

PAOLO HERITIER

**DEMOCRAZIE LIBERALI
O SOCIETÀ POST-TOTALITARIE?
PER UN RIPENSAMENTO
DELLA NOZIONE DI LIBERTÀ**

Sulla base dell'individuazione di una ambiguità implicita nel dibattito pubblico sul liberalismo degli ultimi venti anni – ove la teoria liberale, universalmente accettata, sembra aver perduto confini chiari e una precisa delimitazione teorica – l'articolo prende in esame una figura paradossale della pratica del liberalismo. È l'individuo mini-stato, ibrido mostruoso posto tra individualismo e statalismo; soggetto-re che «non ha più bisogno di pensare»; individuo che si dice liberale ma mutua le proprie pratiche di azione dalla tradizione assolutistica e non liberale; ritenendosi dunque privo di limite e di legge, sovrano paradossale di «uno stato composto da un solo individuo» che nega l'esistenza di altro oltre a sé. Narcisismo individualistico del soggetto privo di limite e totalitarismo potrebbero dunque apparire come le due facce di uno stesso problema analizzato su piani diversi: quello della costruzione immaginaria dell'individuo e quello della costruzione simbolica delle istituzioni sociali, caratterizzati oggi entrambi dalla mancanza di limite, vale a dire da una mancanza di terzietà. Viene pertanto messa in luce la sempre possibile deriva del discorso liberale in discorso totalitario, nel tentativo di mostrare la centralità, per la teoria liberale, delle nozioni di limite e di legge, correlando inoltre il dibattito sulla libertà politica e giuridica con il dibattito sul free will, alla luce di una concezione della libertà intesa come libero e spontaneo accordo con la propria unicità, con il proprio irripetibile stile di azione.

«Biblioteca della libertà»
Direttore: Pier Giuseppe Monateri

ISSN 2035-5866
Rivista quadrimestrale online del Centro Einaudi
[\[www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html\]](http://www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html)
Direttore responsabile: Giorgio Frankel
© 2009 Centro di Ricerca e Documentazione
“Luigi Einaudi”

Anno XLIV, n. 196 online
settembre-dicembre 2009
ISSN 2035-5866

**HUMAN LIBERATION:
REMOVING
BIOLOGICAL AND
PSYCHOLOGICAL
BARRIERS
TO FREEDOM**

Julian Savulescu

Giovanna Zincon
e Piero Gastaldo
Un ricordo
di Ralf Dahrendorf

Paolo Heritier
Democrazie liberali
o società post-totalitarie?
Per un ripensamento
della nozione di libertà

Fabio Berton
Le conseguenze occupazionali
della crisi economica

Antonello Ciervo
Privatizzazione
dell'università in Italia.
Ne siamo certi?

bdl
Biblioteca della libertà

PAOLO HERITIER

**DEMOCRAZIE LIBERALI
O SOCIETÀ POST-TOTALITARIE?
PER UN RIPENSAMENTO
DELLA NOZIONE DI LIBERTÀ**

Narcisismo individualistico del soggetto privo di limite e totalitarismo possono apparire come le due facce di uno stesso problema, quello della mancanza di limite, ossia della mancanza di una terzietà. La possibile deriva totalitaria del discorso liberale dimentica la centralità, nel pensiero liberale, delle nozioni di limite e di legge

1. UN PUNTO DI PARTENZA: OPINIONE, LEGGE, TEOLOGIA GIURIDICA

In un'ideale rassegna, da un punto di vista teorico-problematico, del dibattito sul pensiero liberale che tenga conto degli ultimi venti anni, può essere interessante e gnoseologicamente produttivo scegliere la via del paradosso, qualora si prenda in considerazione il ruolo complessivo del discorso pubblico entro le democrazie liberali, sui media, i giornali, le riviste scientifiche.

L'attenzione all'opinione pubblica e al suo compito di controllo non è certo un dato secondario nell'economia complessiva del modello di società liberale: nella dottrina classica del liberalismo, da Mill a Hayek, il potere dell'opinione pubblica è un vero e proprio contropotere, che ha una specifica funzione di limitazione del governo. Il riferimento a Hume sul punto, da parte di Hayek, deve essere inteso in questo senso: notare che «ogni potere si basa sulla, ed è limitato da, l'opinione»¹ non è che la premessa per sostenere che l'effettiva limitazione del potere di un'autorità legislativa non richiede affatto un'altra autorità organizzata in grado di agire su di essa, ma può invece venire prodotta da uno stato d'opinione che sostenga come solo certi tipi di comandi emanati dall'autorità siano da accettarsi in quanto leggi².

Come precisa efficacemente l'economista austriaco, che ogni potere si basi sull'opinione è una vera e propria «legge» della scienza politica: nel lungo periodo questo legame inscindibile è applicabile a una democrazia liberale come a uno stato dittatoriale o a una forma di governo assoluto, come ha dimostrato il crollo di numerosi regimi,

¹ F.A. Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986, p. 118.

² Ivi, p. 119.

proprio a causa del venir meno del sostegno generalizzato dell'opinione nei confronti dell'ordine costituito.

Il punto problematico non è certo nuovo né specifico del liberalismo; già Paolo di Tarso, in un passo spesso male interpretato dell'Epistola ai Romani³, Rm 3,31, statuiva il punto: «Aboliamo dunque la legge mediante la fede? No! Al contrario, diamo una base alla legge». In questo passo si articola il nesso tra uno stato soggettivo, la fede (che può essere intesa come un'opinione concernente la credenza religiosa, ma anche legata al senso politico-giuridico di fiducia), e un dato normativo intersoggettivo, la legge: rapporto che può presentare qualche prossimità con il plesso posto in esame opinione-potere. L'interpretazione del brano è stata spesso considerata contraddittoria, in quanto non sarebbe chiaro a cosa si riferisca l'apostolo, di quale legge stia parlando, cosa intenda precisamente per fede (e quali siano i rapporti tra fede e fiducia nella legge): questioni legittime, tenendo conto del contesto che vede l'articolare la questione dopo aver condotto una critica alla giustificazione in base alle opere, a cui viene opposta la giustificazione mediante la fede.

Senza entrare in questioni tecniche di interpretazione dell'Epistola, che non possono essere affrontate in questa sede, è opportuno tuttavia indicare come nella lettura del passo non sia indifferente muovere dalla prospettiva di una «teologia giuridica» – espressione che mi pare assai più opportuna della nota «teologia politica» riproposta nel Novecento da Schmitt – nell'intendere il contenuto dell'Epistola paolina. Vale a dire nella prospettiva volta a tener conto non tanto della derivazione dei concetti politici da quelli teologici, quanto piuttosto del legame tra formazione delle nozioni giuridiche e teologiche⁴. Certo, sul punto è qui in questione per l'apostolo l'interpretazione dell'espressione teologica «giustizia di Dio», legata al tema della giustificazione. E tuttavia le espressioni che sono usate nel versetto 3,31 sono anche tipicamente giuridiche: «diamo una base» (*istánomen, statuimus*) alla legge. Si tratta di verbi che sono riferibili pure al tema del fondamento posto alla base del rapporto tra fiducia individuale e istituzioni giuridiche. Qui l'apostolo non sta certo solo parlando della fede e dei modi teologici dell'operare della giustizia di Dio (la giustificazione), ma sta affrontando anche la questione del nesso tra il fondamento del potere e le sue forme giuridiche e politiche, almeno se si legge l'Epistola da una prospettiva appunto definibile come «teologico-giuridica». Come nota peraltro correttamente Agamben, l'opposizione tra «legge delle opere» e «legge della fede» non è un'antinomia concernente due principi irrelati ed eterogenei, ma «è un'opposizione interna allo stesso *nomos*, l'opposizione tra un elemento normativo e un elemento permissivo»⁵. Potremmo aggiungere, dinamica sempre

³ Lo sottolinea ad esempio G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla «Lettera ai Romani»*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 94 e seguenti. Per una lettura teologica attenta al contesto in cui si inserisce l'espressione, si veda S. Légasse, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 209-212.

