



FONDAZIONE
UGO SPIRITO



Istituto
Luigi
Sturzo

**Autorità e libertà
nel pensiero politico Contemporaneo**

Ciclo di seminari
6 marzo – 5 giugno 2008

Sintesi degli interventi
a cura di Fabrizia Soragnese e Filippo Cannizzo

SOMMARIO

Mario D’Addio – Università di Roma “La Sapienza”	
RELAZIONE INTRODUTTIVA	2
Francesco Raschi – Università di Parma	
POTERE E SOVRANITÀ IN BERTRAND DE JOUVENEL.....	3
Giovanni Dessì – Università di Roma “Tor Vergata”	
DEL NOCE: ECLISSE DELL’AUTORITÀ E SECOLARIZZAZIONE.....	4
Danilo Breschi – Libera Università “S. Pio V”	
AUTORITÀ E LIBERTÀ NEL SESSANTOTTO ITALIANO	6
Pasquale Serra – Centro Riforma dello Stato	
LOCKE E ROUSSEAU: ANTIPERFETTISMO E PERFETTISMO ALLE ORIGINI	
DEL PENSIERO POLITICO CONTEMPORANEO	9
Matteo Truffelli – Università di Parma	
L’ANTIPOLITICO	11

Mario D'Addio – Università di Roma “La Sapienza”
RELAZIONE INTRODUTTIVA

Il mondo greco ci restituisce la maggior parte del vocabolario del pensiero politico contemporaneo (basti pensare ai termini politica, democrazia, autonomia), ma non le parole *autorità* e *potere* che, al contrario, appartengono alla società e al lessico politico romano e sono connessi con la categoria del diritto.

Il concetto di *autorità* è, come afferma Horkeimer, una categoria storica centrale¹ per comprendere la realtà politica: questa idea si afferma a Roma, dove l'*autorità* inizia ad essere considerata come la certificazione di beni morali e la superiorità etico-giuridica della persona.

Cesare Augusto ci dà una esemplificazione dell'idea che, della *autorità*, avevano gli antichi. Nel testo *Res Gestae divi Augustus* l'imperatore afferma: «Nel mio sesto e settimo consolato, dopo aver sedato l'insorgere delle guerre civili, assunti per consenso universale il potere supremo, trasferii dalla mia persona al senato e al popolo romano il governo della repubblica. Per questo mio atto, in segno di riconoscenza, mi fu dato il titolo di Augusto per delibera del senato e la porta della mia casa per ordine dello Stato fu ornata con rami d'alloro, e una corona civica fu affissa alla mia porta, e nella Curia Giulia fu posto uno scudo d'oro, la cui iscrizione attestava che il senato e il popolo romano me lo davano a motivo del mio valore e della mia clemenza, della mia giustizia e della mia pietà. Dopo di che, sovrastai tutti per autorità, ma non ebbi potere più ampio di quelli che mi furono colleghi in ogni magistratura»². Nel mondo romano, perciò, il nucleo essenziale della definizione di *autorità* è la superiorità, intesa non come un potere non riconosciuto ma come una qualità etico-giuridica che distingue la persona autorevole dagli altri uomini.

Nel mondo moderno, con Vico, abbiamo una compiuta teoria della *autorità*: essa è la certificazione del vero e appartiene e si genera in ciascun uomo. L'essere umano, infatti, è costituito da tre caratteristiche principali (dominio, tutela e libertà), la cui potenza è la storia. La storia esprime l'*autorità*, cioè testimonia come, l'uscita dell'uomo dalle barbarie, sia avvenuta attraverso le tre determinazioni dell'*auctoritas*, le quali costituiscono anche le tre forme del potere.

Il problema nasce nel pensiero politico contemporaneo, quando l'*autorità* non è più riferita a questi concetti e sembra prescindere completamente: è il caso di Horkeimer. Nel filosofo della Scuola di Francoforte questo termine si articola secondo due accezioni fondamentali:

una positiva, per cui l'agire autoritario può consistere nell'interesse reale e cosciente di individui e gruppi, di modo che, l'autorità come dipendenza approvata, possa significare «dei rapporti progressivi, corrispondenti agli interessi dei partecipanti, favorevoli allo sviluppo delle forze umane»³,

una negativa, per cui autorità diviene potere dispotico.

Questo concetto è applicato ai diversi momenti storici: mentre in alcune epoche si realizza nella sua accezione positiva, in altre prevale nel suo carattere negativo.

In Max Horkeimer, perciò, il concetto di autorità si fluidifica e non ha più valore assoluto, ma va compreso a partire dalla situazione storica in cui viviamo.

¹ M. Horkeimer, *Teoria critica*, Torino, 1974, p. 293.

² L. De Biasi-A.M. Ferriero, *Res Gestae Divi Augusti*, Detroit, 2003, cit. par.34.

³ M. Hoorkeimer, *Teoria critica*, p. 294.

Per meglio intendere Horkeimer possiamo fare riferimento a Alexis De Toqueville: per il filosofo francese, l'autorità è intimamente connessa con la società, perché stare insieme significa accettare un numero di credenze comuni che tengono insieme gli uomini. L'*autorità* è già strutturata con la società, per cui se non è auspicabile pensare di rinunciarvi, è ugualmente importante sapere dove è esercitata e in quale misura, in modo da esercitare una funzione di controllo .

La conclusione di Toqueville è che quando manca l'*autorità* in religione e politica, allora gli uomini si danno un padrone e innescano delle dinamiche che il Novecento ha conosciuto con il nome di Stato Totalitario.

Francesco Raschi – Università di Parma POTERE E SOVRANITÀ IN BERTRAND DE JOUVENEL

Nel filosofo francese Bertnard de Jouvenel l'analisi della politica viene effettuata a partire da due concetti fondamentali connessi tra di loro:

1. Il potere. Esso è definito come entità che vive di vita propria e che, nella contemporaneità, si è emancipato completamente dalla società.

I mezzi che hanno permesso al potere di divenire illimitato sono essenzialmente due:

leve materiali: tassazione, coscrizione obbligatoria. Nell'età moderna e contemporanea la presenza del sovrano e l'apparato burocratico permettono al potere di divenire una forza unica e assoluta.

leve spirituali: affermazione dell'idea di sovranità. Nell'età moderna, con Hobbes ritroviamo tutti i vizi di una concezione della sovranità assoluta:

se con Bodin la sovranità ha ancora dei limiti rappresentati dalla legge divina, dal diritto naturale e dalla proprietà privata, nel *Leviatano* si assiste alla riduzione della politica a due semplici unità, l'individuo e lo stato, ma, soprattutto viene meno quel limite al potere rappresentato dal diritto divino: il diritto naturale.

La posizione di Hobbes ha portato, secondo de Jouvenel, alla democrazia totalitaria: essa non è altro che lo sviluppo della concezione hobbesiana e della mancanza di un ancoraggio etico che era proprio dell'epoca pre-moderna.

2. Analisi dell'età medievale in rapporto all'età moderna e contemporanea:

- Il Medioevo è per de Jouvenel l'epoca d'oro della politica: la presenza di molte autorità e di una concezione della sovranità limitata dalla aristocrazia fanno da contraltare alla possibilità della nascita di un potere unico e assoluto.

La Modernità, invece, ha visto, sia la costruzione di una realtà politica nella quale il sovrano cerca di emanciparsi dai contropotere (l'aristocrazia), alleandosi con la plebe, sia la nascita di uno stato in cui il potere del monarca è bilanciato dalle classi aristocratiche e borghesi. Due sono gli esempi storici diversi di come si è raffigurato nella modernità lo Stato moderno:

Francia: lo stato moderno nasce dall'alleanza tra monarca assoluto e plebe, nel senso che la centralizzazione del potere ha portato alla sconfitta dei contropoteri rappresentati dalle classi aristocratiche a tutto vantaggio della plebe. Secondo de Jouvenel, l'errore aristocrazia francese è rappresentato dal fatto che:

essa non ha svolto il ruolo tradizionale di bilanciamento del potere monarchico, ma ha cercato solamente di appropriarsi del potere e di gestirlo,

si è mostrata chiusa nei confronti delle classi emergenti, per cui esse si sono "giacobinizzate". Questo stato di cose ha portato, in breve tempo, alla scomparsa sia del regime monarchico che di quello aristocratico.

Inghilterra: l'aristocrazia riesce a mantenere i privilegi e a renderli comuni, svolgendo il ruolo di contropotere. Soprattutto non ci sono le leve materiali che permettono al potere monarchico di divenire assoluto: nel *The Bill of Right* l'esercito permanente è vietato e si istituisce la prassi per cui ogni anno l'aristocrazia vota i tributi richiesti dal re. I privilegi aristocratici vengono estesi anche alle classi emergenti e dinamiche rappresentati dalla borghesia.

In Inghilterra, quindi, l'aristocrazia ha svolto il ruolo di bilanciamento del potere monarchico.

L'avversario di de Jouvenel è il potere illimitato che estende il suo potere sulla società in modo assoluto. Lo stato è secondo il filosofo "il grande complementare" che ha un poter limitato da una pluralità di associazioni.

Giovanni Dessì – Università di Roma "Tor Vergata"

DEL NOCE: ECLISSE DELL'AUTORITÀ E SECOLARIZZAZIONE

Del Noce pubblicò nel 1975 la voce Autorità per l'Enciclopedia del Novecento dell'Enciclopedia italiana: in questa voce sosteneva che la crisi dell'autorità coincideva con la crisi dell'età contemporanea. Si tratta di uno scritto rilevante sia perché Del Noce, che aveva pubblicato nel 1964 il suo libro più importante, *Il problema dell'ateismo*, propone in esso un'interpretazione della contemporaneità, sia perché esso permette di confrontarsi con il problema dell'interpretazione del pensiero di Del Noce. Bobbio, proprio accentuando il Del Noce sostenitore dell'autorità lo interpreta come un pensatore conservatore. In un libro recente, Augusto Del Noce filosofo della politica, che può essere visto come l'esito di tale linea interpretativa, Dell'Era scrive che il tentativo di Del Noce è inconcludente perché egli tenta di tenere insieme la fedeltà ad un'autorità (il cattolicesimo) e la libertà.

Nel libro di Andrea Paris, *Le radici della libertà*, troviamo la tesi opposta: il tentativo di Del Noce è quello di pensare in un modo autentico il rapporto tra autorità e libertà. Detto in altri termini Del Noce si chiede come si possa tenere insieme una certezza, un'autorità riconosciuta, con la libertà individuale.

Si tenterà di ricostruire quello che Del Noce ha detto dell'autorità alla luce di questa seconda linea interpretativa. Due avvertenze sono necessarie. La prima: Del Noce disse di se stesso di essere un filosofo attraverso la storia. In altri termini, egli in periodi diversi ha sostenuto cose diverse, anche sull'autorità. La seconda: è assai difficile in questo autore separare il filosofo dal politico, anzi Del Noce sostiene che sia la cultura sia la filosofia nascano in fondo da scelte esistenziali.

Ci soffermeremo su tre periodi: a) 1945-1948; b)1962-1964 c)1968-1975.

Nella serie di articoli pubblicati sul giornale torinese “Il Popolo Nuovo” dal 1945 al 1948 Del Noce si confronta esplicitamente con la questione del potere politico e dell’autorità. Il primo intervento, *Senso della libertà*, pubblicato nel maggio 1945, è particolarmente interessante per il nostro discorso. Scrive Del Noce: “La libertà è inizialmente sentita come ‘libertà da qualcosa’, c’è una contraddizione tra le mie idee, le mie aspirazioni, tutto il mio essere e l’autorità da cui dipendo, o che quanto meno ha un potere fisico su di me: e questa vuol forzarmi a contraddire nelle mie azioni, il mio pensiero. Sento quindi che non sarò me stesso e non potrò parlare della mia dignità se non mi batterò contro questa forza”. Questa accezione del termine libertà, seppure fondamentale e necessaria, resta per Del Noce “premessa negativa al senso autentico della libertà: necessaria, perché non si può parlare di libertà a chi non abbia il senso della propria dignità, ma negativa. Il senso autentico della libertà sta nella gioia di vedere davanti a sé personalità libere: lo spirito liberale(nel suo nucleo cristiano) si riconosce in questa gioia”⁴.

Almeno in questi anni, la questione dell’autorità è legata a quella del potere e assume una valenza fortemente negativa perché l’autorità vuole costringermi “a contraddire nelle mie azioni il mio pensiero”, cioè vuole impedire la realizzazione dell’unità della vita individuale. Contro questa autorità Del Noce ritiene doveroso combattere con ogni forza. In questi scritti non c’è traccia della distinzione tra autorità e potere, così importante per il Del Noce degli anni sessanta, e per questa ragione il concetto di autorità si può caricare di una valenza negativa.

b) Nei primi anni sessanta una serie di percorsi intellettuali seguiti da Del Noce trovano espressione nel volume *Il problema dell’ateismo*, del 1964. In due comunicazioni tenute rispettivamente ai Convegni di Gallarate del 1962 e del 1963, e poi reinserite con poche modifiche nel volume del 1964, Del Noce affermava il rifiuto di considerare separate la libertà etica e quella politica e ci parla in modo diverso dell’autorità. Ne *Il problema dell’ateismo* scrive “la concezione non perfettistica ha dunque in realtà dei presupposti di ordine metafisico: l’assolutezza e la trascendenza della verità. Direi di più, il suo presupposto ultimo è una teologia politica genericamente cristiana: ammissione di una realtà superiore all’uomo, ammissione della caduta. Uno stato che si ispiri a essa potrà essere fiorente solo quando sia viva nella cultura e nella coscienza popolare la religiosità in senso trascendente. Dalla crisi di questa coscienza viene la crisi attuale dell’autorità nel mondo occidentale, che si ispira alla concezione ministeriale del potere. Cioè, soltanto la restaurazione dell’autorità (auctoritas da augere) può impedire realmente la decadenza dei rapporti sociali in rapporti di forza”⁵.

La decadenza dei rapporti sociali a rapporti di forza, a rapporti di puro potere, è l’esito per Del Noce del prevalere del liberalismo fondato sulla libertà economica, sulla libertà come non impedimento.

Tale linea interpretativa viene messa alla prova durante il 1968, nella interpretazione della contestazione giovanile. Del Noce osserva come i giovani contestino la società fondata sul benessere in quanto essa appare priva di autentici riferimenti ideali. Parte della responsabilità è anche della cultura tradizionale che si è chiusa nell’astratto.

⁴ A. Del Noce, *Senso della libertà*, in Bobbio- Del Noce, *Centrismo: vocazione o condanna*, Allegato al n.22,1995 di “Reset”,p..25.

⁵ A. Del Noce, *Il problema dell’ateismo*,Il Mulino, Bologna, 1990, p.522.

La questione centrale è la mancanza di una “cultura veramente seria, atta a guidarli nelle loro scelte”. Egli rileva la difficoltà di elaborare una cultura in grado di rendere conto della complessità del mondo contemporaneo e in grado di rispondere alle sfide che esso pone, infatti “tutto il lavoro possibile e il massimo impegno di volontà, non bastano per trovare idee risolutive: è però vero anche l’inverso, che senza questo impegno e questa attenzione, tali idee non possono mai farsi presenti”⁶. Abbiamo riportato questo passo perché la sua posizione, in questi scritti appare aperta alle richieste, al disagio morale, come egli si esprime dei giovani.

Inoltre in esso Del Noce pur indicando a se stesso il compito di elaborare una cultura in grado di rispondere alle sfide poste dalla contemporaneità, esprime la consapevolezza che una concezione che esprima ‘idee risolutive’, cioè in grado di offrire ai giovani una cultura non separata dall’esistenza, non si costruisce soltanto attraverso uno sforzo di volontà. Questa precisazione appare estremamente importante perché sembra un’ esortazione rivolta a se stesso per impedire la caduta in una concezione idealistica della riforma della cultura e della storia.

c)Nella voce Autorità da una parte esprime il tentativo di offrire un’interpretazione sistematica della contemporaneità, letta appunto come crisi dell’autorità; dall’altra indica l’esigenza di trovare nella storia valori attestati e riconosciuti che possano orientare lo sviluppo individuale e sociale.

Danilo Breschi – Libera Università “S. Pio V” AUTORITÀ E LIBERTÀ NEL SESSANTOTTO ITALIANO

Credo che un qualsiasi discorso sul ’68 debba partire da una constatazione. Non ce ne fu uno, ma almeno quattro:

1)il ’68 mondiale, quello che segna l’avvio di una globalizzazione resa possibile dai media, per cui esiste una comunicazione fra il ’68 (che è poi un ’64) americano e quello europeo.

2)quello americano, dal campus di Berkeley alle manifestazioni contro il Vietnam alla ribellione della minoranza nera guidata dal movimento dei Black Panther;

3)quello europeo, che si sviluppò essenzialmente sull’asse franco-tedesco (e di cui il Maggio francese fu senz’altro l’avvenimento più importante, specie sul piano dell’immaginario e del carattere di “massa”) ma che concluse la propria esistenza piuttosto rapidamente, anche perché non trovò con altre forze sociali e politiche più durature, dotate di storia, tradizioni, organizzazioni e risorse;

4)il caso italiano, il quale invece – connettendosi ad altri soggetti ed esperienze – riuscì a prolungare nel tempo l’onda messa in moto nell’anno 1968.

Mi concentrerò sul caso italiano.

Si potrebbe parlare di due diversi sessantotto:

- una protesta generazionale di carattere antiautoritario, libertario e goliardico, a suo modo, in certi tratti, addirittura carnascialesco (e del Carnevale ebbe la natura di sospensione festosa e irriverente, di

⁶ A. Del Noce, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970,p.39.

trasgressione temporanea dei codici linguistici e delle convenzioni sociali dell'establishment). Insomma: una ribellione

- una lotta altamente politica e politicizzata, alimentata da una lettura ideologica degli eventi e funzionalizzata ad un rovesciamento dell'assetto politico-istituzionale, insomma alla "rivoluzione".

Non mi soffermerò qui sul rapporto dinamico tra queste due modalità, tra questi due vissuti – che furono teorie e pratiche diverse : quello che mi interessa è piuttosto valutare come si intesero e si praticarono “**autorità**” e “**libertà**” al loro interno, all'interno di ciascuno di questi due “'68”.

Per il primo richiamo alcune caratteristiche che emergono dai testimoni di quegli anni:

a) “eclettismo, disordine, confusione” (Gianni Borgna, 1979)

b) assenza di ideologia precisa e di obiettivi specifici, specie in fase costruttiva

- un senso di ribellione, un'urgenza imprecisata di scagliarsi contro qualcosa e qualcuno (e qui, il termine “sistema” – per la sua vaghezza – servì perfettamente alla bisogna).

Di qui, la dimensione emotiva, esistenziale, anzitutto individuale (nella sua più intima radice ed origine), della contestazione, ma anche la dimensione collettiva, se per collettivo si intende non la *classe* ma il *gruppo* dei coetanei, che estendendosi in corrispondenza del successo della contestazione, sembra quasi tradursi in *generazione*, e desiderio di libertà, intesa – e qui veniamo ad uno dei punti che più ci interessa – come “LIBERAZIONE”, come EMANCIPAZIONE da divieti, obblighi troppo formali e resi ormai troppo anacronistici da una società in rapidissima e profonda trasformazione per ciò che concerne proprio i rapporti interpersonali, i costumi e le convenzioni.

Il concetto di libertà chiama in causa quello di autorità, in generale è così, ma ancor di più questo rapporto dialettico scatta nel Sessantotto, italiano e non.

Autorità è tutto ciò che si può identificare con il **passato**, e il passato è ciò che è vecchio, e ciò che è vecchio è stantio, pesante, ingombrante, ostacolante, rigido e oppressivo. In Italia è anche “fascista”, perché questo è stato il nostro passato.

Il passato è anche e soprattutto il “mondo degli adulti”, perché l'ottica da cui si lancia la protesta è essenzialmente generazionale, lo è senz'altro per la prima modalità della contestazione sessantottina.

Si contestano infatti gli ideali degli “adulti”, che sono.

la vita è fatta di *sacrifici*; l'educazione come educazione alla rinuncia, l'educazione al lavoro, all'astinenza sessuale; alla severità; al rispetto dell'autorità, che è poi anzitutto quella di chi è più grande di età (il padre) e/o sta sopra, gerarchicamente (l'insegnante, il professore universitario, il quadro, il funzionario, il politico, ecc.)

Il '68 come antagonismo generazionale ed esistenziale fu davvero globale, o almeno coinvolse l'intero mondo occidentale (e il Giappone vi era già incluso, stante il suo sviluppo capitalistico e la sua democratizzazione liberale avanzata).

Ora, se ci pensate bene, questo è un tipico ragionamento da “moderni”, da borghesi, nel senso di quel borghese magnificamente descritto da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* (1848), colui che, come classe sociale, *trasforma in liquido ciò che era solido*, cito dalla traduzione di Antonio Labriola (del 1902, una delle prime):

«La borghesia non può esistere se non a patto di rivoluzionare di continuo gl'istrumenti della produzione, il che vuol dire i modi e rapporti della produzione, e ossia, in ultima analisi, tutto l'insieme dei rapporti

sociali. [...] Cotesto continuo sovvertimento della produzione, cotesto ininterrotto scuotimento delle condizioni sociali, cotesto moto perpetuo, con la insicurezza che assidua l'accompagna, contraddistingue l'epoca borghese da tutte le altre che la precedettero. Tutti gli antichi e arrugginiti rapporti della vita, con tutto il loro seguito di opinioni e credenze ricevute e venerate per tradizione, si dissolvono; e i nuovi rapporti che subentrano passano fra le anticaglie, prima che abbiano avuto il tempo di fissarsi e di consolidarsi. Tutto ciò che aveva carattere di stabile e di rispondente a gerarchia di ceto, si svapora, tutto ciò che era sacro si profanizza, e gli uomini si trovano da ultimo a dover considerare le loro condizioni di esistenza con occhi liberi da ogni illusione» (p. 21).

Queste parole di Marx descrivono l'essenza della modernizzazione intesa come processo multidimensionale che traduce in prassi la modernità e che, nel nostro caso specifico, travolse, letteralmente, l'Italia degli anni Sessanta, e lo fece per lo più in termini non drammatici (si trattava, ad esempio, di avere la vespa, l'automobile, più tempo libero, libertà individuale, sia pure accompagnata dal gruppo dei coetanei – e specie per i giovani, si profilava un orizzonte di pace e speranza, e la guerra americana nel Vietnam era contestata anche perché in dissonanza con questo clima).

Un trauma senza dramma fu, almeno fino al '68-'69, e forse fino al 12 dicembre del '69, anche se una certa conflittualità violenta, e violenta oltre misura, oltre la semplice replica alla repressione degli "adulti", delle istituzioni, universitarie e politiche, dei datori di lavoro, già si cominciò a dare nel '68-'69, ma proprio per l'innesto dell'altro '68, di quello dei militanti di una rivoluzione proletaria.

Insomma, il '68 come "*crisi da modernizzazione*", come frutto della "*grande trasformazione*" che la società italiana subì tra metà anni '50 e metà anni '60, come stridore crescente tra forze di produzione (non solo economiche) in mutazione e rapporti sociali di produzione rimasti attardati a modelli sostanzialmente pre-bellici, da società agricolo-industriale e non industriale-agricola, come l'Italia del *boom* e anni seguenti stava diventando, sempre più industriale *tout court*, per poi iniziare negli anni '70 ad essere addirittura post-industriale perché fortemente centrata sul terziario .

Di qui si spiega anche quel tarlo che ha per decenni assillato i sessantottini e ha attirato verso di loro gli strali degli avversari: la natura "borghese" dei contestatori del "sistema" *borghese*. Ma si tratta di un falso problema e di un malinteso, per il fatto che l'essenza del '68, del sessantottismo, se così possiamo dire, è stata codificata in chiave marxista rivoluzionaria, insomma come lotta di classe, di una forza-lavoro in formazione, gli studenti, che alleandosi con *la* classe rivoluzionaria per antonomasia, ossia la classe operaia («quella classe che ha nelle mani l'avvenire»), sempre per citare il Marx del *Manifesto*), avrebbero costituito la forza d'urto che avrebbe dato la spallata al sistema capitalistico-borghese.

Se non accettiamo il fatto che c'erano gruppi non inconsistenti di militanti politici che in questo credevano *sul serio*, non riusciremo mai a capire la strada che prese la contestazione, le sue deviazioni, e quindi gli anni Settanta. Di questi, della loro genesi, che è pre-sessantottina, cerco di narrare la storia nel mio libro.

Non mi ci soffermo perciò, se non per dire che "autorità" e "libertà" erano per i contestatori fortemente politicizzati, nutriti di ideologie rivoluzionarie, di matrice marxista (più o meno ortodossa, più o meno eterodossa), sinonimo di repressione, anzi meglio: di oppressione, nel caso dell'autorità, e di mistificazione borghese, nel caso della libertà, rispetto alla piena espansione della persona umana realizzabile dopo la rivoluzione in un società non più capitalistica e non più borghese, quindi comunista.

Ma la vecchia interpretazione marxista – anch'essa, a suo modo, una “tradizione”, di segno politico e ideologico – si coniugò con la ribellione di tipo esistenziale, psicologico, con l'urgenza di “modernizzazione” e “liberalizzazione” delle giovani generazioni, e questo per diversi motivi:

Certo, l'esito del '68, la prevalenza del sessantotto 2 sul sessantotto. 1, ci racconta di un paradosso. Il paradosso fu proprio questo: un movimento radicalmente anti-tradizionale e anti-tradizionalista che, ben presto, adottò la teoria, il linguaggio e la prassi di una tradizione già plurisecolare, quella del comunismo rivoluzionario. Lo fece anche perché lo stesso marxismo pensava di essere nel solco della modernizzazione, ma così non era, e se su Marx il discorso – e il dubbio su quanto fosse al passo con i propri tempi – può restare aperto, è sicuro che per Lenin, ma ancor più per Mao, la modernità fosse qualcosa da respingere e cancellare.

Pasquale Serra – Centro Riforma dello Stato LOCKE E ROUSSEAU: ANTIPERFETTISMO E PERFETTISMO ALLE ORIGINI DEL PENSIERO POLITICO CONTEMPORANEO

La relazione affronta tre livelli di riflessione che si intrecciano tra loro:

Il rapporto tra perfettismo e antiperfettismo, intese come due modalità della storia;

Locke e Rousseau: due filosofi a confronto in rapporto alla storia, alla politica e alla dicotomia perfettismo-antiperfettismo;

L'origine del pensiero politico contemporaneo attraverso il confronto tra epoca moderna ed età contemporanea.

Alle origini del mondo contemporaneo c'è la relazione tra perfettismo e antiperfettismo, che si strutturano come due tradizioni mediante le quali si può provare a comprendere la realtà.

Passato e presente sono inseparabili: il passato lancia un fascio di luce sul presente, studiare il passato, dunque, significa rendere eterna l'esistenza della realtà.

Nel mondo contemporaneo il modello epistemologico dominante è quello della terza persona, un modello che non ci permette di comprendere né il passato, né il presente: il predominio del “si vive” come pensiero immediato alla vita.

Se per Heidegger il mondo contemporaneo è il mondo del dominio della scienza, «la scienza è il dominio dell'è»⁷, inteso come il dominio della terza persona, dunque, «non ci sarebbe scienza senza asserzione legittima»⁸.

Nel presente domina l'astrazione come forma di apologia del presente.

Per tentare di comprendere il presente e, di conseguenza, anche il passato, è necessario compiere un passaggio dalla terza alla prima persona: bisogna porre al centro della riflessione l'individuo come essere umano.

⁷ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, Mursia, Milano 1976 cit. p. 28.

⁸ *Ibidem*, cit. p. 29.

Il presente è, dunque, scisso tra perfettismo(il mondo dell'economia) e antiperfettismo(noi essere umani che non bastiamo a noi stessi perché siamo degli essere limitati, mancanti).

Il presente e il passato sono due epoche non in contrasto ma in continuità: la contemporaneità, riprendendo temi e problemi dell'età moderna, è una forma di accelerazione della modernità.

Il mondo contemporaneo non ha, dunque, una sua autonomia netta rispetto alla modernità, anche se è possibile individuare, nella storia, due tratti di discontinuità tra modernità e contemporaneità:

La Rivoluzione industriale, intesa come nascita e rafforzamento del mercato mondiale;

La Rivoluzione francese, vista come passaggio dalla sovranità dal Principe alla nazione, ovvero come origine del nazionalismo.

L'epoca moderna è l'epoca della dialettica tra libertà assoluta(Cartesio) e potere assoluto(Hobbes): la storia del moderno è la storia del contrasto tra libertà soggettiva(individualismo) e statalismo. Per uscire da questa "forma di modernità squilibrata" i pensatori politici hanno cercato di tenere insieme la libertà soggettiva e l'ordine, a partire dalla critica della doppia assolutizzazione: l'uomo non può tutto perché non tutto è in potere dell'uomo.

Il mondo contemporaneo è l'epoca della velocità e dell'imprevedibilità, che è causata dal prevalere e dall'oscillare da questi due fattori, mercato mondiale e nazionalismo.

Locke e Rousseau rappresentano due diversi modi di rapportarsi al potere e alla crisi del mondo moderno: se per Locke la costituzione legittima la sovranità, per Rousseau prevale la sovranità del popolo sulla costituzione.

Locke muove due critiche al moderno:

-critica la necessità della politica, perché il politico non è tutto;

-critica la necessità di difendere il politico, perché c'è una sfera non disponibile all'autorità politica.

Con Locke subentra il costituzionalismo e il primato della giurisprudenza: bisogna evitare l'astrazione del presente e, per fare ciò, è necessario richiamare la politica alla realtà delle cose. Locke propone l'idea di un mondo finito e il superamento delle posizioni di Cartesio e Hobbes.

Il costituzionalismo di Locke non nega la sovranità, ma la limita, perché la società non può stare in un'unità intesa come società: la soluzione è l'impossibilità di risolvere la crisi del mondo moderno, ma solo limitarla.

Rousseau propone, invece, il contratto come soluzione di ogni dipendenza: la sovranità spetta alla totalità del popolo che non ha limiti, il popolo non ha vincoli.

Rousseau propone una forma di radicalizzazione della sovranità democratica.

Perfettismo e antiperfettismo sono due tradizioni che andrebbero accostate e messe a confronto, ma da non confondere tra di loro come spesso è stato fatto, erroneamente, nel corso della storia del pensiero politico contemporaneo, per liberare l'antiperfettismo dall'accusa di essere una forma di passivismo, e liberare il perfettismo dall'idea che tutta la storia possa essere risolta dalla storia stessa.

Matteo Truffelli - Università di Parma L'ANTIPOLITICO

Il fatto che oggi si parli diffusamente di antipolitica (basti pensare a Grillo) può far pensare che si tratti di un fenomeno recente: al contrario la mia tesi è che l'origine del problema risalga più indietro nel tempo, alle origini del pensiero politico moderno e che l'antipolitica sia una sorta di ombra della politica moderna. In sostanza c'è l'antipolitica proprio perché c'è la politica, almeno un certo tipo di politica.

Come ha scritto T. Mann "L'antipolitica è anch'essa una politica, giacché la politica è una forza terribile: basta solo sapere che esiste, e già ci si è dentro, si è perduta per sempre la propria innocenza" T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, (1918), tr. it. Milano, Adelphi, 1997, p. 418.

Tentando di offrire una definizione di antipolitica ci ritrova di fronte a difficoltà che derivano dall'uso del termine nelle più diverse accezioni e in diversi periodi storici.

In linea generale si possono individuare due diverse prospettive: a) l'esigenza di detronizzare e bandire la politica; b) l'esigenza di conquistare la politica.

Nella prima tendenza è centrale l'idea di una possibile innocenza prima della politica e quindi della politica come qualcosa di dannoso e sovrastrutturale; nella seconda si ha il tentativo di soggetti politici di conquistare una rappresentanza negata. L'elemento comune è il riferimento alla politica come qualcosa di sovrastrutturale.

Da questo punto di vista, quello della politica come artificio, il riferimento a Hobbes è inevitabile.

Alternativa a tale prospettiva è una concezione di politica nel quale trova posto l'idea di autorità. Hanna Arendt ha scritto che "per poter conservare l'autorità ci vuole rispetto per la persona o per la carica. Il peggior nemico dell'autorità, quindi, è il disprezzo, e il modo più sicuro per scuoterne le basi è il riso" H. Arendt, *Sulla violenza*, (1970), ora in Id., *Politica e menzogna*, tr. it. Milano, SugarCo, 1985, pp. 196-197.

La caratteristica specifica dell'autorità è un riconoscimento indiscusso: quando non esiste più l'autorità si afferma la politica come potere esteriore, coercitivo. In sintesi si può dire che l'antipolitica è la delegittimazione radicale dell'autorità nella politica: perché ciò accada occorre muovere da una concezione dell'uomo considerato non naturalmente politico. Insomma dal momento in cui la politica ha bisogno di una fondazione artificiale essa può venire negata. L'idea è appunto che la politica sia qualcosa di sovrastrutturale alla naturale socialità dell'uomo: questa idea può condurre alla contrapposizione tra società e politica che può venire intesa in senso utopistico come una società senza politica o in senso più storico come la protesta della società nei confronti della carenza di rappresentanza della politica.

Può aiutare a comprendere tali osservazioni un riferimento a Thomas Paine e al pamphlet, *Il senso comune*. Per Paine il governo è un male necessario. "La società è prodotta dai nostri bisogni ed il governo dalla nostra malvagità; la prima promuove la nostra felicità *positivamente*. [...]"

La società è sotto qualunque condizione una benedizione; il governo, anche nella sua forma migliore, non è che un male necessario, nella sua peggiore è insopportabile. [...] Il governo, come gli abiti, è l'emblema dell'innocenza perduta" T. Paine, *Il senso comune* (1776), ora in Id., *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 69. Una conferma di questa tesi può essere offerta dalla osservazione che il pensiero antipolitico rovescia i significati che Weber indica come caratteristici del potere. Per Weber tradizione, carisma, competenza...