di quella. Cioè in una legittimazione succedanea dell'apparato burocratico.

D'altronde sosteneva Carrè de Malberg, la *stufenbau*, cioè l'ordine "gerarchico" delle norme, non è altro che il riflesso dell'organizzazione

---

<sup>58</sup> V. *Wirtschaft und Gesellschaft* trad. it. Di Casabianca-Giordano, Milano 1980, p. 161-162 (il corsivo è nostro).

<sup>59</sup> V. *Il Principe dei neocons*, Nuove idee Roma 2004 p. 133

gerarchica dello Stato. Ma se invece che un ordinamento/subordinazione tra vari organi, realizzato (anche) attraverso la validità-invalidità degli atti (il Parlamento rispetto agli uffici amministrativi e giudiziari) si dà rilievo decisivo al rapporto *tra e con gli atti* (il funzionario subordinato alla legge, ma garantito nei confronti dell'organo legislativo) nella realtà concreta a definire cos'è il diritto del caso singolo, regolato con la sentenza o il provvedimento, è l'interprete della norma sovraordinata, cioè il funzionario.

8. Un altro aspetto della legalità, strettamente connesso al primo, è che fare una legge non significa *risolvere un problema*. Anche se spesso può costituire un buon passo avanti. Ma la convinzione contraria è così (apparentemente) diffusa che la classe politica non appena un caso allarma l'opinione pubblica, si precipita a garantire – e il più delle volte lo fa – che creerà una legge (*ad hoc*) nuova e naturalmente migliore. Il più delle volte – com'è agevole riscontrare, ad esempio nel caso della corruzione, oggi (come sempre) all'attenzione dell'opinione pubblica – la legge c'era, solo che era (ed è) poco o male applicata. E ciò costituisce un problema non di “lacuna” legislativa, ma, per così dire, di “lacuna” applicativa. Tuttavia se il rimedio alla prima lacuna è ovviamente quella di fare la legge mancante, dare la medesima soluzione nel secondo caso è del tutto inutile, non per altro perché non è quella *la causa*. Ma ridisciplinare gli uffici, emarginare o allontanare funzionari inetti (e talvolta corrotti) è molto più difficile che cambiare parole, virgole e numeri sulla Gazzetta Ufficiale. Per una classe politica decadente e debole è una tentazione irresistibile quella di “accontentare” l'opinione pubblica senza scontentare le burocrazie che, come scriveva Miglio, sono componenti dell'*aiutantato* del potere.

9. L'opinione pubblica tende poi a confondere la legalità con la legittimità; chi ha il potere – ancor più le classi dirigenti deboli e/o decadenti – ha interesse ad alimentare tale confusione.

Nella realtà se è vero che fa parte della concezione moderna della legittimità la credenza nella legge come razionalizzazione del potere – opinione in larga parte condivisibile – è certo che la legalità non può né sostituire né soppiantare la legittimità; ma solo esserne una stampella. Ciò

principalmente per la diversità delle cose (e dei due concetti), che si distinguono per più profili:

a) in primo luogo la legittimità è ritenuta generalmente (Weber, Ferrero, Freund) la convinzione dei governati che i governanti abbiano il diritto ad esercitare il potere. Il principio/i sui quali la legittimità si fonda possono esse vari (elezioni, ereditarietà, democrazia diretta o rappresentativa), ma la questione del “principio migliore” è secondaria. Ciò che realmente conta è che il popolo sia convinto che chi esercita il potere sia legittimato a farlo. Scriveva von Seydel che “Il sovrano che si dichiara legittimo tenta l’artificio di Münchhausen, che voleva tirarsi fuori dalla palude afferrandosi al proprio ciuffo”, mentre la legittimità viene dal basso, dal consenso popolare. Solo così si colgono i frutti migliori della legittimità (ordine, consenso, riduzione della paura), attentamente descritti da Guglielmo Ferrero. Invece la legalità concerne più l’apparato di governo che il potere (su cui si fonda). Dirci che un potere è legale – o peggio deve esserlo – ha poco o punto senso per la legittimità del medesimo.

Altrimenti tutti i poteri in carica, frutto di cambiamenti di fatto e spesso rivoluzionari sarebbero illegali – e in effetti lo sono – proprio perché risultati di cambiamenti violenti e comunque contrari alla legalità vigente al momento della presa del potere. Se qualcuno è legale (se la conquista del potere è avvenuta rispettando le procedure vigenti) è bene, ma non è sicuramente necessario né rilevante. Quello che lo rende “legale” è il sistema delle norme, dei procedimenti, delle regole che il potere (una volta) costituito pone osservando delle procedure determinanti (e relativamente stabili). Scriveva von Seydel del diritto (ma è applicabile alla legge) che “Il diritto poi non è altro che l’insieme delle norme con le quali il volere sovrano ordina la convivenza statuaria degli uomini”. Ciò non esclude che nell’atto di porre quelle norme vi sia una decisione arbitraria. In conclusione un governo è legale se osserva le norme che esso stesso pone, ma il tutto non lo trasforma in governo *legittimo*.

b) Da ciò deriva che mentre la legittimità è un “fatto” – ossia è qualcosa che non è giuridificabile, la legalità è perfettamente giuridica. Giudicare se una legge è stata legalmente posta dal Parlamento, con la maggioranza prescritta è possibile e non ha nulla di fondamentalmente diverso dal

valutare se una delibera è stata regolarmente decisa da un condominio; mentre giudicare se sia migliore o più opportuno un regime monarchico o democratico è cosa che, ovviamente, sfugge a una valutazione giuridica. È un'opinione politica e/o storica.

c) Anche per questo un tipico rappresentante del positivismo "classico" come von Seydel riteneva con molta consequenzialità (e con lui altri giuristi) che concetti come dominio, legittimità e (lo stesso) Stato non appartenevano al diritto, ma lo fondavano, ed erano quindi "fatto".

Citando il famoso dialogo tra Antigone e Creonte sosteneva "Se noi qui sopra *abbiamo chiamato lo Stato un fatto*, questa designazione non è meno conveniente per il dominio. Anche questo è un fatto, che può essere considerato indipendentemente dalla sua base originaria...il dominio è semplicemente *il fatto della forza sopra lo Stato, un fatto, dal quale ha origine primamente il diritto*"<sup>60</sup>.

In effetti la legalità presuppone l'esistenza di un potere legiferante; potere che garantisce l'ordine sociale attraverso (anche) il diritto. La legalità è (uno) strumento e modo per dare regole per la civile convivenza: ha una natura *regolatrice*. Mentre la legittimità ha (natura ed) effetto *costitutivo* del potere stesso: un potere che non sia effimero o retto sulla pura violenza (quando avviene ciò la storia insegna che ha durata limitata), ha bisogno di ottenere una sua legittimità. Anche se è costituito dalla forza è mantenuto da quella. La conseguenza è che un potere che non ha legittimità (cioè è costituito *male*) ordina *peggio*, perché la sua legalità è, di riflesso, discutibile e contestata.

10. Lo stesso accade con il concetto di giustizia: quanto mai controverso, ma vale per questo ancora quanto scriveva S. Agostino "*Quae sint imperia, sine justitia, nisi magna atrocinita?*"<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> *Principi di dottrina generale dello Stato*, Torino 1908 p. 1160 (il corsivo è nostro)

<sup>61</sup> *De civitate Dei*, IV.



Tenuto conto che è la giustizia – secondo il vescovo d’Ippona - a differenziare gli Stati dalle bande di briganti, il problema consiste in ciò che ne esistono diverse idee, in molti casi irriducibili. Pascal offrì una soluzione radicale al problema “La giustizia è ciò che è stabilito; e così tutte le nostre leggi stabilite saranno di necessità considerate quali giuste senza altro esame, perché sono stabilite”<sup>62</sup>.

A parte il fatto che il concetto di “stabilità” implica almeno l’esame *legale* che il precetto sia stato stabilito formalmente (cioè osservando procedure e competenze). Problema non da poco, specie in un sistema di norme gerarchico e con controllo di costituzionalità, resta il fatto che comunque esistono in ogni comunità diverse opinioni su cosa sia la giustizia e l’ordine sociale che ne consegue.

In realtà una interpretazione “legalitaria” della giustizia presenta più inconvenienti: l’esistenza in primo luogo delle diversità d’opinioni ed interessi e la conseguente necessità di governare scegliendo (privilegiando) determinate opinioni ed interessi (in particolare, direbbe Trasimaco, quelle di chi governa); onde la difficoltà che un ordine siffatto sia considerato giusto dai *sacrificati* solo perché legale.

