

# BEHEMOTH 53

TRIMESTRALE DI CULTURA POLITICA

Anno XXVIII-Fasc. 1-2 –Gennaio-Giugno 2013



**Direzione:** Teodoro Klitsche de la Grange. **Redazione:** Mauro Antonetti, Antonio Areddu, Antonio Bianco, Riccardo Caruso, Maurizio Cecconi, Francesco Coppelotti, 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, Heurich Scholler, Piet Tommissen. **Segreteria di direzione:** Silvia Filadelfia, Barbara Massoli, Claudio Matarese. **Direttore Responsabile:** Benedetto Maturani

## SOMMARIO

### ARTICOLI

MACHIAVELLI .....	2
LA “PSICOSI” DI BREIVIK: FENOMENO DELLA “GUERRA DI CIVILTÀ” .....	19
Politica senza teologia. Il katechon di Paolo di Tarso nella lettura di Massimo Cacciari. ....	38

### RECENSIONI

La giustizia come conflitto. Crisi della politica e stato dei Giudici.	46
<i>Pensiero ribelle</i> (vol. II), Controcorrente, .....	51
Liberalismo triste .....	61
La prima Repubblica (1946-1993) Storia di una democrazia difficile .....	64
Guerra e guerrieri. Discorso di Verdun .....	67
In nome dello Stato .....	72
Il potere che frena .....	76
I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea .....	81

# ARTICOLI

---

## MACHIAVELLI

**N**on è stata dedicata soverchia attenzione alla ricorrenza del 500° anniversario del “Principe”. A dispetto del fatto che – a quanto sembra – sia l’opera italiana più tradotta al mondo e che da quando fu scritta, nessuno, che si sia occupato di politica (filosofia, scienza della politica, storia), abbia potuto fare a meno di confrontarvisi, si assiste a un anniversario celebrato con poca pompa e qualche nascosto imbarazzo.

Scrive Di Lello che “non si tratta di un dettaglio, ma di un sintomo (certo uno dei tantissimi, pur sempre un sintomo) di caduta culturale ed ideale”<sup>1</sup>.

Che il pensiero di Machiavelli dia fastidio, e lo dia all’*establishment* culturale e politico italiano, in particolare di sinistra, è evidente. Tutta la melassa delle buone intenzioni e dei buoni sentimenti, sintetizzata nel “buonismo” è proprio l’antitesi delle concezioni di Machiavelli. A servirsi di quelle di un suo epigono moderno, come Pareto, l’unica cosa che certe zuccherose e commoventi prediche attestano è lo stato di decadenza delle *élites* che le tengono e del popolo che le sta ad ascoltare. Il Segretario fiorentino ha, nei confronti di quelle, la funzione attribuitagli da Foscolo, in sintesi: mostrare che il re è

---

<sup>1</sup>Area, maggio 2013

nudo. Dietro buoni propositi e discorsi edificanti c'è la ricerca e soprattutto la conservazione di un potere, ormai senescente e anche (e soprattutto) perciò *buonista*. Realismo politico significa demistificare il nucleo essenziale dell'apparato egemonico costruito dal secondo dopoguerra in poi e specialmente negli ultimi vent'anni. Il pensiero di Machiavelli è infatti quanto di più politicamente *scorretto* si possa immaginare. A cominciare dal nucleo: "perché ogni uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini intra tanti che non sono buoni"; da qui, dalla concezione "problematica" della natura umana, l'esigenza del realismo in politica e la ricerca della "verità effettuale della cosa" (cioè dell'approccio concreto). Le conseguenze del quale non si riflettono solo sulla politica (prassi e teoria) ma anche sul pensiero giuridico-istituzionale. Come esiste una condotta ispirata al Segretario fiorentino, c'è una concezione dello Stato e della costituzione fondata sui medesimi presupposti: pessimismo antropologico (almeno *relativo*), realismo politico, ricerca della "verità effettuale delle cose"<sup>2</sup>. E del pari, Machiavelli si occupa più volte - anche se spesso implicitamente - del rapporto tra *politico* e diritto.

---

<sup>2</sup> A chiarimento del carattere "problematico" e "pessimistico *relativo*" della natura umana, l'uso di queste espressioni è finalizzato a distinguere le concezioni pessimistiche spesso identificate in due pensatori come S. Agostino e S. Tommaso. Più pessimista il primo, meno il secondo, come noto (e dibattuto). L'ascrizione di Machiavelli al pessimismo antropologico "relativo" (o moderato o "tomista") è, a mio avviso, determinata sia dal richiamo costante (e *pieno*) al libero arbitrio, (alla virtù che contiene la fortuna) e alla necessaria prudenza che ne consegue che alla non adesione all'autoritarismo conseguente logicamente dal pessimismo agostiniano; così ben testimoniato da Lutero e da Calvino (ma anche da Bossuet) con la dottrina cioè del "diritto divino soprannaturale", per cui al cristiano non è consentito opporsi (resistere) all'autorità costituita.

2.0 Contrariamente a quanto ritenuto da molti nostri contemporanei, nel segretario fiorentino la politica è decisiva e il diritto segue; il rapporto è acutamente inquadrato da Machiavelli nel primato della politica (e del *politico*).

Nel XVIII capitolo del principe scrive “sono dua generazione di combattere: *l’uno con le leggi, l’altro, con la forza*: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo delle bestie”. Tale espressione è stata in genere connessa allo specifico argomento lì trattato (*quomodofides a principibussitservanda*), in particolare sul rapporto tra astuzia (*golpe*) e forza (*lione*). Tuttavia l’espressione può essere interpretata anche in un altro senso; che è quello chiarito da Machiavelli subito dopo: che il Principe, soprattutto il Principe nuovo è “*spesso necessitato*, per mantenere lo Stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alle comunità, contro alla religione”. Enumera cose che per un uomo del suo, e anche del nostro tempo, sono più care e sacre del diritto, onde si può immaginare se il Principe non possa anzi *debba* operare contro questo. Anche se nel pensiero nostro contemporaneo è il diritto a non poter essere *mai* violato (con le conseguenze più bizzarre e, peggio ancora, dannose). Perché, prosegue Machiavelli “nelle azioni di tutti li uomini, e massime de’ principi, dove non è *iudizio da reclamare, si guarda al fine*. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e’ mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati”. In diverse parole qui come in altri passi del *Principe* e dei *Discorsi*, Machiavelli (fonda e) rivendica *l’autonomia* del politico, che non deriva da altra “essenza”, come scrive Freund. Non c’è giudice del principe, e l’unico criterio di giudizio è se ha attinto il fine di

conservare lo Stato: il che significa non solo il (di esso) potere, ma anche l'esistenza (e la "buona" esistenza) dei sudditi<sup>3</sup>.

Il rapporto tra *politico* e diritto (legge, ordine, organizzazione istituzionale) è confermato dal XXXIV capitolo del I° libro dei *Discorsi*, dove Machiavelli tesse l'elogio della dittatura romana: nei frangenti eccezionali, il dittatore conserva lo Stato infrangendo il diritto e gli ordini (cioè l'ordinamento costituzionale – o, meglio, parte di esso) "perché senza uno simile ordine le cittadi con difficoltà usciranno degli accidenti straordinari. Perché gli ordini consueti nelle repubbliche hanno il *moto tardo* non potendo alcuno consiglio né alcuno magistrato per se stesso operare ogni cosa, ma avendo in molte cose bisogno l'uno dell'altro ... E perciò le repubbliche debbano intra loro ordini avere uno simile modo" e subito dopo "Perché quando in una repubblica manca uno simile modo, è *necessario o servando gli ordini rovinare, o per non rovinare rompergli*" E' l'ordinamento stesso che deve prevedere organi straordinari, dotati anche della facoltà di sospendere, derogare, modificare il diritto vigente: "Talchè mai fia perfetta una repubblica se con le leggi sue non ha provisto a tutto, e ad ogni accidente posto il rimedio e dato il modo a governarlo".

La Costituzione italiana è *bellissima* (come dice un noto attore) e quel che è peggio, è considerata così perfetta da non poter essere cambiata, onde è chiaro che il pensiero di Machiavelli è in contrasto con tali affermazioni, perché la stessa non prevede né

---

<sup>3</sup> Si può desumere anche un altro senso di quella frase, che considera legge, forza e modi di combattere: che ambedue sono finalizzati a creare l'ordine, a creare, mantenere, aumentare il potere (comando/obbedienza) ma il tutto esula dai limiti di questo scritto.

competenza né misure per lo stato d'eccezione ed è quindi, date le affermazioni del Segretario fiorentino, imperfetta, e da cambiare (di corsa).

Più in generale nella concezione di un certo costituzionalismo contemporaneo (e più in generale di teoria generale del diritto) s'inverte il rapporto tra diritto e politica. In Machiavelli la politica è autonoma, mentre il diritto è *eteronomo*, perché al di esso fondamento v'è la decisione politica. E' il sovrano che decide se conservare, modificare, sospendere il diritto. E' il *pouvoir*, a servirsi dei concetti (e dei termini) di Hauriou, a garantire l'*ordre* (anche) attraverso il *droit*. L'altro "punto" di *eteronomia* del diritto, ovvero rispetto alla morale, è talvolta anch'esso completamente omesso, talvolta travisato (o depotenziato).

Tanto per farne un esempio (tra tanti) particolarmente rilevante della lontananza tra il pensiero di Machiavelli e quello di taluni nostri contemporanei: anche chi ammette un certo "tasso" di morale nel diritto v'include quasi esclusivamente ciò che rileva per lo stato sociale contemporaneo, ovvero in particolare, la distribuzione del reddito a favore delle classi e dei cittadini più disagiati.

Non capita invece di leggere della connessione esistente tra diritti e doveri nelle costituzioni e negli Stati, anche contemporanei, né tra alcuni specifici doveri. Per essere chiari: il diritto di esercitare funzioni pubbliche (art. 51 Cost. italiana vigente) cioè di partecipare a decidere il destino della comunità è strettamente correlato e quello di pagare le imposte (art. 53), ma ancor più a quello di difendere la Patria (art. 52). Anche per un lettore distratto di Machiavelli, è chiara l'importanza che

questi da all' "arme proprie" (v. per il solo Principe, i capp. XII-XIV)<sup>4</sup>. Ammoniva che "chi dice impero, regno, principato, repubblica, chi dice *uomini che comandano*, cominciandosi dal primo grado e discendendo infine al padrone d'un brigantino, dice giustizia e armi"<sup>5</sup>; senza queste è impossibile preservare la libertà, e ovviamente, l'esistenza politica. Per cui il rapporto tra morale (meglio *sittlichkeit* nel senso di Hegel) e diritto è essenzialmente (anche se non esclusivamente) quello segnato dall'adempimento dei doveri legati alle funzioni pubbliche esercitate o rivestite. Anche la concezione machiavelliana della virtù si muove nello stesso solco: al Principe è necessaria virtù per sapere fronteggiare gli eventi, come per poterne approfittare.

Quindi di "morale" si può parlare prendendo atto che si tratta di una morale che ha poco a che fare con quella che per ciò s'intende; il contributo di quest'ultima al diritto c'è, ma accanto a quello dell' "altra" morale (quella, per così dire, "pubblica" e non "privata").

3.0 Scrive Machiavelli nel Proemio dei *Discorsi* che, contrariamente a quanto accade per il diritto (le "leggi civili"), per la medicina, per le arti "nell'ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed amministrare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, *non si trova principe nè repubblica che agli esempi degli antichi ricorra*"; e continua scrivendo che, a suo

---

<sup>4</sup> Ma ne tratta anche nel *Principe* in altri capitoli, nonché in tante opere anche "occasionalmente", come i discorsi per l'ordinamento della milizia fiorentina.

<sup>5</sup> V. *Discorso dell'ordinare lo Stato di Firenze alle armi*.



giudizio ciò dipende dalla mancanza di comprensione (“non avere vera cognizione delle storie per non trarne leggendole quel senso ... che le hanno in se”). E si meraviglia perché “infiniti che le leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se *il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza da quello che gli erano antiquamente*”. In altri termini Machiavelli sostiene che, essendo la natura umana sempre la stessa, e di conseguenza, si direbbe oggi, le *regolarità* del politico, i problemi da risolvere sono sempre i medesimi e quindi assai simili i rimedi. “Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario *a chi dispone una repubblica ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei*, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione”.<sup>6</sup> Per cui, chi ordinasse uno Stato presupponendo i cittadini tutti virtuosi, i popoli (e i governi) vicini tutti benevoli, realizzerebbe un pessimo prodotto (peraltro di durata breve).

Ma cos'è oggi quella “immaginazione della cosa” che il Segretario fiorentino addita come la via maestra per ordinare male gli Stati?

L'immaginazione è feconda d'illusioni, e delle più varie; proviamo a ricordarne alcune, le principali.

La prima è quella, direttamente opposta alla concezione delle “regolarità” sopra ricordate (e che Aron chiamava “principio di

---

<sup>6</sup>*Discorsi* I, III (i corsivi sono nostri).

perennità”) e cioè che si può trovare la formula per cambiare la natura umana o quanto meno correggerla ed eliminare o ridurre l’incidenza di alcune “regolarità”. Ne abbiamo avuto un esempio nel secolo scorso col comunismo, il cui nucleo consisteva nel credere che mutando i rapporti di produzione sarebbe mutata anche la natura umana. Un tipo di sostituzione del *politico* con l’economico. Abbiamo visto com’è finito. Ma l’aspirazione a sostituire la politica (e il *politico*) con altro, che s’intravede già in un noto passo biblico del deutero - Isaia, continua – anche se meno *rumorosamente*, in altre forme, provando con altri tipi di attività umane. Soprattutto col diritto: sono già manifeste aspirazioni di ciò nel testo (ma soprattutto nelle carenze del testo) costituzionale (ad esempio la mancata previsione e disciplina dello stato d’eccezione); ma che comunque sono poca cosa rispetto a quanto circola a livello di opinione pubblica, e in non poche concezioni degli “addetti ai lavori”. Ad esempio tra gli *idolatribus* il più frequentato è quello che fare politica equivale a legiferare; e che i problemi si risolvono con le leggi. Dimenticando che buona parte dell’attività dello Stato è politica “pura” non riconducibile a norme (e ancor più a un *contenuto normativo applicabile*). E’ una legge (in senso formale) una dichiarazione di guerra? o l’approvazione di un trattato? O l’applicazione del diritto, che è distinta dalla legiferazione, ma che incide in modo decisivo sul diritto effettivamente osservato?

Una tale aspirazione ha portato, inversamente, a promulgare delle leggi essenzialmente per il loro carattere (e il relativo benefico ritorno) propagandistico; ben sapendo che sarebbero state poco o punto applicate. Anche la dottrina costituzionalista ha risentito di tale illusione che Freund chiama dell’ “imperialismo giuridico”: discute quasi sempre di “norme” e di

“principi” (con variazioni sui *valori*) e assai poco di “organizzazione”, di “poteri” e di “principi (*di forma politica*)”; sembra peraltro si sia dimenticato che, nella costituzione la cosa più importante è chi la possa abolire, abrogare, sospendere. Cioè il potere costituente. Poco frequentata è anche la sovranità da quando (nella Germania di Weimar) ha cominciato a diffondersi l’idea della costituzione senza Sovrano (che a Machiavelli sarebbe sembrata una *boutade*).

L’altra *fallacia* ricorrente è quella della Costituzione *per sempre*, come le tavole mosaiche (scriveva Miglio con ironia). Nel duplice senso della *perennità* e dell’*immodificabilità*. Che è proprio l’inverso della storicità degli ordinamenti (e delle costituzioni) e della necessità di *conformarsi* alle situazioni concrete. E che oltre che col pensiero di Machiavelli è proprio all’opposto del dato storico. Machiavelli lo ripete spesso, non solo nel passo (sopra citato) dei *Discorsi* sulla dittatura romana; ed è poi conseguenza logica del principio di corruzione – e dei “cicli politici” – di ogni regime<sup>7</sup>. La corruzione fa sì che “se un ordinatore di repubblica ordina in una città uno di quelli tre stati, ve lo ordina per poco tempo, perché nessuno rimedio può farvi a fare che non sdruciolli nel suo contrario”. Per cui dalla monarchia si passa all’aristocrazia e poi alla democrazia: ogni passaggio è preceduto dalla conversione dello Stato nella forma degenerare (da monarchia a tirannide e così via)<sup>8</sup>. “E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne’ governi medesimi,

---

<sup>7</sup> v. R. Aron, trad. it. in *Machiavellie le tyrannies modernes*, Roma 1998, p. 104.

<sup>8</sup> v. *Discorsi*, 1, II.

perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede”: perché per lo più viene assoggettata.