⁴ Si pensi ad esempio al tema della lettera e dello spirito della legge, tipicamente paolino; della stessa nozione di analogia, teologica e giuridica (rapporto negato da Bobbio e che mi sembra invece da riprendere); dell'uso della nozione di corpo mistico nell'elaborazione della nozione di persona. Sto attualmente lavorando all'elaborazione della nozione, già abbozzata in alcuni articoli, tra tutti *Diritto e teologie*, in B. Montanari (a cura di), *Luoghi della filosofia del diritto. Un manuale*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 291-323.

⁵ G. Agamben, *op. cit.*, p. 91.

presente nel racconto biblico, a partire dalla violazione del comando divino del non mangiare i frutti dell'albero nel giardino di *Genesi* alla posizione dell'Alleanza con il popolo eletto. Nella paolina «legge della fede» vi è, in altre parole, l'idea della rilevanza di qualcosa che eccede costitutivamente la norma, è irriducibile a essa, ma è al tempo stesso una dialettica interna alla posizione del normativo e non esterna a esso: che questione teologica della giustificazione e questione giuridica della legge siano totalmente separate lo si può sostenere solo a partire da un presupposto secolarizzato in cui normativo e teologico sono necessariamente pensati come divisi e da non mescolare, nel mito di una pretesa «purezza» kelseniana del diritto, e non certo dalla prospettiva di una teologia giuridica proveniente da Paolo: proprio l'Epistola, al contrario, è uno dei luoghi centrali dell'elaborazione della dinamica antropologica e normativa del nesso filosofico-giuridico tra libertà e legge, per la cultura occidentale.

Senza poter affrontare le implicazioni di tale accostamento teorico, questo *détour* teologico ci riporta quindi in modo inedito alla questione hayekiana del nesso tra opinione e potere. Senza voler fare già di Paolo di Tarso, piuttosto che di Calvino, Molina, Tommaso o Agostino, il fondatore del pensiero liberale – in questa sorta di ricerca delle origini religiose del pensiero liberale in un pensiero teologico sempre più remoto, prospettiva su cui sembra essere impostato il dibattito degli ultimi anni –, mi pare evidente che il problema affrontato è un altro. L'Apostolo – che, se non per il liberalismo, per il tema antropologico della libertà è uno dei pensatori più influenti, nel bene e nel male, per l'Occidente – tenta di fornire una soluzione al problema di uno specifico dispositivo giuridico. Mi sto riferendo a quel dispositivo antropologico-giuridico che, oltre la lettera della legge e i suoi problemi «positivi», è volto a ridare senso al nesso fondativo, promissivo, legato al funzionamento concreto delle istituzioni, il tema del fondamento del giuridico consistente nel far sì che chi obbedisce si affidi alla legge. Crocevia lasciato in sospenso e legato a quel nesso tra opinione e potere che è centrale per la teoria liberale classica e per la teoria della democrazia: quella speciale costruzione limitante il potere in una società liberale a partire da ciò che pensano gli individui (individualismo metodologico). Come infatti nota Hayek, il potere dell'opinione «non si basa sulla capacità di coloro che la sostengono di intraprendere una qualche azione concertata, ma è semplicemente il potere negativo di togliere quel sostegno su cui, in ultima analisi, si basa il potere del legislatore»⁶. L'opinione si configura così come elemento di pressione non organizzabile, non pianificabile, negativo appunto, che limita ogni potere positivo in quanto capace di negare la fedeltà alle istituzioni. Forza, quella dell'opinione, che non è allora in grado di determinare nulla direttamente (non è certo in grado di spartire cariche o nomine), ma che vale a controllare «ogni potere positivo col tollerarne solo certi tipi di esercizio»⁷.

Ora, il mantenimento di questo dispositivo di controllo, come è noto, non è certo automatico né garantito in una data società, ancorché liberale. Già il Popper di *Cattiva maestra televisione* aveva notato come potessero generarsi, nel campo dei mezzi di telecomunicazione di massa, possibili effetti perversi del meccanismo selettivo di mercato, legati a una possibile contraddizione teorica propria della posizione liberale: la

⁶ F.A. Hayek, *op. cit.*, p. 119.

⁷ *Ibidem*.

prevalenza nel mercato di una domanda al ribasso della qualità dei programmi televisivi e in genere dell'offerta culturale, tale da poter essere contrastata solo da un'élite culturale e a partire da una prospettiva paternalistica inconciliabile con le teorie classiche liberali stesse.

Senza voler entrare in questo dibattito e in tutte le polemiche che ne sono seguite, ritornando a una sorta di ideale punto della situazione, appare indubbio che l'apparente trionfo del «pensiero liberale» dopo il 1989 abbia causato, specie nel discorso pubblico, confusione nella delimitazione teorica stessa della nozione di libertà. Anche altri dibattiti mostrano il punto, quali, ad esempio, quello sulle politiche liberali da adottare nella «ricostruzione» dei paesi dell'ex blocco sovietico. È noto come si sia discusso se tali politiche siano state condotte sulla base di una impostazione liberale o di un «costruttivismo», in senso hayekiano, incompatibile con i criteri gradualisti dell'emergere spontaneo di un ordine liberale: un costruttivismo per certi versi simile alla pianificazione, reo di sottovalutare il dato culturale e latamente «educativo», e quindi anche paternalistico, insito nell'adozione di «politiche liberali» volte alla ricostruzione culturale ed economica di un blocco di paesi.

Altrove⁸ ho notato come una frase di Cesare Pavese, scritta nel suo diario *Il mestiere di vivere* – «Il cristianesimo non morirà mai perché contiene la possibilità di tutte le discipline» – fosse applicabile anche al contesto del dibattito sul liberalismo, mostrandone l'ambiguità: «Il liberalismo non morirà mai perché contiene la possibilità di tutte le discipline». L'affermazione planetaria del liberalismo dopo il 1989 ha rappresentato l'introduzione di una pluralità di posizioni che hanno altresì reso assai indeterminati, oltre che discussi, i contenuti di questa dottrina.

Non si tratta certo di un tratto specifico alla vicenda recente del liberalismo, quanto forse di una caratteristica che conduce a una vera e propria riflessione sullo stesso manifestarsi del potere nelle società contemporanee. L'esempio del vuoto aderire a una nozione retorico-argomentativa formale come quella dei principi o dei diritti consente di cogliere il punto. Il consenso su un principio riconosciuto e politicamente corretto, un valore o un diritto umano, provenga esso da meccanismi di tipo mediatico o dialogico, cela spesso in concreto interpretazioni affatto differenti del senso del riferimento a quel principio⁹. Il consenso formale sulla solidarietà, sulla pace, e così via, lascia spesso spazio a un conflitto su cosa per «solidarietà» o «pace» si intenda di fatto. Il tema del liberalismo ha condiviso i tratti di questa situazione paradossale: l'assenso universale ai principi liberali di libero mercato ha spesso finito per trasformarsi in un balletto in cui tutti si dichiaravano liberali, svuotando di fatto il concetto di liberalismo. Significativamente e a questo proposito, recentemente su questa stessa rivista c'è chi ha sostenuto la possibilità dell'avanzare di un capitalismo non liberale¹⁰.

⁸ P. Heritier, *Uscire dal secondo millennio? Problemi metodologici nel discorso sulla libertà*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 79 e seguenti.

⁹ Come rileva, ad esempio, il teologo Giuseppe Angelini.

¹⁰ P.G. Monateri, *Verso un capitalismo non liberale? Come guerra e tecnologia rischiano di prevalere sui valori liberali*, «Biblioteca della libertà», XLIV (2009), n. 194 online [www.centroeinaudi.it/centro/bdl.html].

Questo problema ci fa interrogare su un tratto generale del presentarsi del potere come manipolazione di un luogo vuoto, proveniente dallo schema privatistico e pubblicistico del mandato, dell'*in nomine dei*, come sostiene lo storico del diritto e psicoanalista francese Pierre Legendre. Autore che individua una tecnica di manipolazione del fondamento del potere, inteso come luogo vuoto mitico, mutuato dalla Rivoluzione papale dell'XI secolo dall'Impero romano, ma assunto poi come dispositivo di potere dalla Chiesa medioevale, dallo Stato moderno e anche dalle multinazionali postmoderne e dalla scienza, secondo una logica ininterrotta e finzionale di continuità.

Secondo questa prospettiva, il luogo da cui procederebbe socialmente la forza legittimante una struttura di potere, suscettibile di essere occupata da figure sempre diverse, è lo spazio della rappresentazione iconico-mitica del suo fondamento, sempre traducibile in immagini-emblema capaci di influire sulla sfera del singolo individuo: logica a cui neppure la modernità, con i suoi miti¹¹, sarebbe in grado di sfuggire, come dimostra l'attuale diffusione del ruolo dell'immagine del leader nelle democrazie occidentali (da Reagan a Obama¹²). Anche in questa direzione non intendiamo approfondire il tema, già analizzato in altra sede, ma la semplice menzione di questa prospettiva appare utile a far comprendere il senso generale del discorso in cui si inserisce il riferimento alla paradossalità della figura dell'individuo mini-stato di cui passo a occuparmi.

2. UNA FORMULAZIONE PARADOSSALE: LA FIGURA DELL'INDIVIDUO MINI-STATO

La formula paradossale e sintetica che intendo presentare è una figura¹³ volta a identificare una concezione dell'individuo conseguente a una fondamentale confusione nella concezione della libertà nel dibattito pubblico.

Mutuo questa figura da uno storico francese del diritto canonico di ispirazione certo non liberale, Pierre Legendre, che a sua volta la mutua da uno scrittore tedesco, Peter Handke. Si tratta dell'idea di *individuo mini-stato*, che interpreto come l'espressione paradossale di una concezione dell'individuo in cui si verifica una sostituzione dell'individuo allo stato, inteso come cifra mitica posta idealmente nel luogo del fondamento del sociale e del giuridico.

Apparentemente, la sostituzione evocata dall'espressione, dallo stato all'individuo, sembrerebbe indicare un tratto autenticamente presente nella teoria liberale: la critica alla concezione dello stato paternalista e pianificatore, ponendo invece al centro

¹¹ P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007.

¹² Si può parlare, in questo senso, di una «teologia-politica dell'immagine» presente nell'uso dei media da parte del Presidente americano.

¹³ Nel senso in cui intende la nozione Enrico di Robilant. Dopo aver precisato che la spiegazione che le teorie offrono non deve essere confusa con la realtà in quanto costitutiva di una realtà autonoma, Robilant, nel delineare il rapporto tra realtà e figura, osserva: «Le teorie ... contengono meno della realtà che si propongono di spiegare perché costituiscono una figura basata su una selezione teoricamente condizionata, ma, d'altro lato, contengono più della realtà spiegata, in quanto sono portatrici di un significato allusivo che scaturisce dalla loro forma e trascende la realtà rappresentata e spiegata». La figura, in altre parole, tiene conto del processo di formazione di una teoria ma non è limitata al piano scientifico, e tiene conto anche del problema più generale del senso, nell'alludere a un ordine della realtà e a un giudizio estetico. E. di Robilant, *La configurazione delle teorie nella scienza giuridica*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», IV, 1976, pp. 470-539.

l'azione libera del singolo individuo. V'è tuttavia, nell'espressione individuo mini-stato, anche la presa in conto della deriva di una concezione dell'individuo e della libertà che non tiene conto della nozione di limite. Nozione, quest'ultima, da pensarsi non solo nella sua valenza politica e giuridica, ma anche in relazione al formarsi stesso del singolo (e quindi, come vedremo, da collegarsi al processo di formazione della volontà dell'individuo). Infatti, una concezione della libertà dell'azione del singolo che non tenga conto della dimensione individuale della nozione di limite, bensì solo del suo tratto politico-collettivo – questo il senso del discorso legendriano –, finisce per mutuare i tratti criticati nell'assolutismo statalistico, limitandosi a proiettarli, per così dire, nell'individuo: l'individuo mini-stato è, appunto, il soggetto narcisistico e privo di limite che si pensa con le insegne e gli emblemi dello stato e come tale si rappresenta e si proietta nel dibattito pubblico mediatico. È l'individuo che si pensa e si comporta come uno stato, di cui egli è il sovrano assoluto, il soggetto-re.

Riprendo quindi il discorso con maggior dettaglio, con espresso riferimento alla teoria di Legendre, anche al fine di reperire in tale dottrina un collegamento interessante, quello tra l'individuo mini-stato narcisista, assoluto protagonista della società mediatica, e le tracce di un totalitarismo strisciante affiorante nelle nostre, apparentemente e senza residui, democratiche e liberali, società occidentali d'inizio terzo millennio. Mi piace denominare post-totalitarismo questa nozione allusiva¹⁴, ove il prefisso post-è volto a indicare come i conti con i totalitarismi nazisti e comunisti del XX secolo siano lungi dall'essere stati definitivamente chiusi, non tanto e non solo sul versante politico-giuridico ed economico-sociale, quanto piuttosto sul piano individualistico-psicologico: appunto dell'individuo mini-stato, figura emblematica del narcisismo post-moderno e della divinizzazione della volontà dell'individuo pensato privo di limiti, proprio come un tempo si era divinizzata la volontà assoluta dello stato e ancora prima la volontà assoluta del divino.

Occorre naturalmente intendersi in proposito: non intendo affatto sostenere che tale figura fornisca una descrizione realistica delle società contemporanee e che tutti siamo oggi individui mini-stato. Neppure intendo sostenere una posizione di tipo collettivista, o anche solo semplicemente critica in relazione alla centralità della rilevanza della scelta individuale per l'ambito delle relazioni tra uomini e nelle scienze sociali. Voglio però porre il problema, assai delicato e difficile da configurare senza ricadere in forme paternalistiche nei confronti della libertà individuale, del come la libertà individuale non debba essere confusa con la mera licenza priva di limite, in altre parole collocare la nozione di libertà non disgiunta da quella di responsabilità. Precisando così come concezioni contrarie, volte a separare la nozione di libertà dal suo fondamento e radicamento antropologico, pertengano alla sfera dello statalismo e non alla tradizione del pensiero liberale, come invece tradizionalmente si ritiene nel dibattito mediatico e politico. Certo tali obiettivi non possono che essere abbozzati in poche pagine di un articolo, in quanto richiederebbero ricerche di ben altre dimensioni (e anche ben altre capacità che non possiedo). Cerco almeno di porre criticamente il problema, sia pur solo allusivamente e con un linguaggio che non vuol tanto essere analitico, quanto evocativo. In altre parole, intendo solo porre una figura che mi pare interessante per com-

¹⁴ P. Heritier, *Società post-hitleriane?*, Giappichelli, Torino 2007.

prendere una linea di tendenza oggi individuabile mediante una idea abbozzata in modo anche caricaturale e oltre la mera descrizione della realtà, tuttavia forse in grado di far emergere suggestioni teoriche che senza di essa non si presenterebbero alla mente. Anche questo tratto, come brevemente ricordato in precedenza, è infatti una valenza della nozione robilantiana di figura, pensata in connessione con l'idea di teoria, ma anche oltre questa, in direzione di una legatura tra l'epistemologia e la narrativa letteraria, procedendo teoricamente su uno sfondo antropologico posto oltre la separazione delle due culture, il *Verstehen* e l'*Erklären*, la scienza e la letteratura.

Precisati i termini e i limiti del discorso, posso procedere a una breve configurazione della nozione di soggetto-re e di individuo mini-stato nel pensiero di Legendre e conseguentemente nel cinema di Wenders, luogo da dove l'espressione è stata mutuata.

Nel suo «dizionario legendriano», premesso al libro sullo storico e filosofo del diritto francese, Luisa Avitabile definisce così la nozione di soggetto-re in Legendre: «il soggetto privo di limite che si comporta come l'unico detentore della verità ed esercita un potere totalizzante controgiuridico. La soggettività sovrana è motivo di critica dei diritti totalitari che si impongono attraverso la violenza di un sapere totale»¹⁵. Il tratto che Legendre ha in mente ponendo questa nozione non è certo la difesa del pensiero liberale, anzi egli stesso identifica proprio con il liberismo, anche hayekiano, il suo oggetto polemico. E tuttavia v'è un elemento interessante che appare pienamente condivisibile: l'idea che l'uso di questa metafora del soggetto-re, o dell'individuo mini-stato, poggi su due elementi:

- 1) la reintroduzione della tematica dell'immagine entro la teoria dello stato (e la conseguente interpretazione letta da questo punto di vista della contemporanea società dell'immagine, dello spazio della comunicazione e del ruolo del management e delle multinazionali come eredi della tradizione dello stato, in una logica di sostituzione nel posto mitico della rappresentazione sociale del potere);
- 2) l'idea, che mi conduce a sollevare la questione delle società post-totalitarie, che il soggetto-re sia un capitolo della questione dello scientismo ancor oggi imperante, e che quindi la critica all'uno sia legata alla critica all'altro.

Per quanto riguarda il primo punto, infatti, Legendre si pone entro una antica tradizione di studi storiografici e giuridici che spazia – per fare solo alcuni esempi – da Kantorowicz a Post, da Schmitt a Stolleis¹⁶, ove l'apporto specifico dello storico francese è proprio il mostrare come la questione della rappresentazione iconica e mitologica del

¹⁵ L. Avitabile, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2004, p. 27. In questo libro Luisa Avitabile premette una serie di tesi e definizioni utili al lettore a penetrare in un pensiero complesso come quello di Pierre Legendre, che spesso conia concetti o interpreta all'interno del suo sistema di pensiero nozioni ordinarie trasformandone il senso.

¹⁶ E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989; G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton 1964; M. Stolleis, *L'occhio della legge. Storia di una metafora*, Carocci, Roma 2007; P. Legendre, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappichelli, Torino 2005; C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Giuffrè, Milano 1986.

fondamento del giuridico sia una costante del secondo millennio, che conosce una progressiva sostituzione di immagini fondatrici: di cui l'ultimo capitolo – e questo mi pare il tratto fortemente innovativo del suo pensiero – non pertiene più tanto al giuridico-politico (come precedentemente lo erano l'impero, il papato, lo stato) ma all'economico-tecnologico (la multinazionale). Superando in questo, mi pare, anche la tradizionale lettura schmittiana del «centro di riferimento» proprio di ogni secolo e coniugando il processo di secolarizzazione con il ruolo giuridico dell'immagine e del mitico. Inserendo però, al tempo stesso, il tema dell'uso delle tecniche iconico-comunicative di massa da parte dei dittatori novecenteschi (da Stalin a Hitler, a Mao) – sia pure come tratto degenerato – entro l'ambito della rappresentazione del fondamento finzionale del giuridico, e non come un improvviso e inspiegabile elemento proveniente dal nulla¹⁷.

Il secondo aspetto pertiene invece al nesso tra la critica radicale dello scientismo e la stessa nozione di soggetto-re, che Legendre definisce anche «soggetto che non ha più bisogno di pensare, disponendo, al posto del pensiero, del sostituto tecnologico»¹⁸. Ancora una volta, ribadisco che la critica legendriana alla scienza non mi pare da intendere come una riproposizione di un pensiero pregiudizialmente antitecnico, ma come un contributo teorico interessante la comprensione del problema complesso (che definirei teologico-giuridico) della rappresentazione della scienza come sapere, oltre che nei mezzi di comunicazione di massa, anche dal punto di vista della iconologia mitico-finnazionale del fondamento¹⁹. In altre parole, Legendre osserva che la rappresentazione contemporanea della scienza e della tecnologia, sui giornali, le riviste e i media, riveste un ruolo di fondamento occulto: la verità della scienza tende a essere presentata come verità dogmatica. Non dogmatica nei suoi contenuti, ma in quanto socialmente posta fuori discussione, mitizzata, assunta a fondamento occulto del discorso sociale. Molti dei discorsi condotti oggi in tema di neuroscienze²⁰ (come venti anni fa i discorsi concernenti l'intelligenza artificiale) sembrano godere di un credito indiscusso e indiscutibile, ciò che non giova a una corretta valutazione dei risultati della ricerca scientifica (e anche se naturalmente altri accostamenti tentano invece una sintesi, ad esempio, di fenomenologia e scienze cognitive²¹). In questo contesto, lo storico francese intende sollevare il problema della scienza come fatto anche di rappresentazione e quindi di potere, appartenente al modo mitico e iconico mediante il quale si istituisce simbolicamente il fondamento del sociale. Non è un caso che a questo proposito

¹⁷ Per questi aspetti, rinvio al mio già citato *Società post-hitleriane?*

¹⁸ P. Legendre, *Leçons I. La 901^e conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Fayard, Parigi 1998, p. 364 (traduzione nostra, come di tutti i testi successivi).

¹⁹ P. Legendre, *Lo sfregio. Alla gioventù desiderosa... Discorso a giovani studenti sulla scienza e l'ignoranza*, Giappichelli, Torino 2009.

²⁰ Si riferiscono a questi fraintendimenti senza minimizzare la rilevanza dei contributi della scienza, ad esempio, sul tema P. Legrenzi e C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009.

²¹ Ad esempio, M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006; R. De Monticelli e C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

egli cita lo Hayek della critica al costruttivismo scientista²² (autore che è invece radicalmente criticato in altri testi legendriani), proprio laddove l'economista riprende la critica allo scientismo²³.

Alla critica dello scientismo è infatti legata la nozione di soggetto-re: in questo senso, essa denuncia «l'equivoco inerente ai discorsi di liberazione sociale o politica da cui è emerso l'ideale del soggetto-re»²⁴. Questo consiste nel fatto che «il tema dell'autonomizzazione radicale dell'uomo è delirante, nello stesso modo in cui sono frutto di delirio i temi totalitari di fusione dell'uomo e del Riferimento fondatore; si sfocerà in entrambi i casi in procedure *istituite* di annientamento, fisico e simbolico, del soggetto attraverso la manovra delle immagini»²⁵. Narcisismo individualistico del soggetto privo di limite e totalitarismo sono dunque le due facce di uno stesso problema analizzato su piani diversi: quello della costruzione dell'individuo e quello della costruzione delle istituzioni sociali, caratterizzati entrambi dalla mancanza di limite, vale a dire da una mancanza di terzietà. Come nota lo storico, «si è a tal punto promossa secondo un registro dualistico, nella civiltà occidentale, la divisione società/individuo, intesi come realtà che lottano fino alla morte l'uno contro l'altra, che la rappresentazione di una istanza di terzietà dal carattere mitologico non è neppure più pensabile dagli specialisti che si prendono in carico lo studio delle istituzioni»²⁶. Per riferirsi al mito di Narciso in Ovidio, tra l'individuo privo di limite che si innamora della propria immagine perdendosi nel riflesso dell'acqua e il soggetto che annienta la propria individualità nella massa anonima che si riflette nell'immagine e nel corpo del dittatore non vi è differenza: sono entrambe forme della mancanza di limite, vale a dire di terzietà, sia pure su due piani diversi, a livello psicologico-individuale e politico-istituzionale. E tuttavia tale processo di identificazione tramite l'immagine è un classico problema politico-giuridico, più precisamente di teologia giuridica, che, pur se confina con i temi patologici ad esempio della dittatura (la raffigurazione del corpo del sovrano come corpo dello stato) e della anoressia (la rappresentazione del proprio corpo), è da comprendere entro la questione simbolica della rappresentazione mitica del potere, insita nella civiltà occidentale ben prima del Leviatano di Hobbes.

Legendre, per dare corpo a questa metafora soggettiva, si serve di immagini letterarie e cinematografiche. L'istanza di emancipazione dalle leggi del diritto civile e dalla nozione di legge come limite simbolico, con i suoi esiti di annientamento nichilistico, emerge nell'accostamento fugace, operato da Legendre, della nozione di soggetto-re con il suicida dei *Demoni* di Dostoevski: è la figura dell'ingegnere Kirilov che, prima del suicidio, nel lungo dialogo con Stepanovic²⁷, fa del proprio emancipativo e liberatorio sostituirsi nichilistico a Dio la premessa del suicidio stesso. Lo storico francese ricor-

²² In particolare il testo di F.A. Hayek tradotto in francese con il titolo *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, Plon, Parigi 1953.

²³ P. Legendre, *Leçons III. Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Fayard, Parigi 1994, p. 170.

²⁴ Ivi, p. 38.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ P. Legendre, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Fayard, Parigi 2005 (1988), p. 279.

²⁷ P. Legendre, *Leçons VI. Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Fayard, Parigi 1992, p. 132.

re poi a un'altra immagine, cinematografica, per assimilare, ancor più efficacemente, l'idea del soggetto-re alla metafora dell'individuo mini-stato, tratta dal film *Il cielo sopra Berlino* di Wim Wenders.

Il tema classico della rappresentazione dei due corpi del re²⁸ o del corpo del pontefice²⁹ è la radice di ciò che Legendre definisce soggetto monumentale o soggetto di finzione³⁰ – di cui egli investiga, come si è notato, i resti totalitaristi presenti nella società novecentesca e anche in quelle contemporanee; affonda tuttavia le proprie radici nella tradizionale problematica giuridica della persona giuridica, nel suo tratto fittizio e nella distinzione con la nozione di uomo³¹. Infatti, l'analisi delle origini romanistiche, canonistiche e teologiche (a partire dalla definizione boeziana di persona) fanno comprendere come la nozione di persona, giuridica ma anche fisica (ad esempio nella prospettiva kelseniana), sia una qualificazione meramente giuridica, in un certo senso istituzionale e linguistica, ulteriore e costruita rispetto alla mera naturalità fisica e antropologica dell'esperienza concreta del proprio essere uomo. «Persona», anche se fisica e non giuridica, è già un'entità fittizia, non coincidente con il proprio esistere corporeo e materiale, ma qualificata dall'intervento della parola e del linguaggio, e conseguentemente dalla rappresentazione e dal sapere giuridico.

L'istituzione della parola, del discorso dogmatizzato in un testo normativo, è allora l'operazione che è costitutiva a un tempo del sistema del diritto civile, della civiltà del diritto civile, e del registro finzionale e mitico del piano del fondamento inteso come discorso di terzietà e di istituzione del limite, ma anche del soggetto. Purché, precisa Legendre, «si rinunci al delirio individualista del nostro tempo, alla logorrea degli ideali del soggetto-re, che fa di ciascuno l'eguale simbolico dello stato – ideale così giustamente riassunto in una parola di Wenders nel film *Il cielo sopra Berlino* (1987): *Ognuno è un mini-stato*»³².

L'individuo mini-stato, «parodia dell'istituzione dell'individuo»³³, si pensa, dunque, privo di limite e insieme come entità puramente materiale: di qui la connessione con lo scientismo, che riduce l'uomo a cosa, entità materiale determinata da forze meramente biochimiche e non libera, ponendosi non nella linea della costituzione del soggetto libero, ma sul lato della sua negazione, qui identificato dalla parte dell'assolutismo e dello scientismo.

Ora, in questo articolo e a partire da queste basi, il mio intento è stigmatizzare l'identificazione – operata sul piano della rappresentazione mass-mediatica, pensa-

²⁸ Nel già citato testo di Kantorowicz ma anche nel testo dello stesso autore presentato da Legendre nella traduzione francese: E.H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Presses Universitaires de France, Parigi 1984.

²⁹ P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982.

³⁰ «Soggetto monumentale: è la società come soggetto di finzione (monumentale deriva da *monéo* = avvertire, condurre alla riflessione) che mette in scena la parola. Il soggetto monumentale è un soggetto che istituisce il limite giuridico, presentandosi come portatore del limite normativo costitutivo dell'accordo nella società» (L. Avitabile, *op. cit.*, p. 23).

³¹ Ho affrontato la ricostruzione della problematica in *Fictio iuris, persona, agency*, in M. Leone (a cura di), *Actants, Actors, Agents*, Aracne, Roma 2009, pp. 215-229.

³² P. Legendre, *Leçons III*, cit., p. 107.

³³ P. Legendre, *Leçons VI*, cit., p. 437.

ta in continuità con il tema della rappresentazione del fondamento mitico del sociale³⁴ – di questa concezione della libertà dell'individuo, intesa come autofondazione, apparentemente emancipativa, ma in realtà nichilistica e illusoria, con la concezione della libertà individuale promossa dal pensiero liberale. Pensiero che invece intende coniugare la libertà con la responsabilità e il limite, e non con l'assenza di limite e il totalitarismo scienziata. L'espressione stato liberale di diritto non può essere in alcun modo intesa in assenza di questa precisazione, mi pare, senza cadere in un totalitarismo di marca assolutista, sia esso pensato sul piano dello Stato (assoluto) o dell'Individuo (assoluto).

Prendiamo dunque a prestito il riferimento metaforico a Wenders con un poco più di profondità al fine di legare la nozione di individuo mini-stato all'espressione società post-totalitarie, per poi concludere con prospettive teoriche recenti che sembrano riaprire l'arsenale del problema del rapporto esistente tra libertà individuale (*free will*) e libertà politica, intesa come assenza di coercizione.

3. SOCIETÀ POST-TOTALITARIE?

Nella lettura che Legendre propone di un dialogo contenuto nel film *Il cielo sopra Berlino*, ove viene utilizzata l'espressione individuo mini-stato, si ripropone la critica di un punto di partenza, a un tempo necessario e tuttavia non problematizzato, tipico di molti discorsi propri del «dopoguerra»: il presupposto che tra l'esperienza dei totalitarismi e quella dei regimi democratici successivi vi sia una radicale rottura.

Per comprendere il punto occorre precisare, sinteticamente, la questione genealogica, centrale per l'opera dello storico francese. La genealogia nell'opera di Legendre può essere riassunta con la definizione di Avitabile: essa «costituisce lo spazio esistenziale del soggetto, un impegno di trasmissione ...»³⁵.

La «questione genealogica» è riferita alla *costituzione di uno spazio di libertà per il soggetto*, laddove occorre tener presente che l'impegno di *trasmissione* di cui si tratta non è solo la trasmissione genetica, biologica della generazione umana, quanto piuttosto quella culturale, istituzionale, simbolica. Il cuore del concetto di genealogia è che esso *iscrive il potere in un ordine di successione che lo trasmette modificandolo* (ma ove è la struttura del meccanismo di trasmissione a rimanere costante). Lo storico, nel delineare la nozione, osserva che «il ciclo della vita fa passare l'essere umano da un punto genealogico all'altro, dal posto di figlio a quello di padre, dal posto di figlia a quello di madre...»³⁶.

Tuttavia, lo specifico della vita umana, rispetto al meccanismo meramente riproduttivo dell'animale, è proprio fornito dalla nascita dello spazio della parola, costituente un secondo mondo che procede accanto a quello meramente biologico-genetico: si tratta

³⁴ Concetto che ricopre dunque, come precisato, uno spazio ben più vasto di quello «moderno» che parte dall'ipotesi finzionale del contratto sociale del giusnaturalismo per giungere al carattere fittizio e ipotetico della norma fondamentale kelseniana, estendendosi così da Giustiniano fino alle multinazionali.

³⁵ L. Avitabile, *La filosofia del diritto in Pierre Legendre*, Giappichelli, Torino 2004, p. 21.

³⁶ P. Legendre, *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Parigi 1985, p. 39.

della nascita in senso culturale, simbolico e non meramente biologico, fisico. In questo senso il passaggio dal «posto» di figlio a quello di padre è appunto il passaggio di un ruolo, inserito nella linea di continuità di una specie. Passaggio genealogico, questo, che consente d'altra parte il differenziarsi *culturale* del soggetto inteso come libero (il figlio) entro la continuità *genetica* della specie (qui appunto genealogico può essere inteso come *discorso* sul *génos*): ove la questione della generazione non si riduce mai a mera riproduzione, ripetizione deterministicamente intesa³⁷, ma consente la libertà umana. L'elemento di grande interesse mi pare tuttavia che, nella teoria di Legendre, il principio genealogico implica anche la notificazione di un *limite* posto al soggetto e al suo potere. Nell'assegnare al soggetto (il figlio) un posto in un ordine, in una successione, viene anche notificato al soggetto che egli non è onnipotente, ma, pur libero, è limitato da un altro soggetto, da cui riceve e che gli trasmette: si produce uno scarto, una differenza di ruoli, da cui deriva la coscienza del proprio essere limitato prodotta nel soggetto, ma anche della propria singolarità nella differenza. Riprodurre l'uomo significa allora riprodurre qualcosa di simile, non l'uguale; il figlio assomiglia al, non è la clonazione del, padre³⁸.

La questione del potere entra dunque entro la dinamica genealogica così precisata: viene notificato al soggetto il limite nei confronti del proprio padre, ma così anche della società/specie, che rappresenta una forma superiore al soggetto; nel senso che il soggetto deve necessariamente morire, ma la specie appunto può/deve sopravvivere.

Il tratto *genealogico*, garantito dal diritto e istitutivo della nozione di limite, consente così l'apparire dello spazio propriamente umano, certo legato al linguaggio, alla parola, al simbolico, al culturale e quindi anche al normativo: si pensi ad esempio al concetto di «persona» giuridica, o alle interminabili questioni circa il momento in cui la «vita biologica» inizia (o non inizia), per comprendere il punto. Questioni che indicano come il dato biologico necessiti sempre di un riconoscimento culturale per aprire lo spazio dell'umano, quello spazio della costruzione dogmatica, della finzione del simbolico, in cui precisamente sono da porre le origini stesse del «diritto».

In altre parole, individuare un principio genealogico implica il far entrare il soggetto umano dentro una divisione originaria, implica il notificare un limite al soggetto (questo il significato del divieto di uccidere e del divieto d'incesto: esattamente notificare all'uomo che non può occupare tutti i posti, non può essere allo tempo stesso figlio e marito della stessa donna). E per notificare il limite al soggetto la genealogia implica il riferimento a un assoluto indisponibile, a uno spazio vuoto, divinizzato, lo spazio della costruzione dogmatica, *in nome del quale* agisce il diritto. Questo spazio del limite è,

³⁷ Si pensi invece al mito scienziista contemporaneo della riproduzione dell'umano, collegato all'utopia della immortalità e ampiamente propagandato dalla doxa contemporanea mass-mediatica – il tema del postumano.

³⁸ È importante allora comprendere come l'idea di clonazione implichi una sostanziale alterazione radicale di questo principio, naturalmente qualora si condivida una concezione meramente «biologista» della riproduzione – non tenendo conto della dimensione sociale inevitabile della riproduzione: appunto nella clonazione si riproduce l'identico, non il simile, ritornando a una percezione delirante di onnipotenza e di immortalità del soggetto; l'ideale che viene perseguito è il sogno di immortalità, che è esattamente l'antitesi del limite; in questa prospettiva una ipotetica società che permettesse la riproduzione tramite clonazione pensando di riprodurre lo stesso individuo sarebbe già una società *senza limite*, sprovvista della notificazione del limite al soggetto.

secondo Legendre, precisamente quello che oggi intendiamo come l'elemento di «terzietà» del diritto, lo spazio vuoto mitico che è la funzione di terzietà da cui prende origine il normativo. Anche l'immagine trova il suo statuto normativo proprio nell'apertura di quello spazio teatrale vuoto, di quel posto. L'immagine di sé è precisamente il luogo immaginario in cui il soggetto si differenzia dalla propria natura di mero corpo.

La nozione di individuo mini-stato rappresenta la negazione di questo spazio. Tale espressione, come già notato, è ripresa da uno dei dialoghi scritti da Peter Handke per le riprese del film di Wenders *Il cielo sopra Berlino*, in cui l'autore pone l'idea paradossale di un individuo che si pensa a guisa di uno stato, con i suoi elementi costitutivi: il territorio, il popolo «costituito da un solo uomo», i confini con gli altri:

Ci sono ancora confini? Più che mai. Ogni strada ha la sua barriera o frontiera. Tra i singoli terreni c'è una striscia, una terra di nessuno, nascosta da una siepe o da un fossato. Chi ci capita, casca sui cavalli di Frisia o viene colpito da un raggio laser... Ogni padrone di casa o proprietario cuce sulla porta una targa col suo nome come uno stemma e al mattino studia il giornale da padrone del mondo. Il popolo tedesco è disgregato in tanti piccoli stati, dove ci sono singoli uomini. E i singoli stati isolati sono mobili: ognuno porta il suo con sé ed esige un diritto di passaggio se un altro vuole entrarci in forma di mosca racchiusa nell'ambra ... Questo vale solo per i confini, ma più avanti, in ogni piccolo stato, si va unicamente con le rispettive parole d'ordine. L'anima tedesca di oggi è conquistata e diretta solo da colui che arriverà in ogni singolo piccolo stato con le sue singole parole d'ordine. Per fortuna al momento nessuno ne è capace, così ognuno per sé vola all'estero facendo sventolare ai quattro venti la bandierina del regno d'un solo uomo...³⁹.

«Il popolo tedesco è disgregato in tanti piccoli stati, dove ci sono singoli uomini». La riflessione che considera l'individuo un «piccolo stato» ha un indubbio valore provocatorio, e per certi versi, tenendo conto del momento in cui queste parole sono state scritte, nel 1987, due anni prima della caduta del Muro di Berlino, anticipatore di una tendenza che si è osservata e che, dopo le speranze della costruzione di un mondo libero e vent'anni di presunto liberalismo, pare attuale più che mai.

Occorre precisare il senso della questione, da intendersi riferibile alla teoria liberale: la formulazione di Wenders, e poi la critica di Legendre, sembra avere un valore corrosivo nei confronti della ricezione superficiale delle teorie liberali. Se infatti la parte più significativa della critica liberale del Novecento è rivolta proprio all'idea di stato, sia nei suoi esiti totalitaristici nazisti e comunisti, sia nelle versioni moderate ispirate al *welfare state*⁴⁰, la nozione provocatoria di «individuo mini-stato» mostra alcuni esiti inattesi della difesa liberale della nozione di individuo contro lo stato. Leggo il punto come se sostenesse la seguente posizione: è oggi presente una teoria liberale, variamente interpretata e ritenuta fondarsi sulla nozione di soggetto autonomo, autofondato, che implica una critica antipaternalistica nei confronti dello stato. L'individuo non ha bisogno di alcuna entità collettiva posta al di sopra, nessuno stato che decida al suo posto: egli

³⁹ Trascrizione del discorso di un autista in *Il cielo sopra Berlino*, film di Wim Wenders (1987).

⁴⁰ È sufficiente ricordare i nomi di Hayek e von Mises e la loro critica della pianificazione economica per intendere ciò a cui ci riferiamo.

è auto-nomo, se ha avuto in passato numi tutelari che si sono attribuiti il compito di proteggerne e custodirne il futuro (Dio, lo Stato), oggi è in grado di farcela da sé, senza rivolgersi a uno stato che tenda ad assumere forme palesemente totalitarie o forme che mantengono tratti totalitari in modo meno palese ma non per questo meno incisive. L'individuo mini-stato è il *soggetto-re*, il soggetto che, chiuso nel suo regno, con il suo stemma sulla porta di casa, «studia il giornale da padrone del mondo».

Osserviamo così che la valenza critica dell'espressione individuo mini-stato, nella sua paradossalità, appare rilevante. Quasi a dire che proprio l'esito radicalmente contestato e criticato dello statalismo venga ugualmente raggiunto per altra via; quasi a rilevare come proprio quella forza oppressiva del potere politico privo di limite all'origine dei totalitarismi del Novecento si faccia strada attraverso il fondarsi sull'individuo autonomo, vale a dire sciolto dai legami, da qualunque forma del limite posta a se stesso; quasi a dire che l'esito inintenzionale e paradossale della libertà individuale, nella sua concezione ingenua di oltrepassamento di ogni limite, possa rappresentare una nuova forma di totalitarismo, o, più precisamente, di post-totalitarismo.

Non stiamo naturalmente dicendo che il pensiero liberale conduca al post-totalitarismo, anche perché è evidente a chi abbia anche solo scorso rapidamente le pagine di autori liberali come Hayek che una teoria liberale della libertà non può affatto prescindere dalla nozione di limite posto, certo, al potere che a quegli autori sembrava più pericoloso e oppressivo in quel momento, il potere dello stato positivista che riduceva il diritto a mera volontà dello stato, prendendo a tratti il volto del Leviatano hobbesiano. Limite che, tuttavia, veniva posto anche nei confronti di tutte le istanze che presumevano di «possedere» la forma ultima della verità, fossero esse di derivazione religiosa, o scienziata, o fondate, appunto, su deliri narcisistici personali non più appannaggio di dittatori di improbabili stati, ma resi accessibili a tutti i consumatori, «deliri narcisistici di massa», fondati su una falsa concezione della libertà intesa come assenza di limite⁴¹ e una falsa concezione della conoscenza, asservita a un ritorno di prospettive scienziaste e costruttiviste.

Così, la critica rivolta da Legendre a quelle versioni del liberalismo⁴² che uniscono scientismo e idea della libertà come assenza di limiti è utile ai fini di un'analisi della contemporaneità in cui, *in nome di* supposte posizioni liberali, vengono promesse istanze di tutt'altro tenore.

Il testo di Handke nel film si riferisce altresì a una supposta continuità tra nazismo e società contemporanee, ed è questo che interessa qui nel formulare l'ipotesi di tratti post-totalitari ancora presenti nelle nostre società occidentali.

⁴¹ Di grande interesse l'articolo di P. Nemo, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, cit., che, presupponendo la base biblica e il fondamento storico giuridico-romano della teoria della libertà mostrata in altre sue opere, chiarisce l'imprescindibilità del nesso esistente tra liberalismo e pensiero religioso basato proprio sulla nozione di limite, criticando posizioni di ispirazione liberale utilitariste (la libertà per il progresso) o autoriferite (la libertà per se stessa): «Non stupiamoci che quelli che non credono in Dio siano votati a tradire la libertà un giorno o l'altro».

⁴² Critica allo stesso tempo dello scientismo, inteso come posizione che conferisce alla scienza il ruolo di sapere fondante e indiscusso, di sapere mitizzato, e della libertà intesa come assenza di limite all'individuo.

Secondo Legendre, infatti, nella follia hitleriana, in particolare dei campi di concentramento, «un salto è stato compiuto, dal corpo come via d'accesso all'interpretazione ... al corpo come argomento di soppressione dell'interprete (biologismo radicale)»⁴³. L'intera società nazista, delirante dello stesso delirio di Hitler, ha per così dire *istituito legalmente* il crimine genealogico per eccellenza, con effetti sulla stessa nozione di legge che non sono ancora stati totalmente superati. Le istituzioni stesse sono divenute veri e propri macelli, mediante una ideologia dell'oltrepassamento di ogni limite: i campi di concentramento, nella logica che li ispirava, erano un mondo privo di vincoli e regno dell'arbitrio, in cui ogni guardiano tedesco agiva come un signore incontrastato e qualsiasi limite era sconosciuto, senza che alcuna regola fosse certa. Si poteva essere uccisi per il mero capriccio, al di fuori di ogni logica razionale o di ogni rapporto tra un comportamento e una sanzione.

Proprio la riduzione dell'umanità a una concezione meramente biologica, razziale e non simbolica o culturale (in quanto il criterio di discriminazione dello sterminio era meramente razziale, l'appartenenza di sangue al popolo ebraico) implica anche l'eliminazione di ogni limite e di ogni spazio per la parola e il diritto: non vi è spazio per una difesa, per un processo, ma solo per l'annientamento. Ed è proprio questo tratto che, ad avviso di Legendre, spiegherebbe il delirio hitleriano di Stato, delirio privato eretto a Referenza mitica, a istituzione, scandito secondo due momenti: primo, la santificazione della legislazione razzista, eretta così a Referenza fondatrice (le leggi razziali intese come «diritto santissimo dell'uomo», nelle espressioni stesse di Hitler) e, secondo, la lotta contro l'ibridazione, vale a dire l'azione volta a impedire ogni forma di contaminazione della «razza pura».

Non appare possibile approfondire oltre i complessi elementi teorici di questa concezione, che chiama in causa saperi altri, quali quello della psicoanalisi; è sufficiente rilevare che esattamente su questo punto, secondo Legendre, fa leva l'appello hitleriano alla Scienza, posta in posizione di Riferimento: la teoria razzista ha una base scientifica, biologica, si distingue per questo dal discorso della religione e del diritto. Al momento simbolico del fondamento si sostituisce nel campo di concentramento il gesto tecnico dello sterminio, che certifica al tempo stesso l'istituzione della relazione duale, da cui scaturisce l'idea di individuo mini-stato, non più implicante il passaggio «giuridico» per il luogo terzo mitologico del fondamento e del limite.

Se questa lettura del nazismo può certamente apparire discutibile per certi versi, essa tenta almeno di fornire spiegazione a un punto spesso rimosso dalla letteratura giuridica: che la dinamica del totalitarismo nazista è emersa entro la concezione giuridica occidentale precedente, e occorre quindi collocare questa vicenda entro e non fuori la logica delle istituzioni, senza che venga congedata la questione con un semplice moto morale di sdegno, che invece nulla serve a spiegare. Ecco dunque l'elemento di interesse, che ci conduce a spiegare la fortemente provocatoria formulazione legendriana concernente le società post-hitleriane: esso riguarda anche il ruolo della scienza-tecnica, che diviene in questa prospettiva il tratto di continuità individuato tra il nazismo e le società contemporanee, generalizzante la relazione duale e diffondente lo

⁴³ P. Legendre, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Fayard, Parigi 1989, p. 30.

scientismo, senza risparmiare neppure il mondo del diritto, che appare infatti, secondo Legendre, disistituzionalizzato.

La Shoah si rivela così un atto defondatore non solo posto al livello delle istituzioni e dello Stato, ma a cui fa seguito il situarsi della logica post-totalitaria al piano dell'individuo narcisista e autofondato delle odierne società liberali, che appaiono così fondate su scientismo e biologismo, tutto giocato sulla linea della «mera corporalità» e dell'annientamento del fondamento e del limite.

Lo stravolgimento nazista delle istituzioni non è consistito così solamente in una pratica legale dello sterminio, ma in un attacco alla stessa nozione di legge e di limite collettivo «già compiuto nel fatto di redigere la legislazione come testo puramente funzionale»⁴⁴. La conclusione che ne deriva deve essere analizzata con attenzione, nelle contemporanee società della quantificazione economica: secondo lo storico francese, «una tale legislazione non è un testo, ma un gesto contabile d'essenza macellaia... Vi è molto da riflettere sul punto: i testi hitleriani sono il prototipo della concezione contabilista del diritto»⁴⁵.

In questa prospettiva, il passaggio all'azione totalitaria si inserisce in una sorta di ritorno sempre possibile al punto critico del sistema giuridico occidentale, facendo sì che non si possa mai considerare il problema del totalitarismo come una questione archiviata, ma da superare a ogni generazione. La cultura occidentale, ancora stordita, rimane così in alcuni punti paradossalmente post-hitleriana anche laddove si ispira a un pensiero contabilista mutuato da certi accostamenti di *Law and Economics*: questa è l'ipotesi, certamente provocatoria e paradossale e non descrittiva della realtà, che il riferimento alla figura di un individuo privo di limiti pone e che, tuttavia, aiuta a cogliere aspetti altrimenti occulti delle nostre democrazie liberali.

4. PROSPETTIVE DI RIPENSAMENTO DELLA NOZIONE DI LIBERTÀ

È già stato più volte richiamato il fatto che la teoria di Legendre e la nozione di individuo mini-stato sono qui intese come figure che, più che proporre una soluzione al problema della libertà, contribuiscono criticamente a far emergere aspetti interessanti e inediti delle nostre civiltà occidentali contemporanee: su tutti, il permanere di tratti post-totalitari. Conclusivamente, voglio accennare brevemente ad attuali dibattiti che intendono invece ripensare in positivo la questione filosofica e politica della libertà.

Nel suo recentissimo libro, *La novità di ognuno. Persona e libertà*⁴⁶, Roberta De Monticelli, nel tentativo di configurare uno spazio di scelta individuale e tuttavia non arbitrario, cerca di avviare una riflessione centrata sulla posizione di una nozione, quella di libertà di scelta e di agire, a partire dalla insostituibilità dell'azione individuale. Senza analizzare in questa sede la soluzione proposta al problema della libertà, che vede nella nozione di Modello Ecceità, sviluppata anche a seguito di Leibniz, il proprio nucleo

⁴⁴ P. Legendre, *Leçons VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, cit., p. 30.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ R. De Monticelli, *La novità di ognuno, Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009. Vedi anche il recente R. De Monticelli e C. Conni, *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

teorico costitutivo⁴⁷, nella costruzione di questo modello è proprio il tema della singolarità ad attrarre l'attenzione. All'interrogativo su quale sia il criterio che determina l'essenza di un qualcosa di individuale, De Monticelli risponde che esso è, precisamente, «l'unicità o la non replicabilità in linea di principio. Qualsiasi cosa che soddisfi questo criterio è fatta in modo tale che *se è una, è unica*. E lo è necessariamente»⁴⁸. In questo senso, sembra possibile per la filosofa anche il mantenimento di una individualità rispetto addirittura a una prospettiva di clonazione, nel senso che la ragione della impossibilità che il clone sia la mia esatta replica dipende dal suo essere situato in circostanze particolari e in punti di vista e contenuti di coscienza necessariamente diversi, in quanto, anche nel caso di clonazione, «niente della nostra unicità e profondità potrà venire intaccato. Perché? Perché non possono non variare, anche minimamente, le circostanze della mia e della tua esistenza. Le circostanze, in primo luogo spaziali e temporali, quindi geografiche e storiche, sociali e culturali, giù giù fino alla comunità di vita e alla famiglia più o meno canonica in cui uno nasce»⁴⁹. Certo questa nozione di circostanze potrebbe essere criticata, e accusata di prescindere eccessivamente dal condizionamento biologico e genetico. Essa peraltro sembra richiamare la nota nozione epistemologica hayekiana di «circostanza particolare di tempo e luogo» che la pianificazione economica non riesce a conoscere, giustificando così il ruolo nel mercato dell'imprenditore come ricercatore di nuova conoscenza e utilizzatore di questa novità, il che ne legittimerebbe il ruolo. Il punto non può essere affrontato in questa sede.

Questo, in ogni caso, mi pare un interessante tentativo di costruire una teoria della libertà fondata sull'idea di insostituibilità dell'individuo e della sua unicità. Tentativo che appare tanto più fecondo teoricamente proprio perché, nella prima parte del libro, De Monticelli compie lo sforzo di tenere insieme due dibattiti che non è affatto semplice correlare: la questione politico-giuridica della libertà intesa come assenza di costrizione e la questione filosofica del libero arbitrio, o del *free will*, sulla base di un terzo senso della nozione di libertà, in cui la libertà dell'azione è posta insieme, e non disgiuntamente, all'idea di responsabilità in una declinazione ulteriore del concetto. Terzo senso di libertà collegato alla «facoltà ... di vivere spontaneamente e senza sforzo o conflitto (*libenter*, volentieri) in accordo con le condizioni di una vita «buona» o «felice» – quale che sia l'idea che di questa vita ci si fa nelle diverse epoche»⁵⁰. Secondo De Monticelli, in questo senso, e con riferimento al dibattito circa il libero arbitrio⁵¹, «si può dire che oltre la libertà del volere sta la libertà dal volere. Chi vive quando il suo volere è in accordo con il dovuto e con se stesso, vive volentieri. Manifesta una "libertà" nel senso di uno stile proprio, di un'originalità, di una creatività, di un'adeguatezza di risposte spes-

⁴⁷ «Diremo che un ente è un individuo in senso forte o essenziale (IE) se gode di un Principio di Individuazione positivo e estrinseco, come richiede il Modello Ecceità: potremmo dire, informalmente, se è individuato dalla sua natura. Le persone sono individui in forza della loro natura. È un po' come dire che non si può godere di natura personale se non in un'interpretazione individuale, irripetibile...» (R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 349).

⁴⁸ Ivi, p. 352.

⁴⁹ Ivi, p. 353.

⁵⁰ Ivi, p. 124.

⁵¹ Recentemente, in tema, si veda J.M. Fischer (a cura di), *Critical Concepts in Philosophy*, vol. IV: *Free Will: Free Agency, Moral Responsibility, and Skepticism*, Routledge, New York 2005.

so innovative...»⁵². Non a caso, De Monticelli fa riferimento alla figura della libertà della danzatrice e dell'artista per qualificare questo tipo di libertà, ulteriore rispetto alla mera libertà dell'azione e alla libertà del volere. Vale a dire a una nozione di libertà riferibile a ciò che di unico e irripetibile può scaturire dalla sfera di azione propria del soggetto, la forma o figura del suo particolare stile⁵³.

A partire da queste osservazioni finali, e avendo solo accennato il tema, mi pare che il dibattito attuale sulla libertà dell'individuo possa trarre fecondi spunti di approfondimento, che chiamano in causa il rapporto tra libertà e responsabilità, da una rinnovata concezione antropologica dell'individuo volta a dare spazio e profondità a questa terza prospettiva profonda e interiore della nozione di libertà individuale, collegata alla unicità di ognuno. Provando così a uscire da quei residui post-totalitari che ancora sembrano influenzare, perlomeno nella sfera mass-mediatica, l'attuale confuso dibattito sulla nozione di libertà assoluta e autofondata.

⁵² R. De Monticelli, *La novità di ognuno*, cit., p. 125.

⁵³ In un senso che mi pare prossimo, sia pure in modo più legato al dibattito sul liberalismo, Philippe Nemo, nel suo articolo sui tre tipi di liberalismo in precedenza citato, considera la libertà più vera quella fondata su una visione religiosa e artistica del mondo: P. Nemo, *Quattro tesi sul tema dei rapporti tra liberalismo e cristianesimo*, cit.