Secondariamente una legalità, come spesso viene interpretata, ad esempio quella espressa nell’affermazione della Costituzione italiana come la più bella del mondo, comporta l’inopportunità “senza se e senza ma” di modificarla. Ma l’ordine sociale non è statico, come più volte ha scritto Hauriou: è sempre in movimento e somiglia a quello di un esercito in marcia, che conserva il proprio ordine, pur cambiando di posizione. E queste situazioni, cioè quelle storiche (e politiche) cambiano: una legalità – anche costituzionale – buona per una certa epoca, diviene d’impaccio in tempi diversi. La costituzione italiana, che ebbe il merito di aiutare la ricomposizione politica, sociale ed economica del Paese distrutto dalla guerra, è divenuta, in una situazione completamente cambiata, obsoleta e, in molte parti, d’impaccio.

---

<sup>62</sup> Pascal, *Pensées*, n. 312 (citato da Freund *Essence du politique* Paris 1965 p. 273

In terzo luogo nessuna comunità umana è un'isola: come il tempo cambia il contesto in cui s'opera, così muta lo spazio, cioè l'assetto di potere (e d'influenza) delle altre unità politiche (e degli altri soggetti politici "esterni")<sup>63</sup>.

A tale proposito, e a parte quanto l' "esterno" possa influenzare all'interno di uno Stato il senso e la percezione della giustizia – quanto mai controverso- può essere confrontato il concetto di "guerra giusta" per evidenziare le differenze con quello di "guerra legale" (cioè condotta secondo la normativa internazionale, pattizia o consuetudinaria). E' d'immediata evidenza che i due concetti non coincidono: spesso, quella "giusta" è preferibile o preferita a quella "legale". In genere un ordine internazionale è regolato, e diviene così diritto positivo, in trattati che "fotografano" i rapporti di forza tra le unità politiche in un dato momento storico. E nei trattati la volontà del vincitore conta più (spesso molto di più) di quella del vinto. I trattati ineguali non sono solo quelli ricordati nella storia dell'espansione coloniale – in specie in Estremo Oriente – perché una certa *dose* d'ineguaglianza, di prevaricazione e quindi d'ingiustizia li connota praticamente tutti.

Violare quei trattati, o muovere guerra per cambiarli è quindi spesso ritenuto giusto, ma indubbiamente si tratta di una violazione di una (determinata) legalità. Questo per l'aspetto oggettivo. Ma rileva anche l'aspetto soggettivo: l'essere *justus hostis* (uno dei requisiti dello *justum bellum*). Un tempo era solo lo Stato sovrano: nel secolo passato è stato esteso ai movimenti di resistenza, almeno a quelli che superano una certa "soglia", i quali *legalmente* non sono altro che ribelli<sup>64</sup>. D'altra parte sono considerate "giuste", già da Montesquieu, le guerre condotte non per

---

<sup>63</sup> Questa aggiunta è necessaria dato che "soggetto politico" da tempo non coincide più con lo "Stato sovrano": movimenti partigiani, multinazionali, sette e quant'altro aspirano, si comportano e conseguono effetti e risultati politici, e in questo senso, sono soggetti politici.

<sup>64</sup> V. sul punto il famoso saggio di Santi Romano *Rivoluzione e diritto in Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano rist. 1983, p. 220 ss.; v. anche Santi Romano *Corso di diritto internazionale*, Padova 1933, p. 73.

rivendicare diritti, ma per impedire che si alterino rapporti di forza, tali da compromettere l'indipendenza o la libertà politica dello Stato (anche se aggressore)<sup>65</sup>.

11. In genere si fa ricorso all'eguaglianza (parità di trattamento) dei soggetti di diritto per determinare il connotato necessario di una legge "giusta". In effetti tale requisito è di grande importanza, ma è pur sempre un *minimo*.

Ed occorre considerare due limiti fondamentali allo stesso. Il primo che l'uguaglianza di fronte alla legge nulla dice sulla giustizia del *contenuto della legge* stessa. Una legge ingiusta non diventa giusta perché generale (applicabile ed applicata a tutti): è semplicemente un'ingiustizia per tutti<sup>66</sup>. L'altro che, in una unità politica, occorre sempre tener conto che parte del diritto ha necessariamente il carattere, come scriveva Hauriou, di *droit disciplinaire (Thémis)* caratterizzato dalla posizione di non eguaglianza (di comando) di un soggetto (quello "pubblico") rispetto alla "controparte"; e l'altro il *droit commun*, connotato dall'eguaglianza dei soggetti<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Un caso tipico, spesso citato, è la mancata reazione franco-inglese alla rimilitarizzazione della Renania, decisa da Hitler

<sup>66</sup> E così diviene, come scrive Schmitt anche un "artificio formale" per "eliminare" il problema della tirannide, v. ne *Le categorie del Politico*, Bologna 1972, p. 236.

<sup>67</sup> Scrive Hauriou "Occorre ciononostante distinguere il diritto disciplinare e il diritto comune. Tutte le costituzioni danno vita ad un diritto disciplinare che resta al loro interno, si caratterizza perché la gerarchia e in ciò che, davanti ai Tribunali che lo applicano, non vi sono parti uguali l'una all'altra... I greci chiamavano *Thémis* questa specie di giustizia organica, che fa corpo con la stessa istituzione. Lo Stato moderno possiede una giustizia disciplinare di questa specie che esercita sui propri funzionari...ma accanto a questa giustizia disciplinare...s'era costituita un'altra giustizia che i Greci chiamavano *dikè*... aveva come propri organi dei Tribunali di arbitri, davanti ai quali le parti erano in condizione di eguaglianza" in *Précis de droit consitutionnel*, Paris 1929, pp. 97-98.

Il che consegue all'ineliminabilità del rapporto di comando-obbedienza, presupposto del politico (Freund) e che quindi comunque modifica in senso contrario ad una coerente ed universale posizione di eguaglianza (tra e) dei soggetti, ogni comunità politica.

Peraltro è appena il caso di ricordare quanto sopra già rilevato, che i caratteri di generalità, uguaglianza, parità di trattamento non connotano tutti i provvedimenti legislativi: anche questo è un limite alla legalità "giusta" possibile.

Nel complesso la percezione della legalità nell'opinione pubblica è per le considerazioni esposte – che sono solo parte, anche se ad avviso di chi scrive la più rilevante – è per così dire "edulcorata". Trascurare il momento applicativo è, peraltro, la ragione – probabilmente la maggiore – per illudere i governanti di caratteri e meriti della legalità che sono tali solo in parte, e dimenticare connotati e limiti esistenti. E che spesso impongono modifiche al sistema (alla legalità vigente) tali da assicurarne risultati più conformi alle aspirazioni generali.

Teodoro Klitsche de la Grange

# RECENSIONI

---

**Cesare Garboli,**

## **TARTUFO**

Adelphi edizione Milano 2014 pp. 176 € 13,00

Questo libro raccoglie saggi di Garboli sul “Tartuffe” pubblicati tra il 1973 e il 2000 (con una post-fazione di Cecchi e un saggio di Carlo Ginzburg).

L’interpretazione che Garboli dà del personaggio di Molière è attento al di esso “ruolo” sociale, e più precisamente socio-politico.

Tartufo è un impostore, un ipocrita: come tutti costoro sfrutta gli idola – le derivazioni direbbe Pareto – condivise nella società. Le sfrutta a proprio beneficio, economico, sociale e di carriera. In un ambiente sociale come quello del XVII secolo, intriso di devozione religiosa (vera o falsa) il tipo dell’arrampicatore (perché Tartufo, nato servo, solo per il coup de theatre alla fine della commedia non riesce legalmente a divenire padrone) è l’(apparente) bigotto. In se Tartufo è un archetipo e a modo suo, se non un eroe, almeno un “modello” nel senso di MaxScheler.

Rappresenta (così) la sintesi dei valori positivi di un’epoca: ovviamente li rappresenta ma non li vive né li condivide: se ne serve.

In un’altra epoca, magari come la nostra secolarizzata, e dotata di un’altra “tavola di valori”, Tartufo sarebbe stato non un devoto e un “direttore spirituale”, ma un giornalista di regime o un politico sempre pronto a commoventi discorsi sulla pace e i diritti umani ovvero un burocrate – tutto trasudante zelo e buone intenzioni. Il significato politico di tutto ciò è chiaro a Garboli: non solo perché Tartufo fa uso di uno dei due mezzi della politica – l’astuzia – ma perché sfrutta i sentimenti popolari prevalenti (occorre “parere” più che essere, avrebbe scritto Machiavelli).

Come infatti scrive Garboli quello del personaggio di Molière “è anche il modo che hanno i politici di concepire la loro attività come qualcosa di salutare per il mondo. Governare è simile a ciò che Tartufo fa con il patrimonio di Orgone. Non vuole che a gestirlo siano i figli perché lo farebbero in modo scriteriato, considera giusto che a occuparsene sia lui direttamente”. In altro punto l’autore fa un’affermazione profonda: come tutti gli ipocriti che nascono servi – e sono divenuti o vogliono diventare padroni, Tartufo si sceglie un padrone che non è concreto, non è un vero padrone (dato che il potere è sempre esercitato dall’uomo sull’uomo): il Cielo (che ha il pregio di non poter castigarlo in questa vita).

Tutti i Tartufi d’oggi hanno la propensione a un padrone per così dire “ideale”: la legge (non il popolo, non si sa mai), il mercato, l’umanità, qualche volta – è meno di moda – la democrazia. Tutte astrazioni ideali di cui il Tartufo di turno è l’interprete autorizzato.

Il genio di Molière cambia la prima stesura del Tartufo alla fine dell’opera, al momento del trionfo dell’impostore, e riporta le cose a posto, facendo intervenire il signore concreto, cioè il Sovrano nella persona del Re sole, che scopre le trame di Tartufo e la dabbenaggine dei giudici che hanno dato ragione all’ipocrita: e con un motu proprio (vero atto di sovranità) cassa la sentenza e manda Tartufo in galera. È la sovranità ormai sviluppata che corregge malefatte ed errori e interpreta il retto sentire ed agire comunitario.

Perché – è questo che Garboli non tratta – lo stesso Molière nel pregare Luigi XIV di togliere il divieto di rappresentazione del Tartufo sottolineava il carattere de-compositivo dell’unità e dell’autorità politica svolta dall’ipocrisia (e dagli ipocriti). D’altra parte, si ricava dall’epilogo della commedia, una comunità politica che si fondasse solo sul rispetto delle leggi (norme, tavole dei valori e così via) non potrebbe neppure esistere e vivere: perché occorre comunque, ed è ancora più importante, l’obbedienza leale a un potere umano, irriducibile alle “norme” (al Cielo, direbbe Tartufo, e non da solo). Essere suddito o cittadino di una comunità richiede un’adesione leale e non strumentale così come sollecitudine per il bene comune e non quella per i propri affari personali. Una lezione quanto mai attuale. Il che prova che il Tartuffe, che ha

superato il contesto della propria epoca, ha le dimensioni di un “classico”:  
quello di un’opera che vale per tutti i tempi.

Teodoro Klitsche de la Grange

**Lamberto Maffei,**

## **ELOGIO DELLA LENTEZZA**

Il Mulino, Bologna 1914. Euro 12,00.

Il tema del lavoro di Lamberto Maffei, *Elogio della lentezza*, ricorda quello che J. M. Coetzee svolge in *Slow Man*. La "lentezza", in entrambi i lavori, è rivalutata e posta in una giusta ottica, ridimensionata al meglio in una società, quale la nostra, che fa della velocità la cifra della modernità, il termine di valutazione delle attività umane. Siamo ormai, dice Maffei, in un'epoca di pensiero rapido che non sa aspettare, che rifiuta la lentezza della riflessione che porta alla decisione ponderata, a risultati senz'altro più proficui. Nella nostra società dei consumi «il tempo ha subito un'accelerazione [...] è solo il momento presente, hic et nunc» (pp.80-81). La scienza e la tecnologia corrono così velocemente da non concedere all'uomo il tempo sufficiente per aggiornarsi sui nuovi prodotti, per adeguare la propria mente alle nuove conoscenze, tout court, per mettersi al passo con i nuovi prodotti tecnologici sempre più sofisticati. La frenesia del tempo, l'ansia della velocità, e conseguentemente l'automatismo dei comportamenti, induce a temere una mutazione antropologica della specie umana, orientata più verso comportamenti automatici e «istintivi» che riflessi. Sembra profilarsi all'orizzonte dell'evoluzione umana un agire guidato largamente dall'emisfero destro del cervello anziché sinistro, quello del linguaggio e del pensiero.

La globalizzazione, dice Maffei, ha prodotto, oltre a desideri e interessi culturali comuni, anche «un linguaggio comune in gran parte artificiale, privo della creatività di espressione e di interpretazione individuale, un esperanto culturale di parole e di gesti. [...]. Ciò che è comune diviene col tempo auto-matico, cioè accettato senza riserve» (p.99). Dogmatismi religiosi e culturali non potranno che consolidarsi e moltiplicarsi a scapito del pensiero produttivo e della creatività che hanno bisogno di libertà e di assenza di condizionamenti.



Interessante la riflessione del Maffei sulla creati-vità che, a suo parere, ha bisogno di un terreno pro-pizio, cioè di una mente libera e priva di pregiudizi; di entusiasmo, e di meraviglia che è anche la componente fondamentale della nascita della filosofia, come si legge in Aristotele. L'atto creativo, dice l'au-tore citando Jacques Hadamard, è la capacità «di unire elementi esistenti con connessioni nuove, che siano utili» (p.117). Esso è imprevedibile: arriva in momenti in cui il cervello pare trovarsi in situazioni più rilassanti, « libero da impegni provocati da input sensoriali» (p. 130), interessato da scariche di im-pulsi poco relazionati tra loro e da eventi non in-fluenzati da quelli precedenti, né in relazione con quelli successivi. Chiarisce l'autore: «Non è un caso che l'intuizione si affacci spesso nel dormiveglia, nei momenti di riposo, quando le vie del cervello sono sgombre e hanno libero gioco gli incontri creativi delle attività nervose » (p.131).

L'attività creativa, inoltre, ha luogo con più facilità nella mente del bambino per il semplice fatto che il bambino non è ancora condizionato dalla routine quotidiana, dai condizionamenti dell'ambiente e da tutto ciò che può impedire al suo cervello, ancora in fase di strutturazione e di grande plasticità, di opera-re originali e imprevedibili connessioni. All'attività creativa non si addice la fretta, la frenesia di un tem-po predeterminato, la sua prevedibilità. A conforto di tale tesi, Maffei cita una lettera di Mozart : «Quando sono, per così dire, completamente solo, e di buon umore, diciamo viaggiando in carrozza, passeggiando dopo un buon pasto, o durante la notte quando non riesco a dormire, è in queste occasioni che le mie idee fluiscono meglio e più riccamente. Da dove e come vengano non so e non posso forzarle... Tutto questo inventare, questo produrre, avviene come in un vivido, piacevole sogno» ( p. 136).

Da rilevare il verbo "forzare" che esclude in maniera decisa la frenesia del tempo, la possibilità di acce-lerare l'atto creativo, e richiama, invece, il tempo "naturale" dell'invenzione, del prodotto artistico ben fatto. Tempo naturale che ricorda quello dell'abile disegnatore cinese Chuang-Tzu, citato da Calvino nelle sue Lezioni americane, riportato recentemente da Pier Aldo Rovatti in "aut aut" (n. 363), che im-piegò ben dieci anni per eseguire un ordine del re: disegnare un granchio. Allo scadere del tempo, in

un "attimo", l'abile disegnatore riuscì a disegnare un granchio "perfetto", mai visto da occhio umano!

Nelle pagine del lavoro di Maffei, di tanto in tanto, affiora una punta di insofferenza per i tempi rapidi del nostro agire; per l'assenza di "opportuna lentezza" nel nostro pensiero; per il rifiuto metodico di una giusta dose di "filosofia" nella scelta dei nostri atti; per la presenza costante e ossessiva di automatismi comportamentali che non danno spazio al godimento intellettuale, estetico e culturale dell'uomo, schiacciato ed oppresso dall'istante, dal tempo rapido che si risolve nel "qui ed ora".

Anche la politica, nota l'autore, avverte il disagio dell'assenza di un tempo meno rapido e di una salutare riflessione che per sua natura è lenta, ma estremamente produttiva. Non esistono più piani "pluriennali" in politica, ma solo programmi di corto respiro, solo promesse e annunci per l'immediato. Il tempo lento è visto come un nemico da abbattere: non si riesce più a vedere nella "lentezza", o come dicevano gli antichi "nell'affrettarsi lentamente" (festina lente), una dimensione essenziale della nostra esistenza, un nuovo stile di vita che contempli tutte le dimensioni umane, e non solo quella interessata al consumo "rapido", come impone la società del mercato. In sostanza una maniera di essere che contrasti il ritmo frenetico, ossessivo e insopportabile che scuote e dilania l'esistenza dell'uomo dei nostri tempi.

La bella riflessione finale di Maffei (p.140) riassume efficacemente il senso del suo lavoro:

Ho passato un bel pomeriggio, a palazzo vecchio, pieno di riflessioni e di fantasie, anche se inutili, e mi sembra di star meglio, qualche endorfina mi deve esser piovuta dal soffitto; l'ironia toscana, però, nascosta in qualche gene non ancora scoperto, mi suggerisce di mantenere cocciutamente il mio punto affidandomi a padre Dante, perché a lui è permesso di dire:

Quando li piedi suoi lasciar la fretta,  
che l'onestade ad ogni atto dismaga,  
la mente mia, che prima era ristretta,  
lo 'ntento rallargò, sì come vaga.

Purgatorio, III, 10-13.

Biagio di lasio

**George Maucaulay Trevelyan,**

## **SCENE DELLA GUERRA D'ITALIA**

Edizioni di Storia e Letteratura (info@storiaeletteratura.it), Roma 2014, pp. 176, € 24,00.

La mancanza di consapevolezza storica e la critica ad un'Italietta considerata di "classe", fanno sì che oggi non sia neanche sospettato che l'esito favorevole all'Intesa della I guerra mondiale fosse ritenuto, da tanti contemporanei, determinato dall'intervento italiano.

A ciò ha contribuito anche la propaganda e la storiografia francese e inglese (nonché americana) portata a ritenere decisivo il fronte occidentale e l'intervento U.S.A. (il cui effetto fu sul piano politico importante, ma su quello militare di scarso rilievo). Diversamente pensavano Pareto, buona parte del Quartier generale tedesco e altri: tra questi Trevelyan, che durante la guerra comandò un reparto inglese di autoambulanze operante sull'Isonzo.

Scrive Trevelyan che già la proclamazione della neutralità italiana nel 1914 "salvò la Francia sulla Marna, permettendole di sguarnire la frontiera alpina".

L'intervento a fianco dell'Intesa secondo lo storico inglese fu la logica conclusione del Risorgimento: gli idealisti (cioè gli interventisti) "videro nella guerra contro le Potenze Centrali l'unica via per salvare l'indipendenza, le tradizioni, l'anima della Patria". Essi erano "il partito dell'idealismo, del governo democratico e libero, e dell'unità nazionale – tre principi che in Italia sono legati l'uno all'altro, perché erano stati i tre principi del Risorgimento che aveva creato lo Stato".

Nelle giornate di maggio la decisione d'intervenire fu presa per le manifestazioni popolari "Il popolo d'Italia, quando si desta, è assai più formidabile del Parlamento. In tempi ordinari, il Parlamento amministra il paese; ma i suoi atti non suscitano quell'interesse costante e appassionato che gli affari parlamentari destano in Inghilterra. L'Italia non è una grande

nazione parlamentare, ma una grande nazione democratica". Quanto a Caporetto scrive Trevelyan "Il cataclisma scoppiò come un fulmine a ciel sereno. Rovinò quasi l'Italia e per poco non compromise la causa degli Alleati, ma finì per dare alla prima rinnovati propositi e una nuova disciplina nazionale, ai secondi una più stretta unità"; e addebita la disfatta di Caporetto (in un certo modo, come Cadorna) agli "elementi inesperti e non lodevoli mandati in quell'autunno, per trascuratezza, a Caporetto... È noto che questi erano composti, in buona parte, da parecchie migliaia di operai dei proiettili, che avevano preso parte alla sommossa di Torino, di poco precedente. Radunare questi uomini a Caporetto, per punizione, non fu certo un'idea molto felice". Tuttavia la durezza della guerra era tale che "non il fatto che la ritirata avvenne richiede per me una spiegazione, quanto il fatto che non avvenne prima, e che l'esercito e il popolo d'Italia si ripresero e ricostruirono il proprio «morale» imponendo a se stessi una disciplina nuova e migliore".

A ciò contribuì la nuova direzione politica (Vittorio Emanuele Orlando) e militare (Diaz): un grande successo fu la battaglia del Solstizio in cui fu respinta l'ultima offensiva austriaca. E che fu il prologo di Vittorio Veneto.

Al di là di come oggi possono valutarsi quegli avvenimenti e le conseguenze che ne sono derivate (l'inizio della decadenza dell'Europa, la disastrosa pace di Versailles, il "secolo breve") queste pagine di Trevelyan servono a ricostruire una verità dimenticata, anche per l'orgoglio francese ed inglese: che il fronte italiano non fu teatro di una guerra secondaria, che non fu una guerra "da poco" e, soprattutto l'intervento italiano fu decisivo per la vittoria degli alleati.

Teodoro Klitsche de la Grange

**Gustavo Zagrebelsky,**

**CONTRO LA DITTATURA DEL PRESENTE. PERCHÉ È  
NECESSARIO UN DISCORSO SUI FINI**

Editori Laterza - la Repubblica, Roma-Bari 2014, pp. 136, Euro 5,90.

Il titolo del lavoro di Zagrebelsky, *Contro la dittatura del presente*. Perché è necessario un discorso sui fini, sintetizza il contenuto del libro e richiama alla mente un famoso scritto dell'antropologo Jared Diamont, *Come le società scelgono di morire o di vivere*. Riferendosi alla storia dell'isola polinesiana di Pasqua, raccontata da Diamont, la cui civiltà scomparve per deforestazione colpevole e selvaggia, e quindi per esaurimento delle risorse alimentari che la foresta per secoli aveva fornito, Zagrebelsky invita a volgere lo sguardo al nostro presente, alla nostra civiltà interamente proiettata nell'hic et nunc, assoluta-mente incurante delle necessità del domani e della sopravvivenza delle generazioni future. Ogni generazione vive come se fosse l'ultima.

A questo rifiuto di assicurare un avvenire a chi ci seguirà, l'uomo oeconomicus dell'era presente aggiunge l'edificazione di un'economia sostanzialmente finanziaria, finalizzata al suo espandersi incontrollato e incurante di sottrarre risorse preziose agli investimenti produttivi, alla produzione di beni per tutti mettendo in forse lo stesso presente.

Si legge nel lavoro di Zagrebelsky: «Oggi, il denaro concepito come mezzo si è trasformato in finanza. La finanza è denaro volatile, cioè distratto dalla cosiddetta 'economia reale'. L'economia della finanza usa il denaro sottraendolo ai cicli produttivi, per produrre altro denaro. [...] Il denaro, che alle origini del capitalismo era finalizzato a sostenere la produzione, il consumo, insomma l'industria, cambia destinazione: serve a sostenere e a espandere se stesso, attraverso la speculazione finanziaria che si esercita nell'acquisto e nella vendita di 'prodotti finanziari'» (p. 9). Riducendosi le risorse finanziarie provenienti dal prelievo fiscale sulla produzione, lo Stato deve ricorrere, con vendita di titoli, a risorse esterne, quelle che provengono dal mondo finanziario, indebitandosi e riducendo il

suo potere. Più aumenta il debito, più lo Stato è esposto al potere finanziario di un'economia ormai globalizzata. Di qui la stretta fiscale inarre-stabile degli stati, l'imposizione di riforme che danno più risorse allo stato per saldare il suo debito. Di qui anche la nota frase «ce lo chiede l'Europa, ce lo chiedono i mercati». In tale situazione di continuo timore di default dello stato, è naturale la richiesta di governi forti, possibilmente tecnici, sganciati dalle esigenze di democrazia dei parlamenti e dai tempi necessariamente lunghi che connotano il loro esercizio.

Anche la nobile nozione di democrazia data da Rousseau, in-tesa come forma associativa attraverso «la quale ognuno, unen-dosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima» (Contratto sociale, libro I, cap. IV), sotto la pres-sione di interessi economici e oligarchie varie ha subito una si-gnificativa riduzione concettuale. Non più concepita come go-verno del popolo, evento che nella storia si è verificato poche volte e per tempi molto limitati nei periodi rivoluzionari in Francia, ma per il popolo. Tale cambio concettuale, ottenuto at-traverso una semplice sostituzione di preposizione, ha offerto spazio sufficiente ai regimi dittatoriali di classificarsi come go-vernati democratici che agiscono per il bene del popolo.

In realtà, e lo riconosce lo stesso Rousseau, quando si rende conto che non è possibile governare con il popolo continuamente riunito in assemblee, tutte le democrazie sono amministrare da ristretti gruppi di cittadini, le cosiddette oligarchie. Così il prin-cipio maggioritario si rovescia in principio minoritario. Conqui-stato il potere democraticamente con la maggioranza dei voti, lo stato per funzionare ha bisogno di piccoli numeri. E la democra-zia si rivela, pur essendo in apparenza tra i modi di governo il più benigno, una illusione. Resta pertanto in piedi il principio secondo cui i pochi governano i molti.

In verità oggi, osserva Zagrebelsky, più che di oligarchie si parla di caste, a cui appartengono coloro che sono riusciti a en-trare nel giro del potere indipendentemente dai meriti e dalle competenze. L'appartenenza al giro implica scambio di prote-zione e favori, denaro facile e impieghi, carriere e promozioni, immunità e privilegi, e soprattutto collusione, omertà, ricatti

re-ciproci infiniti, intimidazioni e violenza quando nel giro entrano gli interessi delle organizzazioni criminali.

È evidente che il 'giro' nasce e si consolida sulle disuguaglianze, si edifica su una struttura circolare a cerchi concentrici, nella quale ognuno occupa una posizione di comando e di pre-stigio, ma anche di servilismo nei confronti di chi occupa una posizione più vicina al potere. E questa non è certamente demo-crazia, ma un vivere all'insegna della lotta e del denaro, un vivere inchiodato sul presente e incurante delle conseguenze del nostro agire quotidiano sul futuro.

La lettura del lavoro di Zagrebelsky offre un quadro esauriente delle contraddizioni politiche, economiche e sociali del nostro tempo che, nel dominio del dio denaro e dell'economia finanziaria, sembra aver perduto i parametri necessari all'edificazione di una società giusta, aperta ai giovani e al loro futuro.

Ma l'inserimento nel lavoro di alcune pagine del Mito della Caverna della Repubblica di Platone, che parlano della liberazione dei prigionieri (gli uomini) dalle catene della conoscenza di opinione (doxa) per approdare alla conoscenza della verità (aletheia), quella alla luce del sole e dell'intelletto, e l'inserimento del contributo di Luciano Canfora, che si chiude con la speranza di una scuola sufficientemente critica, da costituire un robusto argine alla conoscenza non oggettiva e distante dalla riflessione scientifica, lasciano affiorare un moto di speranza per una società costruita sull'autentico sapere e su un agire non necessitato e aperto al futuro e alla verità.

Arricchiscono e integrano il tema del volume brevi contributi di Norberto Bobbio: La democrazia tra promesse non mantenute e nuove utopie; Tzvetan Todorov: Quando la democrazia minaccia se stessa; Pierre Rosanvallon: Perché la disuguaglianza sociale ha rovinato la democrazia; Luciano Canfora: La deriva oligarchica della postdemocrazia; Marc Augé: Vivere sotto la dittatura del presente.



Biagio di lasio

**Michel Houellebecq,**

**LA TEOLOGIA POLITICA DI HOULLEBECQ,**

Sottomissione, Bompiani ed. 2015, pag.252, € 17,50

Questo romanzo è distopico. Si ambienta in una Francia con un Presidente musulmano eletto, per accordi di partito, nella Nazione simbolo della rivoluzione borghese. La descrizione della società occidentale moderna è puntuale: ed è difficile distinguere, se non per l'inefficienza pubblica italiana, la Francia del 2022 dall'Italia del 2015. E' ispirato, come in altri romanzi di Houellebecq, da una visione nihilista della tarda modernità.

Il protagonista è un professore universitario solo (si direbbe disperatamente – ma non è così): in fondo si è adattato alla sua condizione di solitario, che da quindici anni non vede i genitori, è scapolo e dedito a rapide avventure con le proprie studentesse. Miryam, un'allieva ebrea che pare interessargli di più anche che per la sua abilità nel sesso orale, scappa con i genitori e va a vivere a Tel Aviv non appena si profila la vittoria del candidato musulmano. Rimasto ancora più solo il protagonista fa un giro nel sud della Francia: capita in un antico luogo di pellegrinaggio, Rocamadour “uno dei più famosi della cristianità” frequentato nel Medioevo da Re e Santi.

Alla vista della statua della Madonna si accorge che “ben altro si rappresentava, in quella statua severa, rispetto all'attaccamento a una patria, a una terra, alla celebrazione del coraggio virile del soldato; o anche al semplice desiderio infantile di una madre. Lì c'era qualcosa di misterioso, di sacerdotale e di regale che Péguy non era in condizioni di capire..”.

Tornato a Parigi e dopo essersi dimesso dall'Università, François, il protagonista, ci ripensa e dopo un lungo colloquio col nuovo Rettore (musulmano) della Sorbona, comincia a pensare di rientrare in servizio e convertirsi. Alla fine diviene musulmano.

Il romanzo è stato giudicato – ed è evidente - una descrizione critica del nihilismo occidentale: la narrazione di Houellebecq è un'inequivocabile rappresentazione della decadenza della società contemporanea.

La causa del cambiamento (la Francia che diventa gradatamente musulmana) non è tanto la quantità degli immigrati o il fascino della religione islamica, ma che la civiltà occidentale abbia esaurito ogni capacità (pubblica, in primo luogo, ma anche privata) di coesione, aggregazione e motivazione sociale.

L'umanesimo occidentale, nella sua forma terminale ha un effetto demolitorio del "pubblico" ossia della comunità, della di essa rappresentazione e della sua forma istituzionale: l'uomo non è più tale ma consumatore/contribuente/cittadino. Rivela ciò da un lato la descrizione nel romanzo dei centri commerciali e dei supermercati e di come cambino gli uni e gli altri dopo la vittoria del candidato musulmano, di guisa che il primo sintomo sensibile dello "changement" è quello: "l'abbigliamento femminile si è trasformato: le donne erano tutte in pantaloni. Il rilevamento delle cosce femminili, la proiezione mentale tesa a ricostruire la fica nella loro intersezione, processo il cui potere di eccitazione è direttamente proporzionale alla lunghezza delle gambe scoperte... gonne e vestiti erano scomparsi. Ma il consumatore è necessariamente un contribuente-amministrato (più che cittadino). Sempre al ritorno a Parigi François trova la buca della posta "zeppa di varie comunicazioni amministrative, alcune delle quali avrebbero richiesto una risposta rapida. Il mantenimento di una vita amministrativa corretta esige una presenza pressoché costante, ogni spostamento prolungato rischia di mettervi in crisi con questo o quell'altro organismo, sapevo che mi sarebbero stati necessari diversi giorni di lavoro per rimettermi in carreggiata" che è un piccolo gioiello sul tipo di rapporto intercorrente e pervasivo tra lo Stato amministrativo e l'utente. Nel contempo il contribuente - amministrato è sempre meno cittadino: il Presidente musulmano è espressione di una minoranza ed è eletto per accordi tra i politici. L'Europa destinata ad inglobare la Francia non ha i connotati istituzionali di democrazia. Il lato attivo del rapporto di cittadinanza è venuto meno. L'opinione pubblica è manipolata in misura crescente "mi rendevo tuttavia conto, e oramai da anni, che lo scarto crescente, divenuto abissale, tra la popolazione e chi parlava in suo nome, politici e giornalisti, era destinato a portare a qualcosa di caotico, violento e imprevedibile".

Mancando una politica “forte” e vincoli comunitari sentiti il rapporto governanti/governati è soprattutto quello burocratico - amministrativo. Ma ciò priva di senso la vita pubblica più ancora di quella individuale: uno Stato ridotto ad esattore/amministratore è la realizzazione di quello che Tocqueville chiamava il dispositivismo mite e descriveva efficacemente, anticipando Houlebecq “vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri.” Il lungo colloquio di François col rettore della Sorbona Rediger (che lo convince a convertirsi) è decisivo. Sostiene Rediger che solo in Occidente Dio è morto “nel resto del mondo è in nome di tali questioni che gli esseri umani muoiono, si uccidono, scatenano guerre sanguinose, e questo sin dalle origini dell’umanità: è per questioni metafisiche che gli uomini si battono”. Occorre trovare un “mezzo per uscire dall’umanesimo ateo”: questo mezzo è l’Islam, dato che l’Europa è già da un secolo in decadenza “Quell’Europa che era il massimo della civiltà umana si è letteralmente suicidata nel giro di qualche decennio... e allora, da un capo all’altro dell’Europa, ecco i movimenti anarchici e nichilisti, l’appello alla violenza, la negazione di ogni legge morale”. Ma più ancora l’esito del romanzo, la conversione di François, ricorda la concezione di un altro intellettuale francese, il grande giurista Maurice Hauriou.

Si può leggere, al riguardo, questo romanzo come una delle opere sulla “morte di Dio”; ossia sulle conseguenze dissolutorie per la comunità della perdita del sentimento religioso. Hauriou scriveva oltre un secolo fa che i fattori di decadenza sociale sono due: il denaro e lo spirito critico. Oggi avrebbe scritto il consumismo e il relativismo (o il nichilismo) adattandosi alla terminologia corrente ed alle relative sfumature di senso. Al termine di un’era (di una civiltà o una cultura, avrebbero sostenuto Toynbee o Spengler) il rinnovamento (l’inizio di una nuova era) avviene per due fattori di ricostruzione: la migrazione dei popoli e il rinnovamento religioso. Tale tesi ricorda proprio lo svolgimento del racconto di Houlebecq: la migrazione dei popoli (l’immigrazione musulmana è largamente minoritaria ma lo erano anche i Franchi e i Burgundi che occuparono la Gallia) e la conversione del protagonista. Anche perché, ritiene uno dei personaggi, i

musulmani non possano abbracciare l'ateismo, e aborriscono la mancanza di una religione. Contrariamente a quello che molti credono, la perdita del sentimento e della identità di una comunità non può essere colmata da uno scetticismo dilettantesco (come lo definisce Hauriou). A ricostituire l'appartenenza e la solidarietà comunitaria può essere non "l'abolizione" del sacro, ma solo una rinnovata credenza in questo. Una nuova religione con innovante senso del sacro; il che cementa l'esistenza e la conservazione dell'ordine comunitario. Che si possa fare a meno di ciò, non solo Hauriou ma anche René Girard, tra gli altri, lo ritengono impossibile, perché la fede nell'assoluto fa parte della natura umana, così come l'assoluto c'è in ogni ordine politico (sovranità). Quindi uno scetticismo "ideologico" non può fondare e mantenere una comunità, al contrario di quanto pensano in tanti.

Sempre Rediger dice al protagonista, parlando di Histoire d'O, che tale racconto è percorso da una «passione, da un afflato che trascina. "È la sottomissione"..... L'idea sconvolgente e semplice, mai espressa con tanta forza prima di allora, che il culmine della felicità umana consista nella sottomissione più assoluta... per me c'è un rapporto tra la sottomissione della donna all'uomo come la descrive Histoire d'O e la sottomissione dell'uomo a Dio come la contempla l'Islam"». È la sottomissione che salvaguarda l'ordine sociale.

Nel complesso una distopia "politologica", o meglio teologico – politica:

da una fede si passa solo ad un'altra fede, se si vuole andare da un tipo di comunità a uno diverso. Senza fede non c'è comunità politica.

Teodoro Klitsche de la Grange

**Mario Missiroli,**

## **LA MONARCHIA SOCIALISTA**

Le lettere ([www.lelettere.it](http://www.lelettere.it)), Firenze 2015, pp. 138, € 15,00

Una nuova edizione, impreziosita da un'introduzione di Francesco Perfetti ed arricchita di un'appendice (tra cui è bene ricordare la recensione a suo tempo scritta da Giovanni Gentile ed il breve saggio di Adriano Tilgher) di un libro famoso (pubblicato nel 1913). La sintesi che fa Tilgher del libro è esemplare per chiarezza e concisione "La storia del Risorgimento italiano e della terza Italia è per Missiroli un capitolo di storia delle religioni. Il problema della nuova Italia non consisteva, infatti, solo nel cacciare lo straniero dalla penisola e nel fondere in uno i sette Stati in cui era divisa, ma nel costituire l'Italia a Stato moderno liberale, inteso lo Stato moderno liberale come comunità spirituale, sostanza etica dei cittadini...Ora uno Stato così concepito è assolutamente inconciliabile con la Chiesa cattolica" per cui "il problema del Risorgimento italiano è problema essenzialmente religioso. E come tale lo sentirono gli uomini della Destra storica. Ma esso non trovò la sua soluzione né poteva trovarla in un Paese rimasto cattolico nell'anima e che non aveva avuto la sua Riforma religiosa, che non aveva sostituito alla visione cattolica la visione idealistica della vita, alla sovranità del dogma la sovranità della ragione... Uno stato simile non poteva avere vita interiore e profonda: poteva fare amministrazione, non politica" e prosegue "Attraverso il trasformismo di Depretis e di Giolitti la monarchia riesce ad affogare la politica nell'amministrazione e a soffocare ogni contrasto politico, ogni lotta di partiti, ogni battaglia ideale". Così nella recensione, Gentile (sulla "Critica" del 20/05/1914) ritiene che la tesi di Missiroli è "che la rivoluzione italiana non è stata una vera e vitale rivoluzione, perché non è stata preceduta da una rivoluzione religiosa e s'è risolta quindi in un movimento politico artificiale, senza basi, senza radici nello spirito del popolo"; ma, sostiene il filosofo, il difetto del saggio è "quale che sia l'importanza che si voglia attribuire al problema religioso, esso è un solo problema, cioè un solo aspetto della vita d'un popolo, e della vita dello spirito, come pare che implicitamente ammetta lo stesso Missiroli; e ridurre quindi tutta la Storia d'Italia dal '48 in poi al solo

problema religioso non può significar altro che volerla considerare da un punto di vista unilaterale, astratto, insufficiente”.

A rileggere il libro a oltre un secolo di distanza, e facendo uso di concetti che le “scienze umane” hanno elaborato (prevalentemente) dopo che fu scritto, ciò che è stimolante nell’opera è riconducibile ai concetti di legittimità ed integrazione come principali chiavi di lettura del Risorgimento e dello Stato unitario (non solo quello monarchico, ma anche il successivo repubblicano).

Il Risorgimento italiano, diversamente dall’unificazione – quasi contemporanea – della Germania, non fu fatta solo contro l’Altare ma anche contro i Troni. Diversamente da quanto fece Bismarck (e da quello che aveva in mente Cavour) i sovrani degli Stati pre-unitari furono detronizzati e i loro territori annessi. L’unificazione apparve, a buona parte dei loro sudditi, come guerra di conquista. A cui seguì una lunga guerra partigiana nel mezzogiorno continentale, le cui conseguenze non sono ancora state del tutto riassorbite. Bismarck ebbe l’accortezza di costruire uno Stato (il Reich) sopra quelli esistenti e non al posto di questi. I vari monarchi tedeschi continuarono a regnare pur se subordinati al potere imperiale, Ciò evitò guerre civili e contribuì alla legittimità dell’Impero, dato che i vecchi sovrani, oltre a regnare nei loro possedimenti, erano rappresentati al vertice dell’Impero tramite il Reichsrat. Guglielmo Ferrero notò che la monarchia nazionale dei Savoia godeva, al contrario, di una quasi-legittimità, ossia di una legittimità monca e dimidiata, riconosciuta da solo una parte della popolazione. Da allora questa è stata caratteristica dello Stato unitario: la Repubblica e in particolare il regime nato dalle elezioni del 1948 non aveva il consenso di circa metà degli elettori italiani (sommando l’opposizione – maggioritaria – di sinistra a quella di destra). Crollato il comunismo, il fazionismo (male storico italiano) si è ripresentato come antiberlusconismo; nella fase contemporanea al non expedit del cattolicesimo post-unitaria si è sostituito il non liquet di elettori che non vanno a votare, il quale si aggiunge al voto ai partiti anti-sistema.

Pertanto il problema principale cui rivolsero l’attenzione i più attenti governanti dello Stato unitario, fu quello dell’integrazione: come integrare in quello la parte degli italiani che lo rifiutavano.

La politica di Giolitti, che cercò – e in parte riuscì – nel blandire i socialisti con concessioni (prevalentemente) economiche, e i cattolici con altre, ma soprattutto evitando motivi (e pratiche) in contrasto, culminata nel patto Gentiloni, ne fu un esempio. Come lo fu quella di Mussolini, con lo sviluppo di uno Stato assistenziale e il concordato con la Chiesa. Alla stessa esigenza d'integrazione si deve l'impianto – ormai - invecchiato della Costituzione repubblicana.

Missiroli comprese ciò solo a metà, come d'altra parte molti intellettuali allo stesso contemporanei. Se è vero che una riforma e una sensibilità religiosa è il miglior sostegno per il reggimento politico, occorre comunque praticare l'arte della politica, la quale, secondo Giolitti era simile a quella del sarto: che se ha un cliente gobbo, deve cucire un vestito con la gobba. Se non lo fa, il vestito è mal riuscito. Lo Stato unitario ha sempre avuto la gobba, in parte a causa del carattere, dell'inclinazione e delle passioni degli italiani, in altra per il modo in cui è nato. E non è affatto sicuro né allora, né, tantomeno, ora, che fare dell'idealismo tedesco-napoletano, dello Stato etico la "religione civile" (a parte il problema decisivo del riuscirvi) sia la cura di quella gobba.

Teodoro Klitsche de la Grange



**P. Bonetti,**

**BREVE STORIA DEL LIBERALISMO DI SINISTRA DA  
GOBETTI A BOBBIO.**

Liberilibri 2014, pp. 217, Euro 16,50 (con post-fazione di Dino Cofrancesco).

Il liberalismo di sinistra ha avuto in Italia la caratteristica di aver avuto sicuramente più influenza intellettuale che politica. Il che non significa che l'una sia stata tanta e l'altra poca: erano d'influenza relativamente modesta entrambe, ma la prima comunque superiore. E' un fatto che personaggi illustri e nobili, e pieni d'idee nuove, come Gobetti, siano stati politicamente degli sconfitti o come Bobbio (a volerlo considerare liberale, ma non del tutto), pur meno fecondi d'idee originali, abbiamo avuto in sorte di essere onusti di riconoscimenti accademici, ma poveri di "seguito" politico.

Come scrive l'autore nel definire il liberalismo di sinistra "...per capire una corrente politica e ideologica tanto varia e perfino contraddittoria nelle sue manifestazioni, occorre adottare criteri interpretativi che consentano di comprendere nel tipo ideale di sinistra liberale personalità e movimenti che, per determinati aspetti, potrebbero o dovrebbero essere definiti in altro modo, ma che, tuttavia, rientrano a buon diritto nel grande filone della tradizione liberale riformatrice come si è venuta configurando nella cultura e nella prassi politica europea e americana del Novecento: in questo senso, liberali possono essere chiamati anche il socialismo liberale di Rosselli e il liberalsocialismo di Calogero e Capitini, così come certe correnti (non tutte) del Partito d'Azione, la democrazia repubblicana di La Malfa, la variegata costellazione ideologica del gruppo del "Mondo", il primo Partito radicale e taluni aspetti del radicalismo pannelliano, per concludere con la sintesi di Norberto Bobbio di costituzionalismo liberale e riformismo socialista". Ma qual è il comune denominatore di tali correnti politiche? Scrive l'autore "la «libertà liberatrice», una concezione della libertà che non si chiude mai nella difesa delle istituzioni liberali così come si presentano in un determinato momento storico, ma mira a rinnovarle

sotto la spinta di nuovi bisogni sociali e di nuove forme di vita comunitaria. Una libertà, insomma, espansiva ed inclusiva, che rifiuta di essere la semplice apologia dell'ordine liberale dato, ma vuole continuamente rinnovarlo per impedire che diventi il semplice tutore giuridico di ceti e gruppi variamente privilegiati".

Il libro termina con Bobbio, ossia, fatte le debite differenze di date, con la fine del comunismo e quella – in larga parte conseguente – della c.d. "Prima Repubblica", cioè quando la sinistra liberale, quella come definita da Bonetti (cioè del "movimento") si stava rimettendo in moto. Ad esempio con la segreteria del PLI di Altissimo fu posta chiara la necessità di rivedere la forma di governo della Repubblica, perché palesemente inidonea alla conduzione di uno Stato moderno e troppo incline a degenerazioni corporative e policratiche.

Due notazioni occorre fare: molte correnti che l'autore riconduce alla galassia liberale sono contraddittorie rispetto al senso della definizione che ne dà, siamo convinti che la sinistra liberale sia connotata (anche) dall'idea di "libertà liberatrice" e quindi di movimento sociale (concetto quest'ultimo necessariamente – perché nelle cose – comune ad ogni forza politica, anche nolente allo stesso). Ma è un fatto che spesso le correnti ricondotte da Bonetti alla sinistra liberale siano caratterizzate dalla difesa "senza se e senza ma" di una costituzione quanto mai datata, superata dalla conclusione della guerra fredda, e poco adatta a governare una società post-industriale. Cioè hanno mostrato l'avversione più radicale a ogni mutamento istituzionale, anche di portata non particolarmente rilevante. E quindi più che dal movimento, sono connotate dall'immobilismo.

Seconda notazione: sempre quelle correnti hanno mostrato di considerare quella costituzione come la "più bella del mondo" (affidandone lo svolgimento del tema – e giustamente – ad un comico).

Ma, a parte quel che ne pensino alcuni liberali, la realtà è che le costituzioni sono belle non tanto perché conformi a certi ideali, ma perché danno e conservano l'unità, la coesione e la possibilità d'azione politica di una comunità. Cioè perché sono adatte al popolo. Come scrive

Cofrancesconell'attenta postfazione, citando Cuoco "Se io fossi invitato all'impresa di dar leggi a un popolo, vorrei prima di tutto conoscerlo. Non vi è nazione quanto si voglia corrotta e misera, la quale non abbia dei costumi, che convien conservare; non vi è governo quanto si voglia dispotico, il quale non abbia molte parti convenienti a un governo libero". Invece a molti, tuttora vocianti, è buono e bello, ciò che loro appare in linea con le loro opinioni soggettive: cioè che, come scriveva Hegel dei loro predecessori dell'epoca hanno sempre la testa "gonfia, gonfia di vento". E povera di sostanza. E se ne vedono i risultati.

Teodoro Klitsche de la Grange

**Riccardo Scarpa,**

## **NORDICI E SUDICI**

Diana Edizioni ([www.dianaedizioni.com](http://www.dianaedizioni.com)), Frattamaggiore 2014, pp. 268, € 15,00

Questo libro è uno dei (non pochi, e particolarmente aumentati da alcuni anni ad oggi) “revisionisti” sul Risorgimento e sulle di esso conseguenze.

I dati citati da Scarpa sono in parte noti: l’ottima situazione finanziaria del Regno delle due Sicilie, la consistenza della flotta mercantile (la terza in Europa), l’eccellenza di alcune attività industriali. Altri meno noti: si apprende che nel Nord per tredici milioni di cittadini c’erano 7.087 medici, mentre nel Sud ne esistevano 9.390 per nove milioni di abitanti; l’opificio di Pietrarsa, all’avanguardia europea nelle costruzioni ferroviarie, contava il doppio di addetti rispetto agli stabilimenti genovesi dell’Ansaldo; l’industria occupava oltre un milione di addetti. Nel giro di qualche anno la situazione si sarebbe rovesciata; e tale è rimasta.

Così è continuata la mala fama alimentata nei confronti del governo dei Borboni. Anzi è stata perfezionata al punto di diventare abitudine in altre occasioni: ogni governo o regime che s’installa nel Bel Paese comincia col criticare (e spesso calunniare) il precedente, onde occultare o ridurre l’impatto negativo dei propri demeriti. Il governo dei Borboni non era il massimo, ma neanche il peggiore d’Europa: spendeva poco, specie nell’istruzione, ma tassava meno. Le sue finanze erano sane.

A parte economia e finanze, la guerriglia filo-borbonica provocò una serie di reazioni che, negando il brigante come justus hostis, ne facevano un nemico “illegittimo”, ma come spesso succede assoluto. Così le ricerche di Lombroso, come scrive l’autore, condotte sui crani (e i cadaveri) dei briganti fucilati e volte a dimostrare che i partigiani borbonici erano delinquenti per natura. Ma il nemico assoluto è tale proprio perché non può non essere tale: il secolo XX ha fornite altre – e più estese varianti sul tema: si è nemici per razza (l’ebreo) o per classe (il borghese). Tutte accomunate dal fatto di essere tale e non poter non esserlo. Mentre il nemico “classico” è quello che è tale per propria (e/o altrui) scelta

volontaria, onde può diventare l'alleato o l'amico di domani. Col nemico non si fa solo la guerra: si tratta anche la pace. Cosa che al nemico assoluto non è permesso dalla natura, per cui non si può essere in pace con lo stesso.

L'altro carattere della lotta anti-brigantaggio, già dettato da Bettino Ricasoli in una nota circolare (per i funzionari italiani, e soprattutto per quelli operanti all'estero) è di minimizzare il carattere e la portata della lotta popolare anti-unitaria. Non si sa con quali risultati (all'estero): ma sicuramente efficaci e duraturi nella storiografia ufficiale italiana successiva.

A tale proposito scrive Scarpa "Secondo fonti estere dell'epoca, solo dal gennaio all'ottobre 1861 nell'ex Regno delle Due Sicilie erano stati fucilati 9.860 rivoltosi, altri 10.604 feriti, rase al suolo 918 case, bruciate per intero sei paesi, imprigionate 13.629 persone, più di diecimila i caduti in combattimento... Ma la verità è che quanto sia costata in termine di vite umane quella guerra civile non si è mai potuto sapere con precisione... Alla commissione d'inchiesta nominata per far luce sui fatti il Generale La Marmora confesserà che le perdite subite dall'esercito non sono mai state accertate, ma pare che superassero quelle di tutte le campagne contro l'Austria. Più verosimilmente, i soldati piemontesi caduti sarebbero stati circa 23.000, tutti uccisi in combattimento."

Un libro interessante che, accanto a fatti noti, ne ricorda altri anche successivi, tuttora ignorati.

Teodoro Klitsche de la Grange

**Stefan Zweig,**

**TEMPO E MONDO. CONFERENZE E SAGGI 1904-1940**

Prato, Piano B edizioni, 2014, pp. 195

Gli Aufsätze und Vorträge di Stefan Zweig, recentemente proposti in versione italiana, sono stati concepiti in un periodo cruciale del '900 europeo, fra prima e seconda guerra mondiale.

Va detto subito che la cura editoriale della traduzione italiana è peggio che approssimativa. Il primo saggio è infatti del 1914, non del 1904 come risulta dal titolo della raccolta, idem l'ultimo è del 1939 e non 1940. Manca per altro anche una nota del curatore italiano che tenti almeno di spiegare queste incongruenze.

Le riflessioni dello scrittore austriaco meritano comunque alcune considerazioni.

In un saggio dell'agosto 1914, a conflitto appena iniziato, Zweig aveva già chiaro che si era aperta una "epoca di fuoco", che avrebbe sconvolto la vita materiale, ma anche morale, dei popoli. La stessa cognizione dello spazio ne era turbata, svanivano i confini fra lontano e vicino, interno ed esterno, esteriorità e intimità (cfr. p. 10).

Quella appena iniziata era dunque una esperienza inusitata, non guerra convenzionale, ma "guerra di tutti contro tutti", in questo senso totale, epocale. Se prima in occasione della guerra il coinvolgimento delle persone e delle risorse era limitato, definito, "c'era sempre chi restava fuori", ormai non c'era più un "fuori", al riparo dal rischio e dalla morte.

Zweig si mostrava capace di una tempestiva intuizione dei caratteri inusitati della Grande Guerra. Tanto da poter vaticinare che da questa "nascerà un nuovo ordine" (p. 14).

In uno scritto del dicembre 1917 tornava sul carattere totale del conflitto, non più scontro fra eserciti, fra soli apparati militari, ma tale da coinvolgere la totalità delle popolazioni; esso riusciva ormai ad "artigliare nelle sue

grinfie anche la sorte di donne e bambini innocenti”, mentre la “legge marziale veniva estesa nei confronti degli inermi” (p. 38). In questa condizione ogni “individualità umana è diventata irrilevante per il mondo, un numero e basta, qualcosa di irrealista”.

Ma è in un saggio del 1920 che si ha modo di verificare come un analista acuto della guerra appena conclusa, trovasse invece molte maggiori difficoltà a pensare la pace, il mondo che avrebbe dovuto sostituire quello appunto della guerra totale.

Alla logica del totalitarismo, un intellettuale pure umanista e pacifista come Zweig, non sa opporre una teoria democratica adeguata. Il suo discorso ripiega in una forma di elitismo per sua natura antidemocratico e non in grado di saldare le istanze intellettuali migliori ai movimenti di massa che pure segnarono il dopoguerra.

Perché invece Zweig diffidava proprio delle “masse”, opponeva al “numero” l’élite, alla “chiacchiera” il “sapere”, all’“opinione”, pubblica per definizione, la “convinzione” del singolo individuo consapevole e deciso (cfr. p. 58).

E la mancata saldatura fra intellettualità democratica e masse indubbiamente è stata tanta parte del successo degli esperimenti totalitari di destra e di sinistra, dei fascismi come del comunismo.

Proprio l’opposizione ai totalitarismi risentì di questa scissione realizzatasi entro il fronte democratico, fra intellettuali e masse. Non a caso anche in un altro saggio del 1920 Zweig confermava questa scissione, dividendo una “Magna Charta europea”, che unisse tutti gli intellettuali del continente in nome di una “fratellanza sovranazionale”, volta a bandire il rischio della guerra, a promuovere i “diritti dello spirito” ecc. Il tutto per altro “contro i veleni della politica” (p. 63). Ancora nel 1926 avrebbe perorato un vacuo “internazionalismo” come “indistruttibile unità delle nazioni”, tutto giocato contro le “caotiche meschinità della politica” (p. 82).

Era il suo evidentemente il caso di un pacifismo illuso, fatalmente impolitico, anzi antipolitico. Un filone del genere, per altro molto diffuso

anche in Italia, fu una delle ragioni non ultime del successo dei totalitarismi, ma anche del ritorno della guerra mondiale nel 1939-'40.

Né la boria intellettuale si esauriva con i casi della guerra. Anche nella più generale analisi del tempo che si trovava a vivere Zweig confermava il suo punto di vista elitista. In un saggio del '25 parlava infatti del '900 come età della "monotonizzazione del mondo", dove tutto diveniva eguale, grigio, meccanico; l'età giusta "dell'uomo medio" (p. 75). A cui di nuovo opponeva se stesso e pochi altri, gli "outsider", gli "ultimi rari esemplari" di una specie superiore, disposti "a vivere in disparte, ma liberi" (p. 77).

I saggi e gli interventi degli anni '30 mutano il quadro solo parzialmente.

In una conferenza tenuta a Roma nel 1932, mostra come il consolidarsi del fascismo e il primo affermarsi del nazismo lo avessero convinto che la "droga" della prima guerra mondiale aveva ormai assuefatto lo spirito europeo. Il culto della violenza e dell'"odio di un sistema verso un altro sistema, di un partito verso un altro partito, di una classe verso un'altra classe" (p. 112) erano ormai divenute la regola; parlava di "assuefazione irrazionale", cioè appunto di una irrazionalità divenuta ormai la legge normale del pensiero. Ma di nuovo era debole l'alternativa a questo stato di cose. Fatta in ultima istanza solo di ottimismo sterile, di fiducia in un progresso come "costante inarrestabile ascesa verso mete sempre più alte" (p. 116), della convinzione che al "culto della violenza" bastasse opporre la fede nella "storia della civiltà", destinata ad avere la meglio. Di nuovo il volano di questa riscossa civile doveva essere lo "stato maggiore dell'esercito intellettuale", i migliori, i più colti, affiancati magari da una "élite di giovani"; arrivava a divisare una "istanza sovranazionale" capace di gestire la pace mondiale, una sorta di ONU di eletti: "basterebbero sei uomini, magari dodici, di fama e di prestigio, ai quali possano ricorrere in ogni singolo caso le persone o le nazioni offese e diffamate" (p. 123).

L'impoliticità e l'impotenza della migliore intellettualità antitotalitaria del '900 è patente in pagine come questa.

Né si tratta di una forzatura ermeneutica, è Zweig stesso a fondare il suo progetto su "un'intesa apolitica, sovrapolitica" (p. 121).



Tra l'altro anche in un altro saggio del 1932, che pure aveva la pretesa di essere una ricostruzione della modernità politica europea, l'analisi di Zweig mostrava tutti i suoi limiti. A partire dalla nostalgia per l'Umanesimo e il Rinascimento, quando l'Europa sarebbe stata unita da una "élite internazionale": "un unico modo di pensare e di comunicare accomuna tutti gli intellettuali d'Europa, Erasmo, Giordano Bruno, Spinoza, Bacone, Leibniz" (p. 133); essi sarebbero stati addirittura i "deputati" di un "invisibile parlamento europeo". Nonostante la frattura operata dalla Riforma, la *communitas* degli intellettuali ancora per tutto il '700 teneva insieme l'Europa; l'*écumene* si sarebbe rotta nell'800 dei nazionalismi e dei patriottismi. Da Wagner a Verdi anche gli intellettuali ne sono travolti: "anche la musica, fino allora sovranazionale, diventa nazionale, e lo stesso vale per la filosofia, per la letteratura, che diviene letteratura nazionale patriottica" (p. 137). Solo a fine '800, a detta di Zweig, si tornò a parlare di una sorta di "Stati Uniti d'Europa", naturalmente secondo un impianto "sovrapolitico" (p. 139).

A destare tutti dai sogni ci pensò quello che Zweig chiama ineffabilmente "il tragico incidente della guerra europea".

Nel 1936, a nazismo consolidato, anche a Zweig toccherà aprire gli occhi, e constatare che "il riarmo ha assunto proporzioni paurose" e "attualmente in Europa una guerra è data per scontata come una cosa ovvia, anzi quasi necessaria" (p. 151). Solo nel 1939, quando una nuova guerra mondiale ormai è alle viste, Zweig si rende finalmente conto che in verità i decenni successivi al 1918 altro non erano stati che anni di preparazione al peggio: "nel pieno della cosiddetta pace il nostro mondo è dominato da una mentalità decisamente bellicista" (p. 159).

Ma il bagno di realismo fu in verità relativo perché ancora in uno scritto di fine 1939, a guerra ormai iniziata, continuava ad opporre una infantile fiducia negli intellettuali, nella loro "condizione visionaria", capace di portarli oltre la brutta realtà dei fatti per "sublimarli a storia creativa" (p. 190). L'appello finale, disperato quanto illuso, è quello che nonostante le brutture del presente, con il suo "incessante assalto politico", esista comunque una dimensione di "storia universale", in cui pace, giustizia e valori vengano fuori "alla distanza" (p. 193).

Indubbiamente quella di Zweig è una parabola intellettuale ancor oggi istruttiva, che interroga e avverte la coscienza di chiunque intenda opporsi alla crisi con le armi della ragione insieme però a quelle della politica.

Fabio Vander