Tutte tali forme di governo sono di *breve* durata: “sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi. Dico adunque che tutti i detti modi sono pestiferi, per la *brevità della vita che è ne’ tre buoni e per la malignità che è ne’ tre rei*”. A Roma il tutto fu risolto “sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati e il governo Popolare”. D’altra parte, scrive Machiavelli, “*sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino, e a molte cose che la ragione non t’induce, t’induce la necessità*; talmente che avendo ordinata una repubblica atta a mantenersi non ampliando, e la necessità la conducesse ad ampliare, si verrebbe a tor via i fondamenti suoi ed a farla rovinare più tosto”. È la (necessità dell’) esistenza politica (cioè le situazioni concrete) a determinare l’ordinamento costituzionale e non viceversa.

Quindi l’aspirazione – pretesa a costruire un “ordine” valido per sempre è contraria alla concezione di Machiavelli. Il segretario fiorentino, contrariamente a quanto spesso oggi opinato, dava della Costituzione un giudizio storico-oggettivo, mentre oggigiorno prevale uno ideologico-soggettivo. Ossia, secondo il pensatore fiorentino, una costituzione è valida quando consente la durevole conservazione e l’accrescimento dello Stato, e non se è conforme a impostazioni ideologiche e conseguenti norme e/o principi (ancor più se è “bella” o, più spesso, “buona”). La costituzione romana, il “compromesso” costituzionale dei tre principi (monarchico, aristocratico e democratico) è ammirato dal fiorentino perché ha consentito a Roma di espandersi e

dominare il mondo mediterraneo per diversi secoli, e ancor più se si considera la successiva costituzione imperiale. Valori, principi, norme-manifesto, disposizioni programmatiche e altro sono estranei al pensiero di Machiavelli (o secondari); d'altra parte non si capisce a che titolo un ordinamento costituzionale costruito con tante buone intenzioni ma durato qualche decennio e magari finito in catastrofe, possa essere apprezzato perché "bello".

Altro carattere decisivo della costituzione (dell'ordinamento) secondo Machiavelli è che occorre ordinare la comunità, di guisa da coinvolgere e così "integrare", in particolare nelle repubbliche, quanti più cittadini possibile. Parimenti l'elogio che fa dei tribuni della plebe è perché gli stessi costituiscono una magistratura di mediazione (e quindi d'*integrazione*) tra patriziato e plebe<sup>9</sup>.

Nel "Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze a istanza di Papa Leone" delinea una nuova costituzione per Firenze, che assicuri il potere al Papa Medici. Riteneva che "La cagione perché Firenze ha sempre variato spesso nei suoi governi è stata perché in quella *non è stato mai né repubblica né principato che abbi avute le debite qualità sue*; perché non si può chiamar quel principato stabile, dove le cose si fanno secondo che vuole uno e si deliberano con il consenso di molti: né si può credere quella repubblica esser per durare, dove non si satisfà a quelli umori a' quali non si satisfacendo le repubbliche rovinano" e delinea un nuovo assetto costituzionale che, conservando l'essenza del potere a casa Medici, distribuisse poteri, cariche e competenze

---

<sup>9</sup> v. *Discorsi* 1, III.

dando un ruolo nel governo della città “a tre diverse qualità di uomini che sono in tutte le città; cioè i primi, i mezzani e gli ultimi”; ordinandoli in tre collegi, con differenti poteri e competenze perché “senza soddisfare all’universale, non si fece mai alcuna repubblica stabile”, il tutto mantenendo ai Medici “tanta autorità... quanto ha tutto il popolo di Firenze”.

Distribuendo potere e competenze, il Segretario fiorentino delinea un modello costituzionale fondato *sull’integrazione di forze reali*, rendendone partecipi gli uomini più in vista delle relative “classi” sociali. Machiavelli integra col (e nel) potere e non (o preferibilmente che) con le norme.

Il che fa del Segretario fiorentino anche uno dei “precursori” del concetto di costituzione materiale<sup>10</sup>; ma è parimenti vero che Machiavelli comprenda lo Stato come realtà vitale e la costituzione “come un ordine vitale, che cerca di realizzare

---

<sup>10</sup> Il quale, come noto si deve – nell’epoca moderna – a Lassalle “Gli effettivi rapporti di potere che sussistono in ogni società sono quella forza effettivamente in vigore che determina tutte le leggi e le istituzioni giuridiche di questa società, cosicché queste ultime essenzialmente non *possono essere diverse da come sono*” v. trad. it. di C. Forte in *Behemoth* n. 20 p. 6 (da qui l’esigenza di coordinare, organizzare detti rapporti) e a Costantino Mortati che ne coniò il termine “Rimanendo nell’ordine di idee per ultimo esposte di una raffigurazione della costituzione che colleghi strettamente in sé la società e lo stato, è da ribadire quanto si è detto sull’esigenza che la prima sia intesa come entità già in sé dotata di una propria struttura, in quanto ordinata secondo un particolare assetto in cui confluiscono, accanto ad un sistema di rapporti economici, fattori vari di rafforzamento, di indole culturale, religioso ecc., che trova espressione in una particolare visione politica, cioè in un certo modo d’intendere e di avvertire il bene comune e risulti sostenuta da un insieme di forze collettive che siano portatrici della visione stessa e riescano a farla prevalere dando vita a rapporti di sopra e sotto-ordinazione, cioè ad un vero assetto fondamentale” v. *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova 1975 Vol. I° p. 30.

un'immagine determinata di una realtà e di una totalità di vita politiche"<sup>11</sup>. A servirsi della terminologia e dei concetti di Smend la concezione di Machiavelli è, come quella del giurista tedesco, basata sullo Stato come unione di volontà e questa si realizza attraverso l'integrazione "Lo Stato esiste solo perché e in quanto si integra continuamente, si costruisce nei e a partire dai singoli – e in questo processo continuo consiste la sua essenza di realtà sociale spirituale"<sup>12</sup> e come scrive Smend "L'effetto di integrazione esercitato dagli organi può derivare dalla loro esistenza, dal loro processo di formazione e dal loro funzionamento" e prosegue "L'effetto di integrazione degli organi deriva dalla loro esistenza – cioè in prima istanza dall'esistenza di organi politici in senso stretto"<sup>13</sup>.

Peraltro diversamente da molti costituzionalisti contemporanei i quali pensano che la costituzione sia il testo scritto e solo quello, il pensiero di Machiavelli presuppone quello che sarà secoli dopo enunciato *apertis verbis* da De Maistre, che nella costituzione "ciò che è più fondamentale ed essenzialmente costituzionale non potrebbe (*ne saurait*) esserci scritto"<sup>14</sup>. In particolare il precetto fondamentale *salus rei publicae suprema lex* (con la conseguente necessità e legittimazione delle "rotture" della legalità anche costituzionale) non è scritto in nessuna delle costituzioni: ciò non toglie che, almeno finché una

---

<sup>11</sup> v. Rudolf Smend ora in *Costituzione e diritto costituzionale* (raccolta di scritti) trad. it. Milano 1988, p. 287.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 76.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 162.

<sup>14</sup> *Des Constitutions politiques*, I.

sintesi politica voglia esistere, lo si debba osservare. Santi Romano perciò riteneva la necessità fonte di diritto, *superiore alla legge*<sup>15</sup>: anche in questo si manifesta la “discendenza” da Machiavelli, che proprio dalla necessità, legittima “rotture” e deroghe al diritto, alla costituzione, alla religione. A proposito della quale, è noto, oltre alla concezione di questa come strumento della politica, ma soprattutto come la consideri il fondamento della città ben ordinata: “dove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d’uno principe che sopperisca ai di ferri della religione nel disinteresse rispetto al rapporto tra religione (teologia) e politica, è emerso anche qualche curioso tentativo che vorrebbe fondarne un surrogato prescindendo da “sacro” e da “Dio”, e sostituendoli con un misto di morale *privata* e imperativi categorici. Una concezione strabica verso il privato e, proprio perciò inadatta a fondare (e mantenere) una società pubblica<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> V. “ Talvolta le leggi scritte accordano, in casi di necessità, al potere esecutivo la facoltà di emanare decreti o ordinanze ... Ma anche quando tali *leggi scritte mancano*, o sono inadeguate alla situazione che si è formata, e *persino quando espressamente vietano che si faccia uso di poteri eccezionali e straordinari questi potranno essere assunti ed esercitati in forza della necessità*. Come la consuetudine, anzi a maggior ragione, data la sua maggiore energia *la necessità è fonte autonoma del diritto, superiore alla legge*. Essa può implicare la materiale e assoluta impossibilità di applicare, in certe condizioni, le leggi vigenti e, in questo senso, può dirsi che «*necessitas non habet legem*». Può anche implicare l’imprescindibile esigenza di agire secondo nuove norme da essa determinate e, in questo senso, come dice un altro comune aforisma, la necessità fa legge. In ogni caso, «*salus rei publicae suprema lex*» v. *Diritto costituzionale generale*, Milano 1947 p. 92 (il corsivo non virgolettato è nostro).

<sup>16</sup> *Discorsi I*, 11.



4. Quanto sopra ricordato è solo parte di ciò che di *costituzionalistico* si può ricavare dagli scritti di Machiavelli.

Le idee generali che li caratterizzano sono quelle del *realismo* (giuridico) il quale individua nella realtà – e nelle leggi, anche sociali – un dato non modificabile dell'uomo; e nell'esistenza della comunità e dell'istituzione lo scopo (finale), che *relativizza* norme, principi, valori, interessi *particolari*. Secondariamente della *coerenza* e *congruità* (anche interna) dell'istituzione: non si può costituire una forma politica durevole che non abbia coerenza e congruità sia nella forma che rispetto alla “materia” cioè alla situazione concreta, sociologica e geopolitica in primo luogo (senza qui considerare altro).

Il che è connesso al carattere “tecnico” del pensiero di Machiavelli. Carl Schmitt scrive al riguardo che il “nocciolo vero” del pensiero di Machiavelli è di essere “dominato da un interesse prevalentemente tecnico”; tale aspetto non è limitato ad attività e risultati più strettamente politici (guerre, alleanze, trattati), ma anche all'ordinamento del potere<sup>17</sup>. Questa “tecnicità” fa sì che passino in secondo piano sia “principi” che

---

<sup>17</sup> “L'organizzazione politica del potere e la tecnica per conservarlo ed estenderlo differiscono a seconda delle forme statuali, rimangono però sempre qualcosa che può essere prodotto con tecniche pratiche, così come l'artista produce, secondo la concezione razionalistica, l'opera d'arte. Con il variare delle condizioni concrete – posizione geografica, carattere del popolo, concezioni religiose, struttura dei gruppi sociali dominanti, tradizioni – varia anche il metodo e si costruiscono strutture diverse” in “*Die Diktatur*” trad. it. di A. Caracciolo, Roma 2006, p. 29 (il corsivo è nostro).

valori e norme<sup>18</sup>. È la situazione concreta a determinare quale sia la forma di governo più adatta<sup>19</sup> a una sintesi politica in un determinato momento storico. D'altra parte il criterio di validità di una forma politica è dato – come sopra scritto – della durata e dai risultati e non dalla corrispondenza a norme, valori e principi. Anche questa concezione condivisa nei secoli successivi da tanti<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> “Il *Principe* dal canto suo non pretende fornire giustificazioni morali o giuridiche, ma semplicemente suggerire la tecnica razionale dell’assolutismo politico” *op. cit.*, p. 30.

<sup>19</sup> “Supponiamo per esempio di avere degli uomini dotati della *virtù*, che è il principio indispensabile per la costruzione di un ordinamento sociale repubblicano: in questo caso la monarchia non sarebbe neppure tollerata. Il tipo di energia politica che si esterna nella virtù è incompatibile con forme di governo assolutistiche, ma ammette unicamente un regime repubblicano. Il materiale umano con il quale ha da fare i conti il procedimento tecnico dev’essere dunque diverso a seconda che ci si prefigga di stabilire un principato assoluto o una repubblica; diversamente non si conseguirebbe il risultato voluto” *op. cit.* p. 30.

<sup>20</sup> Tra cui citiamo Louis de Bonald il quale scrisse, in polemica con un libro di M.me de Staël che “La costituzione di un popolo è il modo della sua esistenza; e chiedersi se un popolo con quattordici secoli di storia, un popolo che esiste, ha una costituzione, è come interrogarsi, quando esiste, se ha il necessario per esistere; è come chiedere ad un arzilla ottuagenario se è costituito per vivere... La nazione era costituita, e così ben costituita, che essa non ha mai chiesto a nessuna nazione vicina la protezione della sua costituzione... proprio perché la Francia aveva una costituzione ed una costituzione solida, si è ingrandita un re dopo l’altro, anche quando questi erano dei deboli, sempre invidiata mai scalfita; spesso turbata mai piegata; uscendo vittoriosa dai rovesci più imprevedibili con i mezzi più insospettati, e non potendo perdersi che per una mancanza di fiducia nella propria fortuna” ed aggiunge “Una costituzione completa e ben congegnata non è quella che si arresta davanti ad ogni difficoltà, che le passioni umane e la varietà degli eventi possono far nascere, ma quella che prevede il mezzo di risolverli quando questi si presentano: come il fisico robusto non è quello che impedisce e previene le malattie, ma quello che da la forza di resistervi, e di

D'altra parte la razionalità del pensiero del Segretario fiorentino, e l'*illusorietà* di quello di taluni contemporanei è provato da una constatazione: che una costituzione "bellissima" colma di enunciazioni accattivanti di principi e valori condivisi ma inadatta all'azione e all'esistenza politica non serve neppure a conservare quei principi e quei valori che vi sono proclamati (e spesso *branditi* contro gli avversari politici). Più prima che poi guerre, rivoluzioni, o quelle forme di ostilità "parabelliche" (come gli attacchi della finanza internazionale) costringeranno a eliminarla o riformarla (o a *perdere* la sintesi politica). Ma se la costituzione è congrua, anche la protezione di quelli è (meglio) assicurata. Bonald sosteneva che la costituzione è il modo di esistenza di un popolo, a conservare il quale (e con esso i relativi rapporti, valori, leggi fondamentali) serve.

*L'esistente prevale sul normativo* (senza il primo viene meno il secondo: ma non è vero l'inverso): è questa la lezione che Machiavelli (e il realismo) ci da ancora oggi. A non capirlo o a volerlo non capire, anche nell'organizzare le istituzioni si trova "più presto la ruina che la perservazione sua".

Teodoro Klitsche de la Grange

---

ripararne prontamente i danni" v. Louis de Bonald *Observation sur l'ouvrage de M.me la Baronne de Stael*, trad. it. di Teodoro Klitsche de la Grange, *La Costituzione come esistenza*, Roma 1985, pp. 35-36.

Jean-Claude Paye

## LA “PSICOSI” DI BREIVIK: FENOMENO DELLA “GUERRA DI CIVILTÀ”

I massacri sono un fenomeno ricorrente nella nostra post-modernità. Sono il risultato non solo delle azioni militari dell'esercito *imperiale* e delle sue "coalizioni", ma anche di atti individuali. Attraverso quelli che continuiamo a chiamare fatti, fanno parte della nostra vita quotidiana. Questi atti non vengono più rifiutati come antisociali, ma fanno parte del di essa funzionamento interno. Così, gli assassini di massa non sono portatori di propri valori. Non sono sintomi di 'straordinaria' psicosi, ma solo una "psicosi ordinaria" che caratterizza la nuova struttura sociale. Questi massacri sono un modo semplice di agire, rivelando un arroccamento collettivo nella virtualità della "guerra di civiltà".

### La sentenza del caso Breivik

Il Tribunale di primo grado di Oslo ha emesso la sentenza il 24 agosto 2012<sup>21</sup>. Ha riconosciuto BehringBreivik responsabile dei suoi atti e l'ha condannato al massimo della pena.

L'oggetto principale del processo non è stato quello di stabilire la colpevolezza dell'imputato, ma se esso fosse psicotico al momento dell'evento. Di fronte all'impossibilità di far accettare

---

<sup>21</sup> "Breivik, condannato al massimo della pena, non soffre di psicosi" *Le monde* 24/08/2012.

immediatamente l'irresponsabilità dell'imputato, le autorità giudiziarie hanno scelto di mettere in scena un processo, come è usuale in Francia vigente la legge Dati.

Ultima produzione legislativa dell'ideologia vittimaria, la legge Dati del 25 febbraio 2008<sup>22</sup> obbliga i magistrati a decidere sulla colpevolezza di criminali malati di mente, anche se ciò porta ad una decisione d'improcedibilità. In base a tale normativa *esagonale* "si tratta di consentire alla vittima di essere riconosciuto come vittima ..."<sup>23</sup>.

Il processo Breivik è stato progettato per ottenere risultati simili. È solo attraverso la mobilitazione delle famiglie delle vittime che il verdetto ha comunque statuito almeno parzialmente, dichiarando l'imputato colpevole e responsabile .

Per la disarticolazione tra la coscienza e la colpa entrambe le procedure, francese e norvegese portano ad un *al di là* del linguaggio. Spostando il problema della "colpa" a quello della "responsabilità", producono un rovesciamento dell'oggetto abituale di un processo. Normalmente, questi due aspetti fanno parte di fasi separate. Il riconoscimento della responsabilità penale è un prerequisito perché un processo possa prima essere avviato e possa essere poi statuita la colpevolezza. Qui, questi due punti non sono articolati separatamente, ma fusi.

Il processo si sostituisce alla diagnosi psichiatrica. Non ha quale oggetto di determinare se il convenuto ha violato la legge degli

---

<sup>22</sup> L. 2008-174 del 25/02/2008.

<sup>23</sup> "Con la legge Dati, i malati mentali possono essere riconosciuti colpevoli" 20 *minutes*, 13/11/2008.

uomini, ma se è un essere umano, vale a dire che può essere riconosciuto come parte di una comunità di individui consapevoli.

Il giudizio su Breivik non ha affrontato la questione del vero svolgimento dei fatti. Non si è concentrato su questi e non è stata fatta luce su certe zone d'ombra dell'evento, cioè: a) la possibilità che l'assassino non fosse solo, ipotesi legata al fatto che aveva un *walkie-talkie* quando ha commesso la strage<sup>24</sup>; b) l'assenza di forze di polizia sull'isola e la lentezza incredibile delle stesse per raggiungere il luogo; c) la circostanza che l'assassino non fosse stato fermato preventivamente, mentre le sue intenzioni erano state manifestate in rete, e un acquisto di sei tonnellate di fertilizzante, un classico del terrorismo, era già stato segnalato.

Se non ha ricostruito la Realtà, la sentenza si riferisce al *Reale*<sup>25</sup>, sull'essere stesso, sulla questione centrale della psicosi, perché questa è fondamentalmente una "*posizione soggettiva dell'essere*"<sup>26</sup>. Lo psicotico è colui che ha rifiutato di "soggettivare la comune identificazione", che si estranea dal dialogo e dal legame sociale.

---

<sup>24</sup> "Norvegia: attesa per l'interrogatorio di Breivik da parte degli inquirenti" *Le point*, 29/07/2011.

<sup>25</sup> Il reale non è la realtà. Questa è ciò che ci è accessibile, è il discorso che descrive e costruisce una visione del mondo. È il mondo come percepito e analizzato. La propaganda si colloca a tale livello. Di converso il reale sfugge a questo "sapere". Non può essere appreso, ma meglio dedotto, Il reale non si può descrivere, quindi non si può dire.

<sup>26</sup> Luis Somano "lo psicotico, cosa può aspettarsi dalla psicanalisi?" *Le pointfreudien*, marzo 2005, p. 3.

A prima vista, riconoscendo la di esso responsabilità, la sentenza sembra dare soddisfazione agli imputati. Designandolo come responsabile delle sue azioni, il giudice avrebbe riconosciuto la motivazione politica dallo stesso data alla sua azione. Secondo Breivik, l'attentato doveva rendere visibile l'invisibilità della "guerra del bene contro il male", quella tra l'identità cristiana e l'invasione dell'Islam. Con l'adozione della "stesso modo di operare degli attacchi islamisti," il massacro renderebbe chiaro il pericolo del fondamentalismo islamico. Così, la volontà dell'imputato di essere riconosciuto pienamente responsabile può essere facilmente comprensibile: il senso della sua azione potrebbe essere annullato se giudicato demente nella pronuncia del Tribunale.

Se Breivik si dichiara responsabile, ma non colpevole, l'accusa ritiene che l'imputato è "colpevole", ma "criminalmente irresponsabile" come psicotico al momento della preparazione e dell'esecuzione del massacro. Per il pubblico ministero, è BeiringBreivik che ha commesso gli attentati, ma non si tratta di suo atto. La follia lo deresponsabilizza.

Nelle due tesi, le posizioni di colpa e la responsabilità sono sfaldate, esistono senza stabilire una connessione tra di loro. In questo modo la questione della colpa cambia natura. Non verte più sul rispetto della legge, ma sull'obbedienza alla voce interiore. L'atto è staccato dal corpo dell'accusato e diventa un'immagine, una interiorità, un'ingiunzione del Super-io. Si verifica allora l'inversione del normale *iter* logico del giudizio onde non è possibile stabilire se un individuo è colpevole se non

è previamente ritenuto consapevole delle sue azioni. Qui, le due questioni non sono consequenziali ed esistono di vita autonoma.

Si tratta di un'operazione di duplice disconnessione, effettuata sia dall'imputato che dal pubblico ministero. Aiuta a far coesistere due "realtà" che non possono incontrarsi, né opporsi perché procedono parallele. In Breivik la scissione rende possibile rivendicare la responsabilità degli attentati, in quanto si tratta di un'iniziativa cosciente destinata a salvare la società norvegese e di riversare la colpa sugli islamisti in quanto la strage è fatto con modi uguali. È la prassi degli islamici che lo costringerebbe ad adottare lo stesso modo di fare, in modo da smascherarli come vera causa della strage, come origine della violenza. L'assassino è in grado di rivelare l'invisibile, la violenza musulmana che esiste quale causa indipendentemente dall'essere visibile per il fatto che si tratta di un assassino "norvegese di tipo norvegese" che ha commesso gli attentati.

Per l'accusa, la scissione permette di riconoscere la colpa dell'assassino, mentre lo deresponsabilizza. Negando il suo carattere cosciente, distrugge la nozione stessa di colpa che non verte più sull'essere, su ciò che è, ma, piuttosto sull'essere dell'imputato.

### **Un rapporto psichiatrico controverso.**

In questo processo, la posizione abituale delle parti, difesa e accusa, è anch'essa invertita. Mentre gli avvocati di Breivik avevano chiesto che il loro cliente fosse riconosciuto sano di mente, l'accusa aveva reclamato l'internamento psichiatrico. Il



procuratore Svein Golden s'è basato su una prima relazione concludendo che Breivik soffriva di "schizofrenia paranoide." Anche se questa diagnosi è stata successivamente rovesciata da una contro-perizia, che non ha riscontrato alcun segno di psicosi, la Procura per far valere l'irresponsabilità dell'imputato ha voluto fare affidamento esclusivamente sulla prima relazione.

Completata il 29 novembre 2011, la prima perizia sull'autore degli attentati del 22 luglio in Norvegia, è stata tanto attesa. L'imputato aveva fatto esplodere una bomba a Oslo, uccidendo otto persone, prima di dirigersi verso l'isola di Utoeya, dove aveva ucciso 69 persone giovani e ferito centinaia di altri. La relazione avrebbe dovuto influire sul prosieguo della vicenda: processo o internamento psichiatrico.

Sulla base di questa prima analisi, il procuratore Svein Holden, ha spiegato: "Gli esperti hanno descritto una persona che si trova in un universo illusorio in cui tutti i suoi pensieri e azioni sono governati dalle sue illusioni"<sup>27</sup>. Tali dichiarazioni sono problematiche per più aspetti. Che Breivik abbia una visione illusoria della realtà non può essere specifico per lui, dal momento che l'illusione accompagna ogni percezione. Questo non può portarlo alla psicosi, la quale confonde interno ed esterno, unisce il soggetto e l'oggetto, rendendo impossibile qualsiasi forma di coscienza. Merleau-Ponty ha dimostrato che la percezione, come modo di abitare il mondo, si basa necessariamente su una credenza: in altre parole su un'illusione.

---

<sup>27</sup> "Norvegia: per gli psichiatri Breivik non è penalmente responsabile", *Liberation*, 29/11/2011.

Nello sviluppare il suo discorso, Breivik non si confonde con il suo oggetto. Ha così una forma di coscienza che non è il caso dello psicotico di cui si è sempre parlato. Breivik non solo ha una visione della realtà, ma, come ogni percezione, è riflessiva. La quale distingue, al contrario della psicosi, interno ed esterno articolandoli.

### **Dei valori comuni**

Inoltre, il dogma della cospirazione "islamico-marxista", non gli si attaglia. Si tratta di un paradigma ampiamente diffuso grazie allo *scontro delle civiltà*, notoriamente teorizzato dal lavoro di Samuel Huntington. Così, l'ostilità verso l'Islam e il multiculturalismo non è un valore proprio dell'imputato. Lottare contro la trama islamo-marxista fa parte della "guerra di civiltà". Il conflitto in Iraq non è stato proclamato dal presidente Bush in nome della "guerra del bene contro il male"? Il bombardamento della Libia da parte della NATO non è stato eseguito per amore delle vittime di Gheddafi?

BehringBreivik ha dichiarato di esser stato indotto a queste "esecuzione (...) dall'amore per il suo popolo". Gli attentati dovevano aprire gli occhi della società sulla "guerra di civiltà" tra l'identità cristiana e l'islamizzazione dell'Europa. La sua azione è di rendere visibile l'ostilità e ridestarci. Il massacro renderebbe trasparente la minaccia islamista. Pur riconoscendo di averlo commesso, Breivik non si sentiva in colpa, perché questo tipo di azione in origine apparteneva ai "jihadisti". Questa procedura di inversione non è limitata a Breivik. All'inizio, i *media* si sono chiesti se non era un attacco islamista. Poi, quando hanno comunicato che l'autore era un "norvegese di tipo norvegese"

una parte ha accompagnato questa informazione con l'affermazione che questo "islamofobo" usava la stessa retorica e gli stessi metodi dei movimenti islamisti, realizzati altrove con le stesse modalità<sup>28</sup>.

### **Il massacro come “acting out”.**

La specificità dell'imputato non sta tanto nella sua visione del mondo, nei valori o in un universo illusorio ad esso limitato, ma nel fatto che si sente investito di una missione. Si presenta come un crociato in guerra contro l'"invasione musulmana" e si considera come "il cavaliere più perfetto dopo la seconda guerra mondiale"<sup>29</sup>. Behring Breivik si inserisce bene nella guerra di civiltà. Ciò che lo distingue è il modo in cui riceve il messaggio. Non si limita al *laissez-faire* o al *laissez-dire*, ma nel passaggio all'atto o, più precisamente nell'*acting out*. Lacan lo specifica come la condotta di un soggetto data da decifrare a colui cui è rivolta<sup>30</sup>. Chi agisce non parla a suo nome ed è all'altro che compete di interpretare l'atto. Breivik ci invita a leggere la sua uccisione come un sintomo della minaccia islamista, un pericolo a cui dobbiamo reagire. Si tratta di una "rivelazione di ciò che

---

<sup>28</sup> Jean Bouverot *“Terrorismo, rappresentazioni sociali e mostro dolce”* 25/07/2011.

<sup>29</sup> “Gli psichiatri giudicano Breivik penalmente irresponsabile” *Le Monde* 29/11/2011.

<sup>30</sup> J. Lacan, nel suo X seminario (1962-1963) su “L'angoscia” distingue il passaggio dell'*acting out* basandosi su due osservazioni cliniche di Freud: *Dora e Psicogenesi di un caso di omosessualità femminile*.

l'altro non comprende, una specie di finto reale collocato al posto di un impossibile a dire"<sup>31</sup>.

Il massacro è così un *acting out* perché l'atto è rappresentato da una verbalizzazione. La sua connessione al linguaggio è in realtà un tentativo di uscire dalla psicosi ordinaria, dalla guerra di civiltà in quanto immagine. L'azione viene interpretata come una forma di negatività, come l'espulsione di un'interiorità. Si tratta di rendere visibile l'invisibile, di renderlo esistente, come costituzione di un nuovo reale<sup>32</sup>. L'atto vuole dare una forma esterna, una concretezza all'immagine della guerra del Bene contro il Male

Giudicare, come la prima relazione psichiatrica, tale passaggio all'atto come una psicosi scatenata costituisce una negazione del tentativo di uscire dalla psicosi sociale. La negazione dell'atto e della sua verbalizzazione, operato dalla relazione, ci indica che la "minaccia islamica" non può essere rappresentata, ma deve essere vissuta. Si tratta così di impedirci di espellere l'immagine dello scontro di civiltà. Per i popoli, la guerra del bene contro il male non dovrebbe diventare una esteriorità, ma rimanere un "dentro", un messaggio che si deve ricevere passivamente. In tal modo, l'attentato terrorista può rimanere l'immagine di una procedura specifica degli islamisti.

---

<sup>31</sup>*Ibidem.*

<sup>32</sup> Si tratterebbe di ripetizione dell'espulsione originaria la quale, quando la pulsione originaria spinge al nulla, è respinta all'esterno. Così realizza una separazione interno/esterno permettendo d'uscire dalla psicosi. Questa espulsione è costitutiva del Reale. Senza questo rigetto, non ci sarebbe soggetto e nessuna esteriorità sarebbe discernibile nel senso della percezione-coscienza. V. G. popmmier *Qu'est ce que le "Réel"*, Éres 2000, pp. 14 ss.

### **Il massacro come negazione della realtà.**

Jacques Lacan ha dimostrato che l'*acting out* è una sorta di negazione negata<sup>33</sup>. Il massacro, l'atto in sé come tentativo di uscire dalla psicosi ordinaria, è una negazione di questa realtà. La verbalizzazione associata al massacro, Breivik che si giustifica attribuendo la colpa agli islamici, è la negazione della materialità dell'atto.

La negazione, *Verleugnung*, porta di solito a quella parte del soggetto diviso che è inconfessabile, perché "questa parte del soggetto non deve essere riconosciuto come tale nel campo della realtà"<sup>34</sup>. Sembra pertanto legittimo per Breivik dichiarare: No, non sono io, io non sono colpevole, sono gli islamisti che lo sono! Perché, "infatti, non è lui dato che si tratta di un io che non ha alcun titolo per essere reso presente nella realtà"<sup>35</sup>.

Come espresso da Charles Melman: "La negazione è, ovviamente, uno dei grandi modi per far rientrare nel campo della realtà, ciò che avrebbe dovuto esserne tagliato fuori"<sup>36</sup>, nel caso, per ricondurre la responsabilità dell'attacco in Norvegia agli islamisti.

---

<sup>33</sup> "Il passaggio all'atto non è altro, in rapporto alla ripetizione, che un tipo di *Verleugnung* negato" v. J. Lacan seminario del 28/02/1968, § 40.

<sup>34</sup> C. Melman, "Le déni à la place du refoulement" presentazione de *L'uomosenzaggravità*.

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> *Ibidem*

Nel perverso il diniego è interno<sup>37</sup>. Breivik si vuole responsabile, ma non colpevole. La rappresentazione è presente nello psichismo del soggetto, ma è sconnessa. È neutralizzata, negata dalla presenza di un'interpretazione contraria, la colpa degli islamisti. Nel soggetto psicotico, al contrario, la negazione riguarda un frammento del mondo esterno. Non è interiorizzata, ma bloccata<sup>38</sup>. Se Breivik fosse psicotico, come affermato dalla relazione degli esperti, sarebbe la realtà dell'atto, l'esteriorità dell'oggetto che avrebbe rifiutato, mentre si tratta di un elemento interno, la colpa, che egli nega

L'imputato si è offerto come un feticcio, perché crede che l'attacco è "crudele ma necessario". Si costituisce in simbolo al fine di sostituirsi alla realtà, vale a dire per vietare ogni mediazione simbolica agli altri e a se stesso. È lui che con il suo agire, è il portatore della voce dell'invisibile che occorre intendere, quello della guerra "cosmica". Si pone come padrone e fonde in se contemporaneamente due posizioni, quelle del carnefice e della vittima. Corrisponde perfettamente alla contraddizione insita nella dinamica perversa, disarticolata tra la rivendicazione di un forte *ego* e il fantasma che colloca soggetto come oggetto della guerra di civiltà. Ha conservato infatti una parte della coscienza. La sua "follia" sarebbe risultata soltanto dal carattere imperativo dell'atto e dal fatto che, chiuso in una struttura perversa, si pone in concorrenza con il "monopolio della violenza legittima", che si riserva lo Stato.

---

<sup>37</sup> J. Bogoratz, "Forclusioni/Verwerfung".

<sup>38</sup> Sulla distinzione diniego/preclusione *Lexique Freud, La psychanalyse au Luxembourg*.

### **Una psicosi ordinaria.**

Ciò che gli psichiatri hanno denominato come psicosi scatenata o straordinaria non è altro che la psicosi ordinaria che sta attualmente invadendo le nostre società<sup>39</sup>. La quale corrisponde a un tempo in cui l'Altro non esiste. Si tratta di una "psicosi conforme all'ordine contemporaneo delle cose"<sup>40</sup>, come ha dichiarato Eric Laurent.

La guerra del bene contro il male è la creazione di una nuova realtà che deve sostituire la realtà delle contraddizioni sociali di ordine economico e politico. Questa psicosi ordinaria, come descritta da Jacques Alain Miller<sup>41</sup>, non riguarda solo l'imputato. È una psicosi di massa esistente in un momento in cui la parola non opera più la sua funzione di separazione tra la cosa e la sua enunciazione<sup>42</sup>. Rinchiuso nell'immagine che unisce questi due elementi, il soggetto non è più parlante, ma parlato.

Tuttavia, nella psicosi ordinaria come paradigma della post-modernità, di una società dove il nome del Padre<sup>43</sup> come

---

<sup>39</sup> La nozione di psicosi ordinaria va letta in relazione al concetto lacaniano di "psicosi non scatenata".

<sup>40</sup> E. Laurent, in *La conversation d'Antibes. La psychose ordinaire*, Agalma-Seuil 1999, p. 295.

<sup>41</sup> J.A. Miller, *La conversation d'Antibes. La psychose ordinaire*, Agalma-Seuil 1999.

<sup>42</sup> A. Stevens, *La psychose ordinaire*.

<sup>43</sup> Il nome del Padre è scritto con lettere maiuscole per indicare il valore del concetto e non il termine del linguaggio comune. Si tratta di un significato particolare, che struttura l'Edipo freudiano. Sviluppato da Lacan, è una figura che richiama il Grande Altro, luogo della lingua e partner prevalente del parlante.

significante dell'Altro non esiste più, il concetto di psicosi scatenata, deve cedere il passo a quello di "*fuori discorso*." In questo caso, non vi è espressione delirante, non c'è forma significativa raggiunta, ma piuttosto il significato: "la parola, come la frase non è toccata, ma l'intero enunciato è contrassegnato di una intenzione ineffabile, traccia di un «gioco del linguaggio»"<sup>44</sup>. Nella psicosi ordinaria non c'è più d'un lato l'immaginario e le tecniche di fruizione e dall'altro il simbolico"<sup>45</sup>: questi elementi si fondono. Poiché il simbolico è *disabilitato*, il gioco (jouissance) non conosce limiti.

### **Un sintomo della post-modernità.**

Psicosi ordinaria o sociale non è la psicosi scatenata. Non vi è alcun delirio, disturbi o alterazioni del linguaggio. Il discorso del soggetto sembra invece connotato di una "normalità estrema, un'appartenenza senza singolarità alla norma"<sup>46</sup>.

Massacri, come quello effettuato da Breivik, costituiscono rivelazioni di una chiusura collettiva nella potenzialità della

---

<sup>44</sup> P. Bouillot "Psychose ordinaire, précisément".

<sup>45</sup> J.A. Miller, "Les paradigmes de la jouissance" in *La Cause freudienne N. 43*, Ottobre 1999, p. 279.

<sup>46</sup> David Halfon, "Psicosi è come nevrosi ordinaria".



"guerra di civiltà", vale a dire in un nuovo reale destinato a sostituirsi alla realtà delle contraddizioni sociali.

Gli assassini di massa, commessi da agenti a titolo personale e non riconosciuti da un'autorità pubblica, sono lo specifico della post-modernità. L'esempio più eclatante è l'attentato del 1995 di Oklahoma City<sup>47</sup> con l'uccisione di 168 persone e il ferimento di 680. Le stragi sono diventati sempre più frequenti negli ultimi due decenni<sup>48</sup>. Sono commesse da adolescenti o da giovani adulti e di solito finiscono con il suicidio dei loro autori. BeihringBreivik è un'eccezione a questo riguardo. La morte degli autori estingue automaticamente l'azione pubblica contro di loro. Il fatto che Breivik non ha messo fine alla sua esistenza, si presenta come un'occasione unica per un dibattito su questo tema nella società.

E' a questa possibilità che gli "esperti" e il pubblico ministero hanno voluto chiudere la porta. In questo processo, l'accusa ha dovuto affrontare un individuo in gran parte cosciente, la cui colpa non sta nei suoi valori, ma solo nella loro attuazione in concorrenza con il monopolio della violenza di stato, il potere pubblico riservandosi, attraverso le sue guerre umanitarie<sup>49</sup>, di dare oggettività all'immagine della guerra del bene contro il male.

---

<sup>47</sup> "L'attentato di Oslo evoca quello di Oklahoma City del 1965", *L'Humanité*, 23/07/2011.

<sup>48</sup> C. Caramans "Gli omicidi di massa diventano sempre più frequenti", in RFI.fr 24/07/2011.

<sup>49</sup> V. J.C. Paye et T. Umay "Au nom de la victime du terrorisme", *Le Monde*, 29/03/2011.

### **La resistenza delle "vittime".**

A seguito delle dichiarazioni del procuratore, i norvegesi hanno posto una domanda: "Si può essere considerato psicologicamente instabile preparando la pianificazione della strage per anni e con una tale accuratezza?"<sup>50</sup>

In una lettera diffusa dal Tribunale di Oslo, gli avvocati di 56 sopravvissuti e parenti delle vittime avevano anche contestato la prima diagnosi fatta da due psichiatri e poi convalidata da una commissione medico-legale. "Molte delle parti civili che l'hanno visto a Utoeya l'hanno trovato cinico e razionale e pensano che non sia compatibile con il fatto che sia psicotico"<sup>51</sup>, hanno scritto gli avvocati. La resistenza delle famiglie delle vittime, e il personale psichiatrico addetto a seguire l'imputato hanno reso caduca la teoria della psicosi scatenata, perché il Tribunale di Oslo aveva ordinato, il 13 gennaio 2012, una nuova perizia psichiatrica<sup>52</sup>.

Tuttavia, il giudice non aveva abbandonato ogni prospettiva di considerare folle e così non giudicare l'imputato, in quanto perseguirlo sarebbe stato anche sottoporre a giudizio i valori diventati oggi dominanti. Nel corso della conferenza stampa che

---

<sup>50</sup> M. Fletina "Breivik... Terroriste ou psychopathe?", *La Tribune de Genève*, 02/12/2011.

<sup>51</sup> "Le parti civili vogliono una nuova valutazione psichiatrica di Breivik", *La Libre Belgique avec AFP*, 05/01/2011.

<sup>52</sup> "Il Tribunale ha ordinato una nuova valutazione psichiatrica di Breivik", *Liberation.fr*, 13/01/2012.

annuncia la decisione di ordinare una nuova perizia, i giudici hanno detto che gli esperti "devono ricercare altre sofferenze fisiche o mentali che possano spiegare lo stato mentale dell'accusato".

Se il riconoscimento della responsabilità penale dell'imputato è obbiettivo comune della difesa e delle parti civili, le motivazioni sono opposte. Breivik si presenta come crociato in guerra contro "l'invasione musulmana". Per lui, la violenza islamista è l'origine del "Male". Il massacro manifesta questo dato d'origine. Breivik si presenta come un capro espiatorio che si sacrifica per esporre e combattere il "Male islamico". Egli dà alla sua strage un carattere sacro, il suo atto è confuso con il "bene". Breivik realizza così ciò che Girard teorizza nel suo libro *La violenza e il sacro*<sup>53</sup>. In quest'ultimo, la violenza ha parimenti carattere originario perché mimetica. È al di là degli oggetti. Solo una vittima che accetti di essere sacrificata, è in grado di integrare il sacro e quindi fermare la violenza. Come arroccamento ne "l'amore del suo popolo," anche il massacro di Breivik è al di là della Legge. Questi non sarebbe colpevole, ma responsabile.

Per le famiglie delle vittime, far accertare la responsabilità dell'imputato è essenziale non per farne un attore importante nella guerra virtuale di civiltà, ma perché la violenza della strage sia riconosciuta come reale e non come *sacra*, vale a dire come qualcosa al di là di ciò su cui possiamo interrogarci. Così, le sofferenze patite non sarebbero limitate all'interiorità, ma simbolizzate. Quest'ultimo elemento è importante perché non

---

<sup>53</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro* (trad. it.) Adelphi, Milano 1980 (VII ed. 2005).

solo permette alle famiglie di prevedere il lutto, ma rende possibile lo sviluppo di una coscienza.

Diversamente da Breivik, le famiglie si affidano al primato della legge e si rifiutano di occupare il posto della vittima, dell'*infans*, colui che non parla e che si impegna a portare i segni della violenza. Per ciò occupano il posto della Sfinge e pongono interrogativi al potere giudiziario. In questo modo stabiliscono di diversificarsi dal discorso del procuratore. Per loro, Breivik è responsabile e colpevole. Ripristinano la funzione del linguaggio che è quella di separare i termini dalle cose e distinguere gli oggetti.

In tal modo, il riconoscimento della responsabilità di Breivik pone un limite all'automatismo della ripetizione prodotta dalla negazione della psicosi sociale. Il pronunciato ripristina la funzione di giudizio che ci separa dalla violenza per opporsi alla vendetta prodotta dall'ideologia vittimaria. Quindi, è così iscritta nel simbolico. Il massacro è stato fatto da un norvegese a conoscenza delle sue azioni e non è una manifestazione dell'invisibilità dell'ostilità islamista. Non è il risultato inevitabile di un'astrazione alla quale dobbiamo consentire.

### **Una sentenza che ripristina il principio di realtà.**

Il giudice ha dovuto fare una scelta sociale. Giudicare lo stragista norvegese comporta opporsi al suo discorso, quello dello scontro delle culture. Rifiutare la sentenza e giudicarlo l'atto di un demente, significa considerarlo al di fuori della legge e confinarlo in un non-luogo. Significa farne un'anomia, un confinamento nel reale, al di fuori della costituzione

immagineria della società. Dichiarare irresponsabile l'imputato sarebbe collocarlo in una struttura perversa di negazione della psicosi sociale. Non giudicare Breivik, come era inizialmente orientata la corte, avrebbe impedito che una parola potesse dirsi e avrebbe confortato i popoli ad abbandonarsi alla "guerra di civiltà".

Infine, la sentenza opera una rottura con la psicosi ordinaria di cui Breivik vuole considerarsi l'agente. Egli si oppone alla psicosi sociale esistente nel momento in cui la parola non funziona come cesura tra la cosa e la sua enunciazione. Chiuso nell'immagine che unisce questi due elementi, il soggetto non è più parlante, ma parlato. Questa sentenza ristabilisce il rapporto tra la parola e la cosa. Breivik è responsabile della strage che non è opera del fondamentalismo islamico, anche se la difesa e alcuni *media* hanno individuato "uno stesso modo d'agire".

Se Breivik fosse stato immediatamente dichiarato irresponsabile per le sue azioni, come chiesto dal pubblico ministero o riconosciuto come psicotico in seguito al processo, il caso avrebbe occupato il posto riservato al "non-luogo". Questo è di solito la traduzione giuridica di una realtà. In questo caso, il non-luogo sarebbe stato l'occupazione dello spazio del reale, cattura del luogo della realtà. Ciò per evitare che qualcosa sia espulso dal soggetto, la psicosi ordinaria.

La dichiarazione di irresponsabilità criminale di Breivik avrebbe riportato il massacro nell'invisibile, nella virtualità della guerra di civiltà. Come annullamento del tentativo di uscire dalla psicosi sociale, il giudizio ci avrebbe indicato che l'individuo non deve agire e deve rimanere in una posizione femminile di

accettazione di questa guerra. Deve rimanere una "carne" che si può marcare senza limiti.

Anche se l'assassino sia stato in grado di esprimere pubblicamente la sua soddisfazione, la sentenza non gli ha dato soddisfazione, ma ha posto un punto fermo sulla pregnanza dell'immagine della minaccia islamista. La sentenza non svalorza il suo "io" ideale, non mette a fuoco l'immagine di un individuo feticizzato, ma piuttosto, volge sostanzialmente al male la causa per la quale Breivik si è offerto come capro espiatorio.

La sentenza è una sorpresa a metà. Molti osservatori prevedevano che il giudice dichiarasse l'irresponsabilità dell'accusato. Tuttavia, i sopravvissuti e i parenti delle vittime avevano immediatamente parlato di processo politico. Supportato da importanti manifestazioni, facevano resistenza contro l'immagine di Breivik e quella del suo altro: la guerra di civiltà. Hanno denunciato il modo in cui l'accusa voleva condurre l'affare: creare un simulacro di processo, come noto in Francia con la legge Dati, per "consentire alle vittime di essere riconosciute come vittime", cioè come *infans*. Poiché questi non hanno accesso alla parola, le istituzioni sono in grado di "catturare" le loro voci. È proprio questa trappola dell'ideologia vittimaria che la mobilitazione della Norvegia è stata in grado di contrastare.

Jean-Claude Paye

sociologo, autore de "L'influenza dell'immagine da Guantanamo a Tarnac". Yves Michel Edizioni 2011.

(traduzione di Teodoro Klitsche de la Grange)

Fabio Vander

## **Politica senza teologia. Il katechon di Paolo di Tarso nella lettura di Massimo Cacciari.**

L'ultimo libro di Massimo Cacciari<sup>54</sup> riprende e rielabora un tema che ha avuto grande risonanza nel pensiero filosofico-politico del '900, quello del rapporto fra teologia e politica, del senso da attribuire alla celebre categoria del "*katechon*" ("potere che frena"<sup>55</sup>), come elaborato nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo di Tarso.

Tema filosofico, ma anche di più lata valenza politica, perché riguarda i rapporti fra religione e potere, il problema della laicità e dell'autonomia della politica, quello dei valori e della critica dell'esistente.

Cacciari punta a reimpostare il rapporto fra i termini oltre le più tratlazioe dottrine della "*secolarizzazione*", secondo le quali l'apparato concettuale della politica moderna consisterebbe in una pura e semplice "trasformazione in chiave immanentistica di idee 'religiose'" (p. 11). La questione è più complessa. Cacciari rifiuta di presupporre la "originaria separazione" (p. 12) dei termini, da superarsi appunto con una generica "influenza" delle idee religiose sulla pratica politica; tenta invece di dimostrare la

---

<sup>54</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.

<sup>55</sup> Si tratta del potere che frena il male e che contrastandone la diffusione cerca di differire l'avvento dell'Apocalisse, il regno del male assoluto.

originaria “destinazione politica” della “*vita religiosa*” (e ispirazione religiosa della *autentica* vita politica).

La *teologia politica* finisce però con il definirsi, secondo questa interpretazione, di contro alla politica *moderna*, considerata potere senza valori, mera tecnica, “potenza conservatrice” (p. 16). Si tratta in sostanza di una forma di negazione ad opera della religione, a sua volta però considerata non come astratta trascendenza, ma come “*auctoritas*”, cioè capacità di dotare il potere di valori *autres*, ulteriori, volti al “futuro”, alla “*novitas*”.

*Teologia politica* dunque come negazione dell'*autonomia della politica*.

Ma come fondare, contro l'assoluta alterità, il rapporto fra i termini? “Quale relazione potrebbe sussistere tra tale potenza /religiosa/ e quella *potestas* meramente ‘regia’”, cioè *tecnicamente* politica? Anche Cacciari ritiene tale relazione “altamente problematica” e parla anzi di “aporie” (p. 17). Se la politica è pura immanenza, la pura trascendenza della religione non può darle quei fini di cui ha bisogno.

Ma dell'aporia, per definizione, non può darsi soluzione. Neanche la soluzione di Cacciari: data la politica come mera tecnica, l'autorità “non può che provenire ‘dall'alto’ rispetto al piano della mediazione” (p. 19), cioè appunto della politica. Non può essere questa una corretta deduzione del rapporto e l'estraneità fra i piani resta confermata. Come di conseguenza è confermata la impossibilità della *Teologia politica*.

Cacciari resta fermo all'idea della politica come mera prassi, sicché trova poi “assai problematico il carattere politico del *katechon*” (p. 23), nel senso che se la forza che ferma il male



fosse *solo* politica, sarebbe ben poco efficace. Il *katechon* per farsi valere dovrebbe essere politica più un *etwasmehr* valoriale che, come visto, scende “dall’alto”. Necessario, questo *supplemento d’anima*, per implementarne la tenuta, il potere di freno.

Per noi invece *la politica fa da sé*. Ha tutto. Teoria e prassi, pensiero ed azione, conflitto e destino. Il “rimando al principio di autorità” è *interno*. Il potere si legittima esercitandosi (in democrazia in ragione di un qualche atto costituente e, in seguito, secondo regole che la democrazia stessa si dà<sup>56</sup>). Non ha bisogno di integratori esogeni. Per questo *katechon* e politica coincidono.

Il limite opposto (al male) dal *katechon* è la politica *come limite*. La politica è lo strumento con il quale gli esseri umani evitano la dissoluzione della società. Contrastano il male relativizzandolo, governandone la pulsione distruttiva. Ora poiché il *male limitato* è appunto la politica, il tempo del *katechon* è il *tempo della politica*. Finché c’è politica, c’è *katechon*<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Cacciari invece trova insufficiente che il potere sia “legittimato essenzialmente dall’efficacia della mediazione che opera tra gli interessi che agitano e dividono la moltitudine” (p. 19), ritiene necessaria una “interpretazione” che integri la mera “rappresentazione” politica.

<sup>57</sup> Cacciari definisce il *katechon* energia “essenzialmente *esecutivo-amministrativa*, produce sicurezza - ma una sicurezza alla fine impotente di fronte al dilagare dell’anomia” (p. 29); noi distingueremmo: finché c’è politica c’è *katechon*; quando trionfa “l’anomia”, cioè il Male assoluto, non c’è più politica, *ergo* non c’è più neanche l’antemurale *politico* del *katechon* (che quindi, a rigore, è più ineffettuale che “impotente” contro l’anomia).

Se è vero che esiste una “violenza immanente” (p. 34) alla dimensione della politica, esiste anche una *pace immanente* alla politica, che così relativizza la sua propria “violenza”. La pace è *guerra fredda*. Guerra a bassa intensità. Il *katechon* è il “potere che frena” gli *animalspirits* del male.

*Katechon* è violenza urbanizzata. Cioè appunto politica.

In questo senso la politica *ha tutto*: la critica e la sorveglianza critica (della critica).

*Il katechon è autocritica della critica.*

La politica come *critica della crisi*, non ha bisogno di valori che “dall’alto” pongano limiti alla crisi; di conseguenza non vedremo “legame profondo tra la dimensione politica ed escatologica” (p. 38).

Del resto Cacciari sa che l’equilibrio che propone è precario, tanto che lo definisce “legno d’acciaio” ed “eroico centauro” (p. 44). Evidentemente però è maggiore in lui la diffidenza verso il potere politico che “si definisce per principio *autonomo* rispetto a ogni valenza propriamente spirituale” (autonomia come asettica “*technopolitiké*”, politica ridotta “ad amministrazione o ‘polizia’”, ecc.)<sup>58</sup>; questo pur senza nulla concedere alla tradizione teologica della *assoluta differenza*.

---

<sup>58</sup> Contro l’autonomia della politica (e autonomia nel senso eminente di “potere di costituire da sé la legge”) Cacciari subordina la produzione *politica* della “legge”, alle forze virtuose che invece la Legge ritengono esclusiva di Dio (cfr. p. 47) e dunque non hanno bisogno di *iter* legislativo. Il *katechon* è di conseguenza accusato di *intelligenza con il nemico*. Invece di contrastare il Male, contrasta il Bene (contestandogli la *riserva di Legge*).

Ma non volere l'*autonomia* della politica e della teologia è impossibile se se ne vuole comunque l'*assolutezza*. Breve: se si vuole la *relazione* (che appunto scongiura l'autonomia) si deve accettare la *relativizzazione* dei termini.

Paolo, con il *katechon*, vi era già arrivato.

Ora per Cacciari il ruolo del *katechon* "è anche di mediazione" (p. 59) e "quasi di temperanza e di mediazione" (p. 60). Perché "anche" e "quasi"? Appunto perché si presume che la politica abbia comunque bisogno di *altro*. Cosa? La "testimonianza di coloro che hanno accolto 'l'amore della verità'".

Ma, di nuovo, come fondare la "mediazione" fra i due piani? A nostro avviso se si continua a presupporre l'assolutezza della "verità" (e quella del Male), non si può. Si resta nell'aporia, nel "legno d'acciaio". Non a caso Cacciari sostiene sì che la politica (per non restare astratta) "tiene in sé" il negativo, ma deve ammettere che questa coesistenza di opposti è un "arcano" (p. 64), nel senso che se il vivificatore è "in sé", evidentemente non viene "dall'alto". In questo modo però si smentisce che la critica dell'esistente venga da fuori dal piano dell'immanenza. E in

---

Anche più avanti Cacciari sostiene che, poiché il *katechon* contrasta l'avvento del Male, solo dopo il quale vi sarà quello del Bene, ecco che allontanando il trionfo del primo allontana anche, "diabolicamente", quello del secondo (cfr. 61). Argomento francamente un po' forzato. Come parimenti forzata appare l'altra spiegazione, più simpatetica, del durare del *katechon* (che allontana l'Avvento); la dilatazione dei tempi dell'attesa non sarebbe concessione al negativo, ma piuttosto agli "uomini di dura cervice" perché si dispongano, *nel frattempo* (che precede l'Avvento), "all'accoglimento dell'amore della verità" (p. 70). Un *differimento termini* di valore escatologico. Solo quando l'opera di "evangelizzazione", *favorita dal katechon* e operata dalla Chiesa (cattolica), potrà dirsi conclusa "avverrà /finalmente?/ la piena apocalisse dell'Anticristo".

effetti per il pensiero non-dialettico o della qualsiasi *teologia politica* una tale *mediazione dell'immediato* non può che essere "arcana"<sup>59</sup>. È la teologia politica a impedire la critica.

A nostro modo di vedere invece la politica è assunzione consapevole della finitezza: dell'essere, del divenire, delle soluzioni. Roma ("impero") e "*respublica*" coincidono. Non parleremmo di "'misura' impossibile per l'impero" (p. 92); perché l'impero è *misura, phrónesis*. La politica coincide con la "*theologiacivilis*" (che intanto è "*civilis*", in quanto non è "*theologia*"); non c'è bisogno di altro, neanche *entro* la "dimensione" civile (*contra* Agostino). *La città è una*. Il "*civisfuturus*", il Cristiano, vi ha piena cittadinanza, anche politica, ma come tutti gli altri *cives*. È finito, storico e peccatore come tutti. Che poi agisca "per procurare 'quaggiù' altri cittadini alla città di Dio, strappandoli ai 'valori' del secolo" (p. 94) è cosa che rileva esclusivamente quanto alla sua missione di apostolato.

Alle aporie delle *Due Città* di Agostino risponderà adeguatamente, come sottolinea con forza Cacciari, solo Dante. Ma proprio in quanto per lui il *katechon* coincideva senz'altro con la politica, era concepibile "soltanto come impero. Potere

---

<sup>59</sup> Che poi si dica che la Chiesa cattolica deve comunque *sporcarsi le mani* con il mondo e la politica, agendo come "*peregrina et militans*" (cfr. pp. 72-73) è comprensibile (anzi inevitabile), ma non è un modo di fondare la necessità di qualcosa come una *teologia politica*. A meno che non si intenda con questo la semplice negazione di ogni valore, la riduzione alla sola dimensione dell'immanenza. Rischio ben presente a "tutta l'escatologia cristiana", che trova infatti "tanto arduo" contemperare Valore e Storia. Non a caso si parla di "*katechon* paradossale" (p. 75). Dove però ad essere paradossale è proprio lo statuto della *teologia politica*.

imperiale perfetto, cioè *romano*” (p. 97). Per l’umanesimo italiano “che un altro fine sussista, nulla toglie alla ‘autonomia’ e perfezione in sé di quello politico” (p. 97).

Nessuna *teologia politica* in Dante.

Certo poi che il *katechon* esprime la “volontà di contenere e porre-in-forma il ‘sottosuolo’ sempre potenzialmente anarchico degli appetiti, dei bisogni, degli istinti” (p. 109), ma questo è appunto il compito della politica. Essa è freno alla ipostatizzazione, “potenzialmente” sempre possibile, del negativo. Senza bisogno d’altro: né “*auctoritas* spirituale”, né “insopprimibile nostalgia di santità”.

Così se “nessun compromesso dialettico può riuscire tra queste dimensioni” (p. 109), storica ed escatologica, è solo perché la dimensione storica è “compromesso dialettico”. Lo è di suo e il *katechon* si esaurisce in questa dimensione<sup>60</sup>. Inevitabile poi che

---

<sup>60</sup> E solo su questa scorta si può dire, del tutto esattamente, che “ogni epoca ne presenta /di bene e male/ combinazioni peculiari, enfatizzandone un tratto piuttosto che un altro” (p. 110). Perché in effetti in ogni passaggio storico c’è più o meno bontà, più o meno cattiveria, più o meno giustizia, più o meno onestà e così all’infinito.

Questa era stata la lezione del *totus Politicus* per definizione: Machiavelli. Lo dice Cacciari in un suo recente intervento sulla *Metafisica della rivoluzione*: non c’è nuovo senza vecchio, la rivoluzione è sempre *in parte* conservazione. Per Machiavelli appunto “i fondatori di ‘principati nuovi’ debbono conoscere bene gli antichi *exempla*, debbono ben sapere che gli uomini camminano ‘quasi sempre per le vie battute da altri’, che ‘tutte le cose che sono state’ possono ancora essere. Non si dà una pura *inventio novitatis*” (M. Cacciari, *Metafisica della rivoluzione*, “La Repubblica”, 7 maggio 2013, p. 57).

La rivoluzione (“desiderio di *res novae*”) deve essere sempre *fodata* (“*conversio*”).

esso sia *impotente* rispetto all'Anticristo (mi riferisco alle considerazioni di Cacciari a p. 111). È infatti "rimedio" (*relativo*) al male *relativo*, non certo *assoluto*<sup>61</sup>.

Che poi i nostri siano tempi di *crisi del katechon*, è indubbio. Ma certo non per questo siamo più vicini all'Avvento. È il tema dell'ultimo capitolo del libro di Cacciari. Che il *katechon* ormai sia non solo impotente con Satana, ma anche con i *poveri diavoli*, che sempre meno governi un mondo ridotto a "spazio di *permanenti crisi*, di passaggio da crisi a crisi senza soluzione di continuità" (p. 123), tutto questo non significa che siamo alla vigilia "della Decisione". Dimostra solo che siamo nella fase *critica* di un mondo che *crisi* è ontologicamente.

L'invito paolino a non essere "impazienti" (nell'attesa della Salvezza) vale anche per noi. E chissà per quanto ancora.

---

La rivoluzione *in Occidente* deve essere *politica* (la sua critica dell'esistente deve essere *catecontica*; quando ha voluto essere *apocalittica*, nel '900, s'è visto com'è finita).

<sup>61</sup> Che abbia da fare solo con "potenze mondane", a cui può opporre solo un provvisorio "compromesso" (p. 111), è del tutto *normale*.

# RECENSIONI

---

**Agostino Carrino**

## **La giustizia come conflitto. Crisi della politica e stato dei Giudici.**

Mimesis, Milano 2011, pp. 284, € 18,00.

Se qualcuno pensa che il diritto costituzionale sia quella disciplina giuridica per fratellanze esoteriche e spesso pompose, autoreferenziali e con tendenze ieratiche, questo libro – come altri di Carrino – è una boccata d’aria fresca (e originale). Consta di cinque saggi, scritti dalla fine degli anni ’90 ad oggi: il tema è la crisi dello Stato contemporaneo: la maggiore attenzione è dedicata al ruolo – straripante e stravolgente – del diritto sul politico e del potere giudiziario sugli altri poteri dello Stato.

Scrive Carrino che il diritto e il potere “sono principi regolativi autonomi dell’azione sociale, sfere distinte ma connesse nella storia di tutti i popoli. Un potere senza diritto avrebbe vita breve, ma il diritto che contesta il potere è non solo un’illusione, ma contiene in sé il rischio di danneggiare sia la giustizia sia la pratica politica concreta”; e che “lo Stato di diritto si trasformi in Stato dei giudici (di rischio di una ‘tirannia dei giudici’ in alternativa ad una ‘tirannia delle maggioranze’ si discute nel diritto costituzionale americano praticamente da sempre)”. L’idea che il diritto possa fondarsi su se stesso, così facilmente contraddetta dalla realtà “parte con Kant, raggiunge Kelsen (il quale la costruisce come sistema nella sua ‘dottrina pura del diritto’) e infine i teorici del neocostituzionalismo” ed è suscettibile di gravi conseguenze sulla stabilità, congruità,

coerenza dell'ordinamento, indebolendolo sia sul piano delle garanzie di diritti che della protezione della comunità. Scrive l'autore "questa idea di un diritto autoreferenziale è non soltanto indifendibile dal punto di vista dottrinale, ma catastrofica nelle sue conseguenze, perché finisce con il togliere ai politici le loro responsabilità: il politico diventa 'amministratore', 'esecutore' della volontà del giudice (in senso sistemico), rinuncia cioè alla sua originaria autonomia. In una società di totale, reciproca irresponsabilità, il rischio è che il potere cada nelle mani di forze anonime e oscure, sia a livello interno sia a livello internazionale. Le leggi, in verità, non governano, governano gli uomini e così il diritto è solo e sempre l'espressione di una determinata società politica e dei fini che essa si dà". Il neo-costituzionalismo, che insieme al "governo dei giudici" è il bersaglio principale di Carrino, sostituisce alle norme i "principi" e/o i "valori". Ma il valore "è sempre e per sua natura soggettivo"; per cui "Quando si parla di 'valori' che stanno sotto i principi costituzionali, ad esempio, si tratta sempre dei 'valori' che vengono interpretati e quindi anche qui di valori soggettivi, nella fattispecie dei valori che un consesso di giudizi costituzionali, ad esempio, ritiene essere legittimanti dei 'principi' costituzionalizzati. Per questo ciò che si può e si deve 'prendere sul serio' non sono i valori in quanto tali, ma il conflitto di valori, conflitto che non ha mai bisogno veramente (solo) di un giudice per essere superato, ma del politico, della forza, dell'autorità". Per cui alla fine il tutto serve solo a legittimare il potere interpretativo dei giudici. A questo l'autore contrappone che "questa impostazione, che si pretende intellettualmente superiore e tesa ad una società più 'giusta', in realtà finisce con il perdere di vista il fatto che tutti i testi giuridici, compresa la Costituzione, non dipendono da una mera



attività interpretativa della loro intrinseca (e presunta) razionalità, ma da un contesto storico-spirituale assai più ampio. La Costituzione è un bene che il popolo si dà e che non può essere affidato in esclusiva a nessun altro” per cui “Lo Stato dei giudici è in effetti uno sbocco ineliminabile di ogni ordinamento giuridico che non cerchi in qualche modo di sottrarre la Costituzione alla tutela esclusiva della magistratura, ordinaria e costituzionale. La Costituzione deve essere patrimonio di tutti gli organi dello Stato e in primis dell’ ‘organo’ sovrano, il popolo, ma anche qui non in maniera determinante”.

Al quale spetta, si può aggiungere il potere costituente, che non a caso è del tutto trascurato (et pour cause) da coloro che esaltano la costituzione vigente e il potere interpretativo dei giudici costituzionali (di fatto sconfinante nella revisione apocrifa della Costituzione) la cui massima è “la Costituzione non si cambia, s’interpreta”.

Altri saggi trattano del rapporto tra liberalismo e democrazia, il nichilismo e il diritto, la giustizia e la politica.

I limiti “fisiologici” di questa recensione non consentono di approfondire i vari temi trattati, ma solo il “filo conduttore” principale. E cioè che dalla crisi della Repubblica italiana non si può uscire enfatizzando il ruolo del giudice né quello del diritto versus la politica.

In realtà il diritto non può sostituire la politica, a meno di non mutarsi in quella; così il potere giudiziario non può surrogare agli altri se non cessando di essere “potere giudiziario”, nel senso, ben s’intende, dello Stato borghese di diritto. Per cui illusioni del genere costituiscono il grimaldello per scardinare lo Stato costituzionale nato dalle rivoluzioni borghesi. Il

costituzionalismo “classico” è parte della concezione liberale del potere e dello Stato: la quale nasce dal potere costituente, dall’onnipotenza (giuridica) della Nazione, dalla distinzione dei poteri, e, non ultimo, da una tutt’altro che celata diffidenza verso la burocrazia e il potere giudiziario.

Nella situazione italiana contemporanea pensare che sia possibile governare uno Stato ed ora uscire dalla crisi – che è prima di tutto politica e probabilmente epocale – confidando nel potere dei giudici è pensare di avere scoperto la pillola contro il terremoto.

Va da se che, in definitiva, alle concezioni criticate da Carrino, che sono una specie di pangiuridicismo, possono indirizzarsi critiche analoghe a quelle che Maurice Hauriou rivolgeva a Kelsen. Ovvero che il normativismo (che è una “variante” di pangiuridicismo) del giurista austriaco aveva due limiti fondamentali: da un lato d’aver costruito un sistema statico, poco adatto a comprendere una realtà essenzialmente mutevole e dinamica come l’ordinamento giuridico; dall’altro di aver costruito un sistema più pericoloso per la libertà degli ordini comunitari fondati su convinzioni teologiche e religiose. Perché il dominio dell’ “imperativo categorico” normativista, scriveva il giurista francese, è assai più pericoloso per la libertà di quanto fossero le concezioni teologiche cristiane. E ciò è ancor più vero per certi talebani del costituzionalismo che pretendono di eternizzare la Costituzione del ’47 (e i poteri d’ “interpretarla”): ma ciò a scapito della libertà politica del popolo italiano di darsi una nuova costituzione e un nuovo ordinamento. Cosa che i teologi cristiani – da S. Tommaso a Suarez, da Bellarmino a Mariana, dai gesuiti ai monarcomachi protestanti – hanno sostenuto e legittimato. Ed ancora è insegnato nelle encicliche

papali: onde affidarsi a quelli, piuttosto che a certe concezioni, è più propizio alla libertà dei popoli e, spesso, anche degli individui.

Teodoro Klitsche de la Grange

Alain de Benoist,

*Pensiero ribelle (vol. II), Controcorrente,*

Napoli 2012, pp. 446, € 30,00.

Esce il secondo volume di “Pensiero Ribelle”, antologia di brevi saggi , interviste ed articoli di de Benoist che spazia per tutti gli interessi (e sono tanti) dell’autore e per argomenti che vanno dall’attualità (degli ultimi quindici anni) alla storia delle idee, a considerazioni su pensatori del XX secolo. Il carattere antologico e l’“ampio spettro” degli argomenti non consentono di fare un’analisi unitaria, se non per ricordare l’esigenza che per un pensiero ribelle con possibilità d’incidenza e successo occorre seguire due regole (che i lettori di altri lavori di de Benoist conoscono): non sbagliare epoca, ossia non affrontare le difficoltà del presente con modelli del passato; e non sbagliare nemico (cosa in cui cade l’Europa e l’Italia in particolare). Perché il nemico non è l’islam né le altre civiltà del pianeta, ma è l’Occidente, e le estreme propaggini del pensiero occidentale, in piena decadenza. Come scriveva un acuto giurista francese come Maurice Hauriou le crisi (epocali) sono provocate dal denaro e dal pensiero critico (e sterile). E nell’attuale fase della storia europea (e non solo) c’è la prevalenza di entrambi.

Due eccezioni, per l’importanza che rivestono, occorre però farle (per il resto si rinvia al volume, così denso di pensiero).

La prima è sul liberalismo. Sostiene de Benoist, rispondendo alla domanda dell’intervistatore sul giudizio che dà sul liberalismo “Per riprendere una nota formula, un giudizio ‘globalmente negativo’! Bisogna tuttavia sapere di cosa si parla. Se per

‘liberale’ si intende ‘tollerante’, o ancora ‘ostile alla burocrazia’ non avrei evidentemente nessuna difficoltà a riprendere, per quanto mi riguarda, il termine. Ma lo storico delle idee sa bene che tali eccezioni sono triviali”, perché occorre caratterizzare il liberalismo, sia pure in poche righe: “Filosoficamente, il liberalismo è anzitutto una dottrina individualista, le cui radici vanno cercate nel pensiero nominalista, il quale afferma che ‘non c’è essere al di là dell’essere singolare’... la società nascerebbe in maniera contrattuale, in forma di patto razionale che degli individui sottoscriverebbero liberamente... Se ne deducono subito parecchie conseguenze: che l’individuo è titolare di diritti dipendenti dalla propria natura, e dunque anteriori alla formazione del corpo sociale; che questi diritti sono ‘inalienabili e imprescrittibili’, di modo che ogni potere che non li consideri come tali è illegittimo”. Per cui si intrecciano nel liberalismo “tutta una serie di temi – razionalismo, utilitarismo, universalismo-egualitarismo, ecc. – ricorrenti nel pensiero liberale. Sono quei temi che, come lei sa, hanno fornito alla modernità i suoi fondamenti concettuali”. A questo de Benoist oppone che “Per me, l’uomo è un ‘animale sociale’ la cui esistenza è consustanziale a quella della società... non c’è dunque alcun titolare di diritti fuori dalla vita sociale, e in quest’ultima non ci sono che beneficiari. La vita economica rappresenta non una ‘sfera’, ma una dimensione della vita sociale, che ogni società tradizionale pone per di più al livello più basso della sua scala di valori”. E la politica è il luogo della sovranità e della legittimità-. La società “non è la somma degli atomi individuali che la compongono, ma, in una prospettiva ‘olistica’, un corpo collettivo il cui bene comune prevale, senza sopprimerli, sui soli interessi delle parti”. E la stessa libertà, in una prospettiva che deriva dalla “libertà degli antichi” così

definita da B. Constant “non si definisce come la possibilità di sfuggire all’autorità politica o di sottrarsi alla vita pubblica, ma come la possibilità di parteciparvi”. Sul piano economico il pensatore francese critica il liberalismo e, ancor più, la mitizzazione del mercato, anche se “Storicamente parlando, il sistema capitalista si è mostrato incontestabilmente più efficace dei sistemi economici dei ‘paesi del socialismo reale’”. Indubbiamente del capitalismo si possono sottolineare molti elementi negativi, ma resta l’incontestabile superiorità sul comunismo. Tuttavia l’efficacia non è un fine in se “Essa definisce sempre soltanto i mezzi utilizzati per raggiungere un fine, senza dirci niente del *valore* di questo fine. Sembra proprio che qui la finalità sia la produzione di un numero sempre crescente di merci”. E il fine suddetto è estraneo a tutte le culture tradizionali. De Benoist non è contro il mercato; rifiuta che la logica del mercato prevalga su tutte le altre. “Per usare una formula, sono per una società *con* mercato, ma contro una società *di* mercato”.

La seconda è l’ideologia dei diritti dell’uomo. Secondo de Benoist questa “pretende di regolare problemi politici su una base puramente giuridica, Questa pretesa ignora la natura del politico la sua essenza è appunto di non dipendere da alcun principio che non gli sia proprio”. E, in effetti, appartiene alla natura del politico la capacità *ordinatrice* ossia di proteggere e dare un ordine alla comunità (anche) attraverso il diritto (è questo che dipende da quello non viceversa). Peraltro il diritto naturale moderno è sostanzialmente diverso da quello dell’antichità greco-romana “Per gli antichi, il diritto si definisce come l’equità in seno a una relazione: la giustizia consiste nell’attribuire a ciascuno la parte che gli spetta. È dunque un

diritto oggettivo. L'ideologia dei diritti si fonda, al contrario, sull'idea di un diritto soggettivo, che appare solo tardivamente nella storia... Questo diritto soggettivo ha origine nel nominalismo, che costituisce la matrice originaria dell'individualismo moderno. Per Guglielmo di Occam, il diritto non è più un giusto rapporto tra le cose, ma il riflesso di una legge voluta da Dio... c'è uno sfondo religioso dell'ideologia dei diritti dell'uomo – il che, d'altronde, non le impedirà di formularsi storicamente in un contesto nettamente ostile alla religione. Si potrebbe ancora aggiungere che l'ideologia dei diritti è, con ogni evidenza, diventata una religione secolare". Di fatto tale ideologia diventa la "derivazione" paretiana dell'estensione planetaria del capitalismo, cui fornisce l'ideologia umanitaria di cui ha bisogno. "Non è più in nome della 'vera fede', della 'civiltà', del 'progresso', se non addirittura del 'pesante fardello dell'uomo bianco' che l'Occidente si crede autorizzato a dettare legge sulle pratiche sociali e culturali esistenti nel mondo, ma in nome della morale incarnata dal diritto". La quale tende a creare un nuovo dispotismo: quello in nome del bene "la trasformazione del diritto internazionale sotto l'effetto dell'ideologia dei diritti dell'uomo non permette ai deboli di fronteggiare meglio i potenti, ma fornisce ai potenti un pretesto per aggredire i deboli che li disturbano. È ciò che vediamo oggi in Iraq. All'interno delle nostre società, l'ideologia dei diritti dell'uomo permette di instaurare a poco a poco, in perfetta buona coscienza, una società di sorveglianza generalizzata".

Nel complesso, come tutti i libri di de Benoist è pieno di idee (originali) ed è quindi una boccata d'aria fresca nel contesto di un'epoca di decadenza, che, per riportarci a una frase

dell'autore “produce essenzialmente bruttezza, menzogna e viltà”.

T.K.



ZygmuntBaumant, *La ricchezza di pochi avvantaggia tutti (Falso!)*, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 100, Euro 9,00.

ZygmuntBauman, noto e influente pensatore dei nostri tempi, con il suo recente lavoro, *La ricchezza di pochi avvantaggia tutti (Falso!)*, pone all'attenzione dei lettori, in uno stile agile e decisamente narrativo, alcuni temi complessi della problematica economica della nostra epoca, visti da un'angolazione nuova e distante dall'ottica liberistica che ha ispirato l'economia fino ad ora, con risultati non certo in linea con quelli sperati.

Per lungo tempo si è creduto che la competizione e la rivalità fossero a fondamento dell'economia, e che la ricchezza prodotta da tali fattori potesse costituire il benessere di tutti. I nostri tempi, però, hanno dimostrato che la ricchezza prodotta, in quantità inimmaginabili, non è filtrata verso il basso, ma esclusivamente verso l'alto. «In quasi tutto il mondo - si legge in quarta di copertina - la disuguaglianza sta aumentando, e ciò significa che i ricchi, e soprattutto i molto ricchi, diventano più ricchi, mentre i poveri, e soprattutto i molto poveri, diventano più poveri». L'economia del libero mercato ha fallito il suo obiettivo: il perseguimento del profitto individuale non si è trasformato in benessere per tutti. «Nell'epoca dei Lumi - ricorda Bauman - in nessun luogo della terra il livello di vita era di più di due volte superiore a quello della regione più povera. Oggi, il paese più ricco, il Qatar, vanta un reddito pro capite di ben 428 volte più alto del paese più povero» (p. 4). Ormai in un gran numero di società occidentali, tra cui la società americana e quella britannica, le fasce sociali non sono più tre: alta, media e

bassa, ma due. È scomparsa la classe media. Da una parte un esiguo gruppo di ricchi, che possiede gran parte della ricchezza, e dall'altra i poveri. Negli ultimi venticinque anni, fino al 2007, il numero dei miliardari negli Stati Uniti si è moltiplicato di quaranta volte, e la ricchezza posseduta dai quattrocento americani più ricchi è passata dai 169 miliardi di dollari a 1500 miliardi. Segue nel lavoro di Bauman un ricco elenco di dati economici attestante il rapido, e a volte esponenziale, divario che si è prodotto con il liberismo economico tra una piccola minoranza di miliardari e la quasi totalità dell'umanità che vive di non più di due dollari al giorno. E ciò che appare paradossale è che la condizione di disuguaglianza si è nel tempo talmente sedimentata nelle coscienze da sembrare "naturale", più risultato di una disparità di abilità che frutto di una operazione culturale messa in atto da chi detiene le risorse finanziarie. Solo in momenti di accrescimento e di variazione in peggio delle condizioni di vita dei poveri, essa viene percepita nella sua giusta dimensione ed origine. I contadini del Medioevo ritenevano normali le servitù e i servizi dovuti ai loro signori finché non variavano; gli operai sindacalizzati delle fabbriche scioperano nel momento in cui assistono ad una variazione di salario di altri lavoratori in settori diversi della fabbrica con le stesse qualifiche. La disuguaglianza sociale nei paesi "ricchi" costituisce quasi un dogma, utile a conservare lo *status quo*, a rendere "naturale" l'ingiustizia, così com'era naturale la schiavitù dei negri che lavoravano nelle piantagioni, o il non voto alle donne, e tante altre disuguaglianze.

Ma la nozione di disuguaglianza, nell'attività economica, serve anche a creare competizione tra gli uomini, a creare fruttuose divisioni, a inoculare il virus della necessità dell'essere "diversi"

per produrre di più. «La disuguaglianza sociale - osserva Bauman in toni critici - è l'habitat naturale e il terreno di pascolo del fare meglio degli altri» (p. 65). I migliori sono quelli che producono, sono quelli che, avendo più capacità, hanno il diritto di appropriarsi di un maggior numero di beni di consumo e di risorse finanziarie. Questa è l'etica del liberismo economico che rende rispettabile chi produce. Quest'etica, però, sembra abbia fatto il suo tempo. L'accrescimento di ricchezza non ha toccato le classi meno abbienti, come auspicavano i teorici del liberismo, per cui Bauman ricorda, a conferma delle sue riflessioni critiche, quanto affermato da Robert e Edward Skidelsky: «il mito che la marea montante solleva tutte le barche oggi non inganna più nessuno» (p. 41). Il prodotto interno lordo (PIL) non è affatto un indice affidabile del benessere di un popolo; esso non indica né il modo di ripartizione della ricchezza totale tra le varie fasce sociali né offre un quadro esauriente della disuguaglianza crescente tra i cittadini. Le proteste e le esplosioni di rabbia, con azioni violente, avvenute in questi ultimi anni nelle periferie delle grandi metropoli europee ad opera di immigrati, lavoratori espulsi, per varie ragioni, dal mercato del lavoro, indigenti vari stanno a testimoniare quanto detto.

Ad aggravare la disuguaglianza, ha contribuito senz'altro la deregolazione dei mercati finanziari che ha soffocato l'economia reale, cioè quella della produzione e dalla distribuzione dei beni di consumo, e arricchito un'intera generazione di finanzieri. A conferma della sua opinione, Bauman riporta un brano di Stewart Lansley: «Il denaro è andato a finire in acquisizioni di controllo, azionariato privato, proprietà e varie forme di attività speculative e di ingegneria finanziaria e industriale che hanno portato all'accumulazione di fortune [...] con il trasferimento

della ricchezza esistente piuttosto che attraverso la creazione di nuova ricchezza, impresa e posti di lavoro» (p. 49). È il momento storico in cui il denaro anziché riferirsi a cose e prodotti diventa esso stesso merce di scambio e di acquisto. La crisi finanziaria mondiale del 2007 ha segnato la povertà per milioni di risparmiatori, ma anche per milioni di lavoratori espulsi dal lavoro, con ulteriore arricchimento di chi già deteneva ingenti risorse finanziarie. Le previsioni e i pareri dei migliori esperti di economia, tra cui il Premio Nobel Robert Lucas che, prima della crisi, consigliò la deregolazione dei mercati finanziari come soluzione alla depressione economica, hanno mostrato il loro limite, e la scienza economica la sua relatività, o, forse, il suo inquinamento ideologico.

Un altro aspetto che il lavoro di Bauman tocca è quello del *consumo in perpetuo movimento*, visto come valido strumento per soddisfare la ricerca umana di felicità. Premesso che un consumo fuori di ogni ragionevole limite, per le “risorse finite” della natura, è impensabile, l’aver trasformato l’uomo in “turboconsumatore”, come dice Latousce nel suo recente lavoro, *Limite*, non ha certamente giovato al suo benessere spirituale e alla sua situazione esistenziale. Rincorrere l’ultimo prodotto della tecnologia, o di qualsiasi altro settore della produzione, per sentirsi diverso e migliore dall’altro, ha creato un’insana competizione; accentuato la divisione degli uomini per categoria; dissolti i loro rapporti sociali e amichevoli; i legami di solidarietà; il rispetto reciproco; l’agire sociale ispirato all’etica del dono; reso, infine, la società una giungla che richiama l’*homo homini lupus* di Hobbes. Ma tale richiamo, osserva Bauman, suona certamente come offesa per i lupi! È il momento di fermare questo treno della catastrofe: capire che il consumo

sfrenato dei beni, quale antidoto alle frustrazioni e ai disagi spirituali della nostra società edificata sulla competizione, è uno dei tanti dogmi che si ha cura di tenere in vita per la buona tenuta dell'etica del liberismo economico. Bisogna convincersi, continua Bauman, che «non c'è vantaggio nell'avidità. Nessun vantaggio per nessuno. E nell'avidità di nessuno» (p. 95).

**Biagio di Iasio**

Carlo Gambescia,

## Liberalismo triste

Edizioni Il Foglio, Piombino 2012, pp. 152, € 14,00.

C'è un *virus* nella modernità (e non solo; ma in questa è particolarmente sviluppato): quello di credere di plasmare il mondo a proprio piacimento. Ed è sicuramente vero che il progresso della scienza e della tecnica ha portato a realizzazioni mai raggiunte nella storia.

Ma dov'è che diventa *virus*, cioè patologico? Quando si pensa che ciò possa farsi senza rispettare le leggi che lo governano. Uno scienziato non pretenderebbe di arrivare sulla luna abolendo o non tenendo conto della legge di gravità, ma solo conferendo alla navicella spaziale energia in grado di vincerne la resistenza, e così via. Solo nel campo delle scienze sociali, e in particolare in politica e sociologia si è diffusa la convinzione che si possa fare una politica e/o una società che prescindano dalle leggi o, come scrive Gambescia (nella scia di Miglio) dalle *costanti* (dalle *regolarità*) del politico. L'esempio più chiaro ed "epocale" di questa illusione è stato il (crollo del) comunismo: il quale nella prospettiva finale (la società comunista realizzata o "senza classi") doveva realizzare una società senza comando né obbedienza, senza pubblico né privato, senza nemico o amico: ma una società del genere nel comunismo realizzato non s'è vista neanche da lontano. Si è avuta invece la dittatura del partito (e il "socialismo reale"), che, rispettava le costanti del "politico" dato che ne massimizzava i presupposti con la dittatura, il totalitarismo, e le guerre interne ed esterne contro

tutti i nemici possibili (dai borghesi ai kulaki, passando per frazionisti, imperialisti e così via). Ma non solo il marxismo aveva contratto tale patologia, che si ritrova in altre concezioni moderne. Così in Saint-Simon in cui l' "amministrazione delle cose" nella società tecno-economica futura sostituirà il "governo degli uomini" è anch'essa una negazione delle costanti del politico. Altre, meno note, si possono trovare con abbondanza in non pochi programmi di partiti, in testi di politica o in progetti di costituzione (come notato già da de Maistre due secoli fa).

Il liberalismo, in teoria, dovrebb'essere immune da una tale patologia, perché essendo una concezione politica di limitazione del potere, proprio perciò lo *presuppone e lo ritiene ineliminabile*.

Ove fosse, in un futuro, scoperta la formula magica per eliminarlo, libertà fondamentali, distinzione dei poteri, controlli sui governanti sarebbero altrettanto inutili dei frigoriferi al Polo Nord. Così l'antropologia politica più consona al liberalismo è quella espressa con sintetica efficacia nel saggio n. 51 del "Federalista": "se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe alcun governo. Se fossero gli angeli a governare gli uomini, ogni controllo interno o esterno sul governo diverrebbe superfluo...". Ma siccome sono gli uomini a governare gli uomini sono necessari sia i governi che i controlli sui medesimi.

Ciò non toglie che anche se in misura meno virulenta - dati i presupposti - anche il liberalismo abbia contratto tale patologia. È questo il filo conduttore del libro di Gambescia che identifica nel liberalismo "triste" o "archico" quel filone liberale che non ha mai perso i contatti con la realtà, le sue leggi e le "regolarità" del politico.

E che è ottimamente rappresentato (per ricordare i pensatori citati da Gambescia) da Burke, Tocqueville, Pareto, Mosca, Max Weber, Ferrero, Croce, Ortega y Gasset, De Jouvenel, Röpke, Aron, Freund, Berlin, e chi scrive aggiungerebbe, tra gli altri, Montesquieu, non solo per (l'enorme) contributo al costituzionalismo moderno e al liberalismo "triste", dato l'acuto realismo che connota la sua opera e che lo riconduce, decisamente, al "liberalismo archico". Legame con la realtà che si attenua – anche se non si perde del tutto – nei filoni di liberalismo *ridens*, cioè il micro-archico (Hume e Adam Smith capi-fila) che teorizza lo "Stato minimo"; quello an-archico che respinge anche l'idea di "Stato minimo", ed è basato sull'identità naturale degli interessi, e quindi il più vicino alla patologia anti-realista (Rothbard, Hoppe, Block); il liberalismo macro-archico che rivaluta "non tanto il politico, ma il potere pubblico di governo" che diviene lo strumento per incrementare la libertà, specie dei più svantaggiati (Hobhouse, Stuart Mill, Rawls).

Concludendo, tutti i "tipi" di liberalismo, anche quelli meno realisti hanno dato un contributo a questa o quella istituzione, idea, norma o soluzione liberale: ma nessuno è stato decisivo e "comprendente" quanto il liberalismo *archico*. Ciò perché, tenendo i piedi saldi sulla terra, ha potuto modellare lo Stato liberale in modo efficace – proprio perché meno disponibile a sognare. Come il "socialismo reale" è stato il socialismo vincolato dalle regolarità del *politico*, così il liberalismo archico ha generato il "liberalismo reale". Quello che ci garantisce, anche in tempi grami come questi, e tra tante difficoltà, degli spazi di libertà.

Teodoro Klitsche de la Grange



Giuseppe Bedeschi

## **La prima Repubblica (1946-1993) Storia di una democrazia difficile**

Rubettino Soveria Mannelli 2013 pp. 353 € 19,00 [www.rubettino.it](http://www.rubettino.it)

Questa storia della “prima repubblica” sostiene tesi che da un lato sono evidenti, dall’altro sono trascurate, occultate e contestate dalla storiografia del “pensiero unico”. Due esempi (tra i tanti): l’uno, il centrismo.

Scrive Bedeschi che il centrismo fu non un periodo di conservazione ma di forte spinta innovatrice. E infatti, le maggiori decisioni politiche del dopo guerra, tuttora valide quanto più vicine alla lettera e allo spirito delle scelte originarie, sono quelle del centrismo, che hanno condizionato – e in parte condizionano – anche le vicende attuali: e, quel che parimenti rileva, hanno avviato la società italiana ad un periodo di sviluppo durato assai più della “formula politica” che l’aveva agevolato.

L’altro: l’azionismo. Scrive l’autore che il Partito d’azione “era insidiato da una contraddizione profonda fra un programma incentrato sul mercato, sui ceti medi e sulla piccola e media borghesia, e un programma di «rinnovamento sociale e politico» con evidenti connotati massimalistico-giacobini. ... E’ evidente che questo programma era minato da una contraddizione insanabile, poiché non sarebbe stato possibile, né da un punto di vista economico, né da un punto di vista politico, conservare una libera economia di mercato nazionalizzando i maggiori complessi produttivi, commerciali e finanziari”.

E il tutto ricorda quanto scriveva Croce degli azionisti, ironizzando sulla loro confusione politica e ideale. Confusione di cui, ancora oggi la mentalità azionista – e i prosecutori di quella – portano i segni evidenti, nelle prediche moralistiche, nella bontà delle intenzioni come nella pochezza dei risultati e spesso nell'ipocrisia che il divario tra intenzioni e risultati, occultato, rende poi manifesta.

Bedeschi sostiene poi che il centrosinistra fallì perché non riuscì a conseguire gli obiettivi più urgenti (anche in una visione progressista) come case, scuole ed ospedali per realizzare operazioni puramente “anticapitalistiche” come la nazionalizzazione dell'energia elettrica (costata duemila miliardi). Il massimalismo, ancora influente nel PSI nenniano e definitivamente superato da Craxi, fece sì che un'occasione positiva fu, in parte, sprecata sugli altari di posizioni ideologiche già all'epoca superate.

Il giudizio sul PCI: se da un lato l'autore apprezza il realismo di Togliatti, ciò non toglie che “da Togliatti a Berlinguer, dunque, il PCI, in tutte le sue componenti, rimase sostanzialmente estraneo al mondo occidentale, alla democrazia occidentale. Il principale partito di opposizione (che nel 1984, sia pure per un istante, realizzò il «sorpasso» elettorale sulla DC) restò sempre, sostanzialmente, un partito anti sistema. E se a ciò si aggiunge che anche la destra missina rimase, durante tutta la Prima Repubblica, nostalgica e fascista, il carattere «bloccato» della nostra democrazia emerge in tutta la sua drammaticità.

Democrazia bloccata significa, scrive Bedeschi, democrazia senza alternanza “Ma l'alternanza è la grande, fondamentale risorsa dei sistemi liberaldemocratici. Si può dire che non esiste liberal-

democrazia senza alternanza. ... Nell'Italia della Prima Repubblica tutto questo è mancato, con conseguenze gravissime: un partito, la DC, e alcuni partiti suoi alleati, sono stati «condannati» a governare. Di qui una inamovibilità del ceto politico, dei suoi *grandscommis*, dei suoi «esperti», dei suoi tecnici ecc. Di qui anche un continuo aumento della corruzione, grazie a quella inamovibilità”.

Inoltre “un'altra tara è stata costituita dalla cultura statalistica propria dei nove decimi delle forze politiche italiane” (statalismo comune in effetti, in maggiore o minore misura a quasi tutti i partiti e non solo alla sinistra).

Il blocco della democrazia e lo statalismo imperante (perseguito anche – e forse soprattutto – per il controllo della società) ha reso “fragile” il sistema nel momento in cui venne meno il quadro politico internazionale in cui era nato: cioè l'ordine di Yalta. Uno dei cui prodotti è la Costituzione ancora oggi vigente, che l'Italia (e tutti i paesi sconfitti) si dovettero dare per espressa disposizione della “Dichiarazione sull' Europa liberata” dei tre grandi; (circostanza “rimossa” da tanti che Bedeschi, pur così attento, non ricorda). E che aveva agevolato le pratiche consociative e l'espansione della sfera (e della spesa) pubblica e anche la vischiosità *decisionale* sconfinante nell'immobilismo di un sistema a *governo debole*.

Nel complesso un libro interessante ed “*atipico*” (nel senso ricordato), la cui lettura è vivamente consigliata sia per l'accuratezza delle analisi sia per la completezza dell'esposizione dei fatti (ancora oggi non frequente malgrado il crepuscolo dell'*egemonia*).

Teodoro Klitsche de la Grange

F.G. Jünger, E. Jünger,

## Guerra e guerrieri. Discorso di Verdun

Milano, Mimesis, 2012, pp. 73, 8 euro.

Le edizioni Mimesis, per la cura e con un saggio di Maurizio Guerri, propongono due noti interventi dei fratelli Jünger sul tema della guerra.

Il saggio del fratello minore Friedrich, *Krieg und Krieger*, apparve nel 1930 in una celebre antologia prefata da Ernst, che vi contribuì anche con l'importante *Die Totale Mobilmachung*. Il testo di Friedrich è obiettivamente meno interessante di quello del fratello, si concentra comunque sugli "ultimi quindici anni", sul periodo cioè dall'inizio della guerra mondiale appunto al 1930; per dire come tutto fosse cambiato per le persone, per la politica, per la guerra. La Grande Guerra aveva in questo senso rappresentato "un cesura di portata mondiale", in particolare aveva cancellato ogni differenza fra prima linea e retrovie, fra militare e civile, fra belligeranti e non-belligeranti. Se a questo si aggiunge la "terribilità crescente delle armi", determinata dallo sviluppo tecnologico, ne consegue una "volontà di annientamento" (p. 50), una "irruzione della guerra nella sfera del privato" (p. 59), che sarebbe stata effettivamente alla base dei totalitarismi del '900.

Friedrich si faceva non solo analista, ma ideologo, di questa condizione: lo "Stato" è ormai senza fondamento e senza legittimazione, non si può affidarlo alla "democrazia" o "alle maggioranze" (p. 64), occorre affidarlo alla forza, a chi la guerra

l'ha fatta e vi è sopravvissuto, a chi è capace di "decisione", che è appunto l'unico fondamento possibile nell'epoca della crisi dei fondamenti.

Il *Discorso di Verdun*, di Ernst, è invece del 24 giugno 1979; i temi erano gli stessi, la crisi determinata dalla prima guerra mondiale, vista però ormai in un prospettiva di lungo periodo.

L'occasione era eccezionale, si trattava infatti della commemorazione unitaria, in nome della rinnovata amicizia fra Francia e Germania, della grande, sanguinosa battaglia di Verdun. Jünger tenne il discorso commemorativo per la parte tedesca, per la parte francese Henri Amblard, Presidente degli "AnciensCombattants de France".

Jünger aveva 84 anni, era la terza volta che veniva a Verdun. La prima nel 1913 per arruolarsi diciottenne nella Legione Straniera, poi nella primavera del 1915 per la guerra, infine appunto nel 1979. Era un uomo che aveva vissuto e ormai elaborato tutte le tragedie del XX secolo, le due guerre mondiali, il nazismo, gli anni dell'ostracismo nei suoi confronti, dopo il 1945, proprio per i suoi trascorsi filo-nazisti. Inchinandosi "dinanzi ai caduti", accettava ormai senz'altro di rinunciare ad ogni "manifestazione a carattere puramente nazionalista" e che l'incontro di Verdun valesse come "appello della pace tra nazioni".

Non sono parole di circostanza. Jünger affermava che si trattava di una "svolta storica", di una "rasseramento ambientale", che riguardava senz'altro anche il suo pensiero, la sua concezione della guerra e della vita. E proprio questa è la cosa più interessante.

A cominciare dall'ammissione: "noi oggi vediamo la battaglia di Verdun in modo diverso, rispetto a come potevamo vederla nel 1916". Ma soprattutto la questione di merito: Jünger aveva ormai finalmente accettato l'idea che con la prima guerra mondiale si fosse definitivamente affermato il modello della "guerra di posizione"; il vecchio offensivismo era stato cancellato "dalla durata quasi illimitata /dei combattimenti/, dal loro spegnersi senza alcun successo strategico". La battaglia era diventata un lungo "calvario", non più "un semplice luogo in cui furono prese delle decisioni come Austerlitz o Sedan". Napoleone e von Moltke erano ormai definitivamente superati.

La tesi accennata dal fratello, della indistinzione fra belligeranti e non-belligeranti è così riformulata: "guardando retrospettivamente i fronti si fondono - gli avversari appaiono accerchiati da pericoli comuni che sono ancora più forti della volontà dei generali e del coraggio del singolo" (p. 70). Si tratta di innovazioni notevoli rispetto al pensiero jüngeriano degli anni '20, diciamo da *Tempeste d'acciaio* in poi. Il soldato orgoglioso e nazionalista è ormai lontano; che "i fronti si fondono" significa infatti l'affermarsi come regola della "guerra di posizione" (il contrario dell'*Angriffskrieg* allora teorizzato), come confermato dal riferimento alle "nazioni che si assediano reciprocamente". Del resto anche dicendo che il "materiale diventa strapotente" e che dunque contano sempre meno "volontà" e "coraggio" dei combattenti, Jünger rinunciava ad uno dei suoi *autout* più peculiari; cioè all'azione decisa di un pugno di eroi votati all'attacco, riconoscendo pienamente la priorità strategica ormai acquisita sia della *Stellung* (*posizione*, ma anche *trincea*), sia appunto dei "materiali".

Le parole di Jünger su questo punto decisivo non lasciano spazio ad equivoci: “allora, quando ci stringevamo nei crateri prodotti dalle bombe, credevamo ancora che l’uomo fosse più forte di ciò che è materiale. Questo si è dimostrato un errore” (p. 70).

“Errore” non da poco. Errore di una intera fase storica, di intere nazioni, di interi Stati Maggiori (italiano e tedesco della prima guerra mondiale, ad esempio), di intere generazioni di intellettuali del XX secolo.

Del resto che qualcosa fosse cambiato nel profondo e che dunque bisognasse anche cambiare idee e visioni del mondo Jünger confessava di averlo definitivamente realizzato almeno dall’estate 1945, dall’atomica di Hiroshima. Quella “torcia titanica” aveva segnato l’inizio di una “nuova era” ovvero “la fine della guerra classica con le sue glorie, da Achille ad Alessandro, da Cesare a Federico il Grande e a Napoleone” (p. 71).

E la “guerra classica”, quella di Cesare e Napoleone, era stata anche quella del giovane Jünger, la “guerra di movimento”. Di conseguenza nell’epoca della tecnica (cioè del “materiale”) era venuta meno la “libertà dell’artista”, la sua “forza creatrice”, che era poi l’intraprendenza offensivista del soldato *à la* Jünger.

Ma la conseguenza ultima e radicale di tutto ciò è soprattutto importante. Tanto più perché inusitata trattandosi di Jünger.

Lo scrittore tedesco cioè, di fronte alla terra delle centinaia di migliaia di caduti, pronunciava parole che superavano definitivamente (tardivamente, ma pur definitivamente) l’*ideologia della guerra* che aveva travolto alcune delle menti migliori del ‘900 (e alcune delle peggiori ancora oggi):

*“adversaire, qualora le circostanze lo richiedano, non ennemi. Agon non polemos” (p. 73).*

*Amico-nemico non sono le “categorie del Politico”. O meglio: lo sono del “Politico”, non della politica.*

*L’ultima parola di Ernst Jünger era di rifondazione della politica, dopo il ‘900.*

Fabio Vander



Ludwig von Mises,

## In nome dello Stato

2012, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 212, € 12,90.

Questo libro è uno dei più significativi di Ludwig von Mises, tra i maggiori scienziati sociali del secolo scorso. Scritto a Ginevra, dove si era rifugiato perché ricercato dai nazisti (era ebreo e liberale), non è solo un libro di economia, ma, scritto in frangenti storici tragici è ancor più un'analisi dell'incubazione del nazismo nella cultura tedesca, e delle convergenze antiliberali di comunismo e nazismo. Scrive Infantino nell'accurata introduzione "Nella sua forma più diretta, il collettivismo punta alla soppressione della proprietà privata. Quali che siano le sue promesse, deve quindi convogliare ogni attività economica dentro i rigidi binari di una pianificazione centralistica. Ma l'economia di piano non può funzionare, Mises lo aveva largamente mostrato in *Gemeinwirtschaft*. E lo ha mostrato anche nel testo che qui si presenta. Se la proprietà privata viene soppressa, non c'è competizione, non c'è mercato, manca un sistema dei prezzi"; ma c'è anche un altro modo per affermare il collettivismo: "tramite la via indicata dalla Scuola storica tedesca dell'economia. Uno dei tardi esponenti di quella Scuola, Othmar Spann, è stato al riguardo molto chiaro: se non può «essere abolita», la proprietà privata deve essere subordinata al «tutto supremo, lo Stato». Deve quindi avere un'esistenza meramente formale". La scuola storica tedesca dell'economia ha creato i "presupposti culturali del nazismo. Mises ha scritto: «non si sminuisce affatto il significato del

sovvertimento radicale prodotto dal nazionalsocialismo se si richiama l'attenzione sul fatto che esso non è altro che la realizzazione coerente e integrale delle idee che avevano dominato la politica tedesca prima del 1914 ... il nazionalsocialismo è la realizzazione dell'utopia vagheggiata dall'ala radicale del Socialismo della cattedra tedesco»".

Dietro l'idea di sopprimere o sottoporre a esteso controllo la proprietà privata c'è sempre un unico errore "c'è l'idea che la proprietà privata stia alla base di un conflitto insanabile, che fa della cooperazione un gioco a somma zero, un gioco cioè in cui il guadagno degli uni coincide con la perdita degli altri è questa l'imputazione causale che viene data a ogni male sociale". Ma c'è anche un obiettivo comune (a chi governa, nazista, comunista, socialista o altro che sia). E ciò risiede "nel fatto che le risorse detenute privatamente rendono possibile la scelta individuale. Si colpisce pertanto la proprietà per impedire i conseguenti prodotti della scelta: la «molteplicità» e la discussione critica. Il che costituisce, e non a caso, un obiettivo perseguito tramite la contemporanea pretesa di possedere una conoscenza superiore, un «punto di vista privilegiato sul mondo»". Insomma: i collettivisti fanno bene quello che sosteneva (da vecchio) Proudhon (tra i tanti): che senza proprietà non c'è libertà. Per cui occorre limitare, controllare la proprietà privata perché è la premessa di ogni regime in cui siano i governati a controllare i governanti. All'epoca in cui Mises scriveva le tesi "collettiviste" andavano per la maggiore. Una curiosa conferma se ne ha a leggere i lavori della costituente italiana sull'art. 41 della Costituzione (sull'iniziativa economica, la proprietà dei mezzi di produzione e i poteri pubblici al riguardo). Fanfani nel sostenere la stesura proposta

dell'art. 41 ne esaltava la modernità perché era assai simile agli analoghi articoli della Costituzione di Weimar, di quella portoghese salazarista (cioè corporativo-fascista) e di quella sovietica (staliniana) del 1936. Precetti tutti assai datati e tutti – tranne quello italiano – soppressi da decenni, ma allora l'“ampio spettro” citato da Fanfani ne dimostrava la prevalenza (allora) nel dibattito politico culturale e resta, anche per ciò uno dei meriti del libro (allora controcorrente) di Mises. Come scrive Infantino “se Mises fosse stato debitamente letto e meditato, la decifrazione delle «catastrofi» del Novecento sarebbe stata più tempestiva e meno gravida di «bigotterie»”. Dopo la guerra il clima comincia a cambiare, almeno in alcuni Stati. La *Grundgesetz* (la Costituzione della Germania occidentale, poi estesa alla Germania unificata, è assai più rigorosa nel tutelare libertà e proprietà privata. Scrive Mises nella lettera (ad A. Müller-Armack) con cui si apre questo libro “Quel che Lei e Erhard avete fatto per rimettere in piedi l'economia tedesca sarà giustamente considerato dovunque – malgrado alcuni «errori estetici» - come un grande atto di liberalismo”. Dal collettivismo del socialismo di Stato al liberalismo e all'economia sociale di mercato: il *common sense* era cambiato, e radicalmente. Un po' dappertutto : assai meno, purtroppo, in Italia. Ha ragione Mises quando nella conclusione dà più fiducia ai mutamenti culturali-spirituali che agli strumenti giuridico-istituzionali: “La ricostruzione della civiltà e l'instaurazione di un ordine politico che garantisca la pace non può cominciare dalla revisione dei trattati internazionali e del patto costitutivo della Società delle nazioni, bensì dalla revisione delle dottrine di politica economica”.

In caso di ritardi dello “spirito pubblico”, sono le crisi – anche le più dolorose – a determinare i cambiamenti e far comprendere gli errori.

Teodoro Klitsche de la Grange

Massimo Cacciari,

## Il potere che frena

Adelphi (www.adelphi.it), Milano 2013, pp. 211, € 13,00.

Questo libro prende le mosse dalla figura del *katechon*, la potenza che nella *Seconda lettera ai tessalonicesi* di S. Paolo, frena l'assalto dell'Anticristo prima della battaglia finale e della *parusia* di Cristo. È uno dei passi del Nuovo Testamento che ha influenzato la teologia politica cristiana, dato che la maggior parte dei teologi ha identificato il *katechon* con l'impero romano, la cui funzione di (creazione e) mantenimento dell'ordine rallenta l'avvento dell' "uomo dell'anomia" (e *anomia* può essere intesa preferibilmente come "senza ordine", o in subordine, "senza legge").

È chiaro come tale passo sia stato collegato (anche inconsapevolmente) a quello della *Lettera ai romani* dove S. Paolo afferma l'origine divina del potere (anche e soprattutto) politico "*Non est potestas... nisi a deo*" e quindi (almeno) del carattere *provvidenziale* di questo.

Senza l'ordine, assicurato dal potere politico (dall'Impero) la società si dissolverebbe; come scriveva Lutero, il potere temporale è necessario proprio perché i veri cristiani sono una piccola minoranza; per gli altri, i malvagi "occorre che siano costretti, malgrado loro stessi, a vivere in pace e restare tranquilli... onde S. Paolo intende la spada del potere temporale... che non occorre tenerla per le buone opere, ma per le cattive".

Sull'interpretazione di questa figura e su altri punti della teologia politica si svolge la riflessione di Cacciari, in "divergente accordo" con la posizione di Carl Schmitt. Che ha dei momenti di grande interesse, laddove Cacciari porta la riflessione sul *katechon* (e sulla teologia politica) fino all'attualità post-moderna "l'età di Epimeteo", della globalizzazione e della demolizione dei *poteri catecontici*. Scrive l'autore che "il dissolversi della forma catecontica si *origina dal suo stesso interno*, «viene da noi», come si è visto. Inizia con la critica dell'idea di impero, prosegue con quella di ogni 'dio mortale', corrode, infine, logicamente-filosoficamente la *realtà* dello Stato, lo de-sostanzializza, lo spoglia di ogni *auctoritas*, ne denuncia la natura di finzione ideologica, dimostra l'impossibilità di superare il piano assolutamente orizzontale della rete dei conflitti e degli interessi"; quello dell'*anomia* è "il sistema-mondo. In esso è impensabile un ordine 'territorializzato', come quello sempre presupposto dal *katechon*. È impensabile una fonte del potere che ne trascenda il funzionamento immanente – un'*idea* da cui il suo esercizio dipenda e a cui esso si richiami. La legge a cui gli ultimi uomini obbediscono non si impone come il frutto di decisioni sovrane, né appare dettata in vista del raggiungimento di uno stato che trascenda quello esistente. Essa deve valere puramente come l'espressione delle 'naturali' esigenze di funzionamento del sistema". Una legge (apparentemente) senza comando, insomma, una legge che s'impone da se: ovviamente questa è un'illusione, giacché la *coazione* è, secondo Kant, il connotato essenziale e imprescindibile del diritto (e quindi della legge). Se interpretata in funzione delle regolarità immanenti al sistema e alle di esso "attività" è tipica di un "tempo 'libero' da determinatezze spaziali, in cui l'individuo non tollera d'essere

‘rappresentato’ se non dall’*impersonale* delle norme che sembrano alla base del funzionamento e del ‘successo’ di quelle potenze da cui egli riconosce dipendere la propria vita”. Ma queste potenze, si può aggiungere, non fanno a meno della forza (la coazione). Anzi “il Politico non può più avanzare alcuna ‘autorità’ che non si presenti ‘al servizio’ del funzionamento del sistema tecnico-economico”: il politico esiste ma è asservito alla tecnica e all’economia. E il tutto non risolve ma genera conflitti, per l’orditura policratica del potere indotta dall’illusione di poter fare a meno del Sovrano. Per cui “L’impersonalità del Sovrano comporta, invece, l’affermazione del carattere irriducibilmente policefalo del potere, o, meglio, la continua competizione tra le sue diverse funzioni per l’affermarsi di ciascuna come la vera interprete e rappresentante della Legge immanente del sistema”. Per cui “l’Evo catecontico-cristiano è quello delle grandi guerre e delle grandi rivoluzioni. Quello di Epimeteo sarà piuttosto l’Evo *dell’insecuritas* e delle crisi permanenti”. L’assenza della sovranità, e di una reale “statalità” moltiplicherà crisi e diffusione dei conflitti.

Sarebbe superare i limiti di una recensione dar conto di tutti gli spunti di Cacciari, in particolare quelli relativi alla filosofia (e alla cultura, agli *idola*) contemporanei. Particolarmente interessante tra i quali sarebbe quello di prescindere da ogni teologia politica e da ogni riferimento al “sacro” nell’ordinamento delle comunità umane, sulla quale Schmitt scrisse la *Politische Teologie II°* dal significativo sottotitolo “*La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*”

Tuttavia una notazione è necessario fare sui connotati del *katechon*. La concezione politico-giuridica cristiana è squisitamente *istituzionista* nel senso che in essa è centrale il

concetto di *ordine*; basti all'uopo citare il passo di S. Agostino nel *De civitate Dei* "la pace della città è l'ordinata concordia dei suoi cittadini nel comandare e nell'obbedire...; la pace di tutte le cose è la tranquillità dell'ordine. E l'ordine è la disposizione degli esseri uguali e disuguali che assegna a ciascuno il posto che gli conviene"; o, tra i tanti teologi che si potrebbero ricordare, le considerazioni di Lutero su ricordate, in cui è chiaro il collegamento tra necessità del potere temporale e concezione realista e quindi pessimistica della natura umana. Non a caso S. Paolo chiama l'Anticristo l' "uomo dell'anomia" cioè del disordine (e della guerra, o almeno, della non-pace).

Il potere temporale, istituito dalla Provvidenza divina per mantenere l'ordine (politico e sociale) naturalmente gli si contrappone, giacché la sua funzione è impedire il disordine, la dissoluzione della comunità nell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. Come scriveva Hauriou il potere è "una libera energia della volontà" che governa una comunità "con la creazione dell'ordine e del diritto". Cacciari sostiene che l'Anticristo non è puro *disordine* ma è la "società degli ultimi uomini". "Essi danno vita a «un solo gregge», ma è un gregge che non tollera pastori, poiché 'il pastore' già *detta* dall'interno di ogni loro movimento e pensiero: che felicità sia a vostra misura... Nessuna anarchia: all'opposto: *arché*, principio e guida, spettano all'ultimo uomo... L'Avversario 'rappresenta' gli ultimi uomini, che ne costituiscono corpo ed energia, predicando la loro 'libertà' da ogni 'rappresentante', la loro compiuta autonomia". Così, non è rappresentabile alcunché di *trascendente*. Alla fine non è rappresentabile (il principio) dell'unità politica, cioè dell'ordine comunitario, che, per sua natura *trascende* la "società civile" e i conflitti che lo connotano.



Ma che un “ordine” del genere possa durare non è nell’ambito delle possibilità umane. Invece è nelle prospettive ricorrenti, e particolarmente sviluppate nella modernità, credere di poter fare a meno di potere, ordine (gerarchia), diritto (e *regolarità del politico*). E non pochi esempi – nell’attualità politica – li abbiamo sotto gli occhi, come Cacciari, in questo notevole e penetrante saggio, ci ricorda.

Teodoro Klitsche de la Grange

Andrea Salvatore

Vincenzo Rosito – Michele Spanò,

## **I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea**

Carocci, Roma 2013, pp. 246, euro 23.

Come indica il sottotitolo, il testo in discussione vuol essere una introduzione alla filosofia sociale contemporanea (la prima in lingua italiana). Nonostante il concetto di filosofia sociale possa essere ricondotto ad alcuni grandi classici del pensiero occidentale (su tutti Rousseau e, con qualche distinguo, Hegel), lo statuto teorico della disciplina e del campo d'indagine in questione è ben lungi dall'essere definito, tanto nei suoi confini quanto nei suoi elementi caratterizzanti. Una questione preliminare, ben presente agli autori, è dunque quella della definizione della filosofia sociale, tema che viene affrontato nell'Introduzione. Dopo aver opportunamente confutato una prima connotazione della filosofia sociale quale ambito *pre-istituzionale* concernente «i nessi sociali che precedono e consentono ogni *messa in forma* istituzionale», Rosito e Spanò rilevano la specificità della filosofia sociale nel generale rifiuto di adottare una prospettiva normativa – almeno se intesa nel suo momento precipuamente prescrittivo (la forma di governo più giusta, la scelta politica più razionale, lo stile di vita più appagante) – e nella tendenza a descrivere tipi diversi di normatività, immanenti al sociale: «Che si tratti delle passioni, della natura conflittuale della vita associata oppure della

dimensione psicologica del legame sociale, la filosofia sociale rifiuta il normativismo della filosofia politica per espandere e moltiplicare la descrizione dei *regimi di normatività* che percorrono la società e che sono dunque la premessa – insieme conoscitiva e politica – per poterla eventualmente criticare e trasformare» (p. 9). Stante tale definizione del *proprium* della filosofia sociale, gli autori insistono sul carattere critico-maieutico dell'ambito d'indagine in questione: «Ciò permette di sostenere che anche la filosofia sociale può esprimere posizioni normative, il cui piano di consistenza – la cui giustificazione – non prescinde però dalle stesse condizioni sociali che essa diagnostica, descrive, critica e trasforma. Nel caso della filosofia sociale non è il teorico che dice (e dunque prescrive) come la società deve essere, ma è la società – attraverso quei sintomi che il teorico diagnostica – a “chiedere” al teorico di essere detta e di offrirle gli strumenti per dirsi» (*ibid.*). Al di là del grado di cogenza della definizione proposta, essa ha il grande merito di fissare un punto fondamentale: far coincidere l'opposizione tra filosofia politica e filosofia sociale con quella tra dover essere ed essere significa squalificare concettualmente entrambe le discipline (che tale sciagurata identificazione sia stata spesso compiuta da teorici della politica non fa altro che aumentare i meriti dell'intento de-ideologizzante della filosofia sociale). Non si tratta, infatti, di due diversi piani di analisi, quanto piuttosto di una contrapposizione interna al piano della normatività: una normatività decontestualizzata contrapposta a una normatività sociologicamente ancorata. La filosofia sociale opera dunque una duplice salutare correzione nei riguardi di ogni intrapresa normativa che non tenga conto delle condizioni di possibilità della sua implementazione: in primo luogo, obbliga la filosofia politica a prendere in considerazione le condizioni in senso lato

sociali che caratterizzano il contesto di analisi e/o di applicazione; in secondo luogo, chiarisce come ogni correttivo normativo si scontri non già con un piano dell'essere simile a una tabula rasa da informare a piacimento, quanto piuttosto con differenti e tra loro irriducibili regimi di normatività intrinseci al (o comunque costitutivi del) segmento sociale preso in considerazione.

Il titolo del volume chiarisce ulteriormente gli elementi costitutivi del campo d'indagine che si intende mappare: i soggetti e i poteri – declinazione al plurale di un omonimo articolo di Michel Foucault, uno degli autori di riferimento del testo – rappresentano infatti i due poli, in continua tensione, della filosofia sociale, la quale pertanto si configura come «un'indagine dinamica dei rapporti interni a soggetti e poteri (la loro genesi, la loro costruzione, il loro sviluppo) e del loro modo di comporsi» (p. 11). Dopo un'introduzione dedicata, come detto, alla definizione del concetto di filosofia sociale, il volume è articolato in cinque capitoli, il cui titolo è in tutti e cinque i casi l'infinito di un verbo riflessivo, il quale rimanda esplicitamente a un'azione riflessiva e impersonale: nell'ordine, riconoscersi, governarsi, sollevarsi, nominarsi, immaginarsi. Ogni capitolo entra in dialogo con una specifica disciplina, a riprova della proficua e costitutiva multidisciplinarietà della filosofia sociale: anche qui nell'ordine, l'antropologia filosofica, la scienza politica, la psicoanalisi, la storiografia e l'antropologia culturale. Le tematiche e gli ambiti d'indagine trattati sono davvero tanti, e tuttavia, nonostante le numerose e costitutive differenze, se ne riesce a dare un profilo sufficientemente unitario grazie all'accurata specificazione dell'obiettivo critico-riflessivo proprio della filosofia sociale: si procede così dalla Scuola di Francoforte

al MAUSS, dalle filosofie della cura alla contestazione della declinazione rawlsiana del liberalismo, dal paradigma governamentale agli studi post-coloniali, dalle nuove forme di democrazia alla teologia politica, dalla teoria *queer* al postumano.

Non è ovviamente possibile soffermarsi su neanche un singolo punto, aspetto o tema tra i tanti affrontati nel volume. Mi limito pertanto a una critica generale all'impostazione di un testo che ha in ogni caso l'indubbio merito di mappare, con originalità e rigore, un territorio ancora in gran parte inesplorato: a me pare che la dimensione sociologica risulti, a conti fatti, eccessivamente sacrificata, in favore di discipline forse meno costitutive (o, se si vuole, analiticamente meno fruttuose) per l'ambito della filosofia sociale. Per entrare nello specifico, ritengo che persino nell'anti-Canone della filosofia sociale sarebbe stato opportuno, anche per quanto riguarda aspetti più strettamente metodologici, includere teorici quali Pierre Bourdieu, Cornelius Castoriadis ed Erving Goffman (anche se, con ogni probabilità, questi ultimi non sarebbero stati affatto d'accordo). Lamentare un deficit sociologico del testo, tuttavia, significa al contempo confermare l'urgenza di una più marcata apertura al sociale da parte della riflessione politica generalmente intesa: in quest'ottica *I soggetti e i poteri* rappresenta un contributo importante a una più consapevole e avvertita concezione del politico